

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS CARVALHO LIMA TEIXEIRA

ENTRE O TEJO E O RENO – LINGUAGEM, POESIA E PENSAMENTO EM MARTIN
HEIDEGGER E ALBERTO CAEIRO

GUARULHOS – SÃO PAULO

2020

LUCAS CARVALHO LIMA TEIXEIRA

ENTRE O TEJO E O RENO – LINGUAGEM, POESIA E PENSAMENTO EM MARTIN
HEIDEGGER E ALBERTO CAEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Henry Burnett e a coorientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr.

GUARULHOS – SÃO PAULO

2020

Carvalho Lima Teixeira, Lucas

Entre o Tejo e o Reno – linguagem, poesia e pensamento em Martin Heidegger e Alberto Caeiro / Lucas Carvalho Lima Teixeira. – Guarulhos - SP, 2020.

483 p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2020.

Orientador: Henry Burnett.

Coorientador: Oswaldo Giacoia Jr.

Título em inglês: Between the Tagus and the Rhine: language, poetry and thought in Martin Heidegger and Alberto Caeiro.

1. Filosofia. 2. Filosofia e Literatura. 3. Heidegger e Pessoa. I. Título.

LUCAS CARVALHO LIMA TEIXEIRA

ENTRE O TEJO E O RENO – LINGUAGEM, POESIA E PENSAMENTO EM MARTIN
HEIDEGGER E ALBERTO CAEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Henry Burnett e a coorientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr.

Aprovado em: 17 de junho de 2020.

Prof. Dr. Antonio Florentino Neto
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. Antonio Cardiello
Universidade Nova de Lisboa

DEDICATÓRIA

Aos anônimos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro plano, ao meu orientador e amigo Prof. Henry Burnett, pela franca acolhida deste trabalho e pela seriedade, sinceridade e respeito ao longo de todo o processo de reflexão, elaboração e diálogo que resultou na experiência aqui inscrita sob a forma de dissertação; agradeço, em igual proporção e nos mesmos termos, ao meu coorientador, amigo e mestre Prof. Oswaldo Giacoia, pelo encorajamento, pela sempre solícita atenção e pelo decisivo papel na promoção da abertura dos meus horizontes. Agradeço também à Prof. Cláudia Franco Souza, cuja paixão pessoal me contaminou e alimentou logo no primeiro contato, despertando as intuições iniciais que conduziram a este trabalho. Agradeço especialmente ao Prof. João Constâncio, pela acolhida, pelo rico diálogo e pela orientação durante o estágio em pesquisa realizado no IFIL/NOVA; nos mesmos termos, também ao Prof. Antonio Cardiello, pelo diálogo e pelas preciosas sugestões de pesquisa na Casa Fernando Pessoa. Agradeço carinhosamente ao José Correia, bibliotecário “borgeano” da Casa Fernando Pessoa, pela inestimável ajuda prestada ao longo do período de pesquisa ali realizado.

Agradeço à CAPES pelo fomento desta pesquisa, na esperança de que a nobre função que desempenha não caduque sob o toque indecente de homenzinhos insignificantes; ao Departamento de Filosofia da UNIFESP, abrigo fértil sem o qual este trabalho não se realizaria.

Agradeço à Julia, pelos inestimáveis companheirismo, suporte e amor; também à Violeta, companheira sempre assídua das horas intermináveis de trabalho. Ao meu pai, por ser minha âncora. Ao Francisco, ao Thiago e à Beatriz, pela inabalável irmandade afetiva e intelectual.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é reconstituir e analisar, sob a forma de um estudo em paralelo, três eixos fundamentais pré-selecionados que, a nosso juízo, tornariam possível uma articulação entre o pensamento de Martin Heidegger e a poesia de Alberto Caeiro, principal figura dentre os heterônimos atribuídos a Fernando Pessoa. Esses três eixos consistem em três grandes temáticas das quais se ocuparam, cada qual, Heidegger e Caeiro, a saber: a questão acerca da posição humana no mundo, a questão acerca da natureza da linguagem e a questão acerca do lugar e do sentido do sagrado. O paralelismo, que ora se adota como método, cumprirá fazer confrontarem-se em torno das mesmas questões os projetos heideggeriano e caeiriano para, ao final, na parte intitulada *Interlúdios (in)conclusivos*, buscarmos esboçar possíveis confluências e divergências entre eles.

Palavras-chave: Heidegger. Caeiro. Pessoa. Homem. Linguagem. Sagrado.

ABSTRACT

The aim of the present work is to reconstruct and analyze, in the way of a parallel study, three pre-selected fundamental axes that, for us, would make possible an articulation between the thinking of Martin Heidegger and the poetry of Alberto Caeiro, the head figure among the so called hereronyms attributed to Fernando Pessoa. These three axes consist in three major themes that Heidegger and Caeiro dealt with, namely: the question concerning the human position in the world, the question concerning the nature of language and the question concerning the place and meaning of the sacred. The parallelism that is adopted hier as a method will make the Heideggerian and Caeirian projects confront each other around the same issues, so that, in the end, in the part entitled *(in)conclusive Interludes*, we seek to outline possible confluences and divergences between them.

Keywords: Heidegger. Caeiro. Pessoa. Man. Language. Sacred.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Primeira Parte – Hominização/Desominização.....	30
Capítulo 1 – Heidegger e o Homem.....	31
1.1. <i>Dasein</i>	31
1.2. O privilégio da abertura.....	73
1.3. A habitação poética.....	89
Capítulo 2 – Caeiro e o Homem.....	112
2.1. O paroxismo da heteronímia.....	112
2.2. O paroxismo fáustico.....	130
2.3. O “fora” absoluto e a dissolução da posição humana.....	149
Segunda Parte – Caminhos de Linguagem.....	172
Capítulo 1 – Heidegger e a Linguagem.....	173
1.1. Intencionalidade e verdade.....	173
1.2. A palavra e o gesto.....	216
1.3. A essência poética da linguagem.....	245
Capítulo 2 – Caeiro e a Linguagem.....	283
2.1. As palavras e as coisas.....	283
2.2. A linguagem da infância.....	313
2.3. O mistério na linguagem.....	330
Terceira Parte – O Lugar do Sagrado.....	352
Capítulo 1 – Heidegger e o Sagrado.....	353
1.1. A religião ocidental.....	353
1.2. Por um outro deus.....	363
Capítulo 2 – Caeiro e o Sagrado.....	380
2.1. A “infanticeia”.....	380
2.2. A sacralidade pagã.....	391
Interlúdios (in)conclusivos.....	416
Referências bibliográficas.....	494

Introdução.

*A turba apressa-se
E entra a admirar, louvando uns a obra
Outros o arquiteto [...].*
John Milton, “Paraíso Perdido”

§ *Paralelismos da diferença*: A proposta deste trabalho consiste em analisar, a partir de uma abordagem que julgamos adequado chamar de *paralelismo*, a maneira como se articulam aqueles problemas de cunho estrutural – a saber, *o homem, a linguagem e o sagrado* – que permeiam a constituição do que supomos ser o horizonte comum entre o pensamento de Martin Heidegger e a poesia, essencialmente “impulsionada pela filosofia”,¹ de Fernando Pessoa; do universo literário comumente atribuído ao nome deste último, entretanto, assumiremos como referência máxima, e, por ora, exclusiva, o heterônimo Alberto Caeiro, o assim chamado “Mestre” não apenas dos demais heterônimos e do ortônimo mas, sobretudo, o mestre daquilo que está em questão na experiência heteronímica mesma, considerada em sua possibilidade e implicações: o porquê desta escolha repousa, portanto, no mote subjacente à construção do próprio universo pessoano, na sua primária constatação acerca da impossibilidade de ser “um” – na poesia, na subjetividade, no conhecimento, no mundo. Não se pretende, destarte, empenhar forças em um simples exercício comparativo entre tópicos e jargões, à primeira vista consonantes, amputados arbitrariamente da letra de cada autor, o que sem dúvida resultaria em um trabalho consideravelmente mais breve e seccionado, mas na tentativa de despertar as possíveis afinidades que constituem o que poderíamos chamar de disputa meditativa para alcançar o sentido de uma determinada e anterior “intuição” fundamental compartilhada por Heidegger e Caeiro, uma intuição responsável por mobilizar, não só por rotas similares como também de diferentes maneiras e em diferentes direções, o percurso poético-pensante de cada qual, o que exigirá de nós a tarefa de reconstituir alguns dos principais traços estruturantes, e, por isso, incontornáveis, dos seus escritos – a orientação elementar deste trabalho consistirá, por conseguinte, em trazer à luz e desdobrar, *paralelamente* em Heidegger e Caeiro, as expressões decisivas dessa intuição fundamental, que se deixa traduzir em duas dimensões simultâneas íntima e indissociavelmente conectadas: uma dimensão negativa, configurada pela crítica da Metafísica e pelo impulso à superação dos pressupostos a ela essenciais, responsáveis

¹ “Eu era um poeta impulsionado pela filosofia, não um filósofo dotado de faculdades poéticas” (PESSOA, *Páginas Íntimas e de Auto-interpretação*, p. 14 ss.).

por dar corpo à tardia modernidade desde onde falam Heidegger e Caeiro, e uma dimensão positiva, “mais originária”, que é, por assim dizer, a inclinação poético-pensante ao *sentido* fundamental disto que chamamos de mundo, o qual se apresenta, em ambos, não como aquela identidade onto-lógica subsunçora, perfeita e incorruptível que caracteriza as noções de princípio, causa e substância para a tradição filosófica dominante no Ocidente, porém como *estância* imanente somente passível de ser experimentada em sua autenticidade a partir da sua *diferença*, em sua *outridade* originária, no *nada* que preserva cada coisa do esgotamento em torno de usos e conceitos empírica ou idealisticamente totalizadores. Para um estudo em paralelo, e, assim, para os eixos nele postos em confronto, o horizonte de pensamento sobre o “Outro” implicará, necessariamente, que não se possa jamais pensar “igual”, muito embora esta interdição se dê em função de se estar a pensar precisamente *o mesmo*, isto é, *o Outro*. Será em torno deste “mesmo”, concentrado, a nosso juízo, nos temas solidários da linguagem, do homem e do sagrado, que buscaremos desdobrar e demarcar os possíveis encontros entre Martin Heidegger e Alberto Caeiro.

A pergunta que conduz soberana todos os meandros do trabalho de Heidegger, da analítica existenciária à questão sobre a técnica moderna e a habitação poético-ontológica do homem, é a pergunta pelo ser, a *Seinsfrage*. Após a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927 – obra responsável por reabilitar a questão sobre o sentido do ser recolocando, através de uma análise hermenêutico-fenomenológica, as condições de possibilidade para a elaboração de uma tal questão –, os trabalhos de Heidegger passam a mirar, de maneira cada vez mais grave, detida e determinante, a questão da linguagem e do caráter histórico da verdade do ser como seu problema nodal. Seu projeto filosófico assenta-se sobre a tentativa de uma repetição do acesso meditativo ao âmbito originário da relação com o ser, âmbito que o pensador nomeará de clareira (*Lichtung*), por entre a qual irrompe, enquanto o mesmo expediente, o acontecimento (*Ereignis*) essencial da verdade do ser – “verdade” já não mais compreendida, aqui, em sua acepção clássica, como a conformidade entre um enunciado e um fato, mas na literalidade do seu sentido grego, a *alétheia*, ou seja, desvelamento, o despertar da ausência aparecendo enquanto uma manifestação, um “fenômeno”. É o ensaio *Sobre a Essência da Verdade*, a propósito, que marca a assim chamada viravolta (*Kehre*) do pensamento de Heidegger: o movimento indica o passo além da compenetração do pensador na orientação inicial que, em *Ser e Tempo*, tornou necessária a pergunta por aquele “si mesmo” que pode fazer a pergunta pelo sentido do ser, ou seja, o ser-o-aí (*Dasein*), aquilo que chamamos de homem; atirado, como sua condição existencial, em uma relação de natureza privilegiada com o ser, na qual o desvelamento ou abertura de um mundo se dá enquanto sentido (*Sinn*), homem e ser

compartilham uma mesma morada originária: a linguagem; habitando a linguagem com o ser, o homem se vê a cada vez convocado a dizer o seu acontecimento, a recolhê-lo na palavra. Sem embargo, o pensamento de Heidegger aponta não somente para a repetição da pergunta pelo sentido originário do ser e do homem mas, sobretudo, para a necessidade de se reconstituir os fundamentos mais arcaicos do plano histórico no qual a *repetição* da pergunta se tornou em primeiro lugar necessária: repetir a pergunta pelo ser significa, afinal, que a pergunta já não é mais feita, e que, por isso, foi ela abandonada, *esquecida*. A história do Ocidente se confunde, assim, para Heidegger, com a história do *esquecimento do ser*, e isso significa: com a história da Metafísica enquanto o “modo de ser” tornado dominante no destino ontológico-histórico dos descendentes longínquos do mito de Platão,² cujo acabamento se dá como a essência da própria modernidade, a era do império da vontade, do fazer e do cálculo da subjetividade humana sobre a terra, principal vetor daquela ordem pautada na disponibilidade total de todas as coisas e no seu esgotamento permanente a partir de uma rede infinita de remissões integralizadas, ou seja, a era da técnica moderna. Reivindicando a poesia de Hölderlin, Heidegger assim desenhará este quadro histórico, esta *época* da verdade do ser:

[...] é a partir da poesia do poeta que esta proximidade do ser é percebida numa linguagem mais radical e nomeada a “pátria” a partir da experiência do esquecimento do ser. Esta palavra é pensada aqui num sentido mais originário, não com acento patriótico, nem nacionalista, mas de acordo com a história do ser. Mas a essência da pátria é, ao mesmo tempo, nomeada com a intenção de pensar a apatridade do homem moderno a partir da história do ser (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 161).

“Esquecimento do ser” é, para Heidegger, a essência daquilo que se convencionou denominar, no vocabulário moderno, de niilismo: “[...] o niilismo precisa ser concebido de maneira mais fundamental como a consequência essencial do abandono do ser” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 136). O “*nihil*” que impera sob o niilismo, contudo, guarda um paradoxo interno, pois ele não é um simples vazio; niilismo aponta para o nada, para o vazio proveniente do esgotamento total de toda experiência e manifestação do ser, da pacificação de toda decisão e da cristalização de toda abertura para o possível, cuja consequência mais imediata figura no desaparecimento de todas as “metas” e na busca incessante pelo preenchimento instantâneo de todas aquelas “frestas” ainda não integralizadas ao regime ordinário em vigência, o fim irretorquível ao qual chegou a Metafísica com a preponderância da soberania humana sobre a terra sob o comando predatório da técnica enquanto pura força do princípio metafísico do fundamento, isto é, o prévio posicionamento de cada coisa como “fundo de reserva” (*Bestand*) subsumível ao infinito remeter-se a algo – em suma, o nada do niilismo apenas se deixa compreender a partir daquele “nada mais resta...” inerente à totalização; o nada

² Cf. *A República*, 415c-d.

do ser, por outro lado, dá-se a pensar precisamente como o “resto” que protege cada coisa, experiência e acontecimento da esterilização completa, o nada sem o qual não seria o des-velar-se do próprio ser.

Problemas de natureza tão delicada teriam escapado aos pensadores e poetas da língua portuguesa? Não à implacável gravidade estético-reflexiva do universo pessoano, cujo palco também se chama era moderna. Questões como a verdade, o si mesmo do homem, a possibilidade de acesso ao real e o mistério da existência ocupam parte maciça dos textos pessoanos; dois fenômenos intrinsecamente conectados – de alcance não somente literário, como também ético e ontológico –, entretanto, parecem delimitar a singularidade da recepção dessas questões, eminentemente filosóficas, pelas insondáveis veredas do universo pessoano, a saber, a heteronímia e o sensacionismo: com a heteronímia, a suprema possibilidade dramática de “outrar-se”, coloca-se em crise a certeza sobre a unidade do sujeito e, portanto, a referência a qualquer composição racional acerca das “condições de possibilidade” e “leis” irrefutáveis da condição humana e do mundo, do *ego* cartesiano ao sujeito transcendental kantiano, das ideias platônicas ao sistema absoluto de Hegel; tal crise se deve ao radical e irrestrito espaço de pluralidade que a heteronímia funda e preserva com a sua criação permanente de “ficções” e segundo o qual a heteronímia mesma pode, em primeiro lugar, se realizar, quer dizer, aquela possibilidade profunda que consiste em “sentir tudo de todas as maneiras”, mote do assim chamado sensacionismo pessoano – é o corolário oferecido por Bernardo Soares, em aforismo intitulado justamente *O Sensacionista*: “Neste crepúsculo das disciplinas, em que as crenças morrem e os cultos se cobrem de pó, as nossas sensações são a única realidade que nos resta. O único escrúpulo que preocupe, a única ciência que satisfaça são os da sensação” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 485). Para o Fernando Pessoa ortônimo e para os heterônimos Ricardo Reis, Álvaro de Campos e o “semi” Bernardo Soares, contudo, o par heteronímia-sensacionismo esbarra ainda nos limites da subjetividade, embora vazia de qualquer substância e plenitude categóricas: plural ao infinito – pois livre de qualquer lei, interna ou externa, que a condicione –, porém somente dentro dos limites disto que se é, *o sujeito... que sente*, ficciona, pensa; o niilismo toca o universo pessoano, destarte, de maneira bastante peculiar: trata-se da catalisação extremada das consequências atreladas à forma da Metafísica moderna da subjetividade, até o ponto em que tudo se dissolve sob o vazio do sujeito levado ao seu termo, compulsivamente multiplicado ao infinito em “modos de ser vazio”, cujo efeito congênito recai sobre a sua insanável separação em relação ao mundo, que lhe aparece então como o grande “mistério” de ser, o inacessibilidade do real. Compulsão à multiplicidade do existir através das sensações, retorno vicioso ao vazio do estar encarcerado em si mesmo e, portanto, do não poder

sequer sentir; é este o resultado paroxístico da economia metafísica do Ocidente, da fratura que a Metafísica instala no mundo, cindido entre o sensível e o suprassensível, a palavra e a coisa, o constituinte e o constituído, o sujeito e o objeto. Ora, mas a dimensão poética do universo pessoano que aqui nos caberá compreender posiciona-se numa rigorosa postura crítica à era moderna e à Metafísica: Alberto Caeiro é o centro do universo pessoano porque nele reside não somente a cura para a doença metafísica do mundo – e, deste modo, a cura para o niilismo –, como também, sobretudo, porque encarna-se em sua poética o horizonte simultâneo de problematização e solução das mais elevadas questões das quais se ocuparam as demais personagens deste universo literário. O pensamento imanente à poesia deste Alberto Caeiro – tantas vezes associado, mediocrementemente, aos vários “-ismos” que constroem a ousadia crítica em tom acusatório ou desesperado por uma segura classificação que a dome, do irracionalismo ao materialismo, do budismo à misticismo – não se confunde com os limites da razão, com a referência à consciência, às figuras transcendentais ou transcendentes, com a lógica ou com o imperativo das explicações causais, pois é um pensar que contesta, com a pungência dócil do poeta, tudo aquilo que vem usurpar o lugar primordial daquilo que Caeiro nomeia, na trilha dos romantismos, de Natureza, mas também de mundo, terra, universo e aldeia. O poeta não “sabe” o que a Natureza é: abre-se para a sua verdade, que nada tem a ver com os “segredos por trás das coisas” inventados pelos filósofos, mas com a pura “superfície” indecifrável de cada coisa enquanto manifestação da sua absoluta diferença. Caeiro concebe a si mesmo como um simples pastor, cuja proximidade com a existência mesma das coisas perfaz não a via da representação, do domínio e da mediação racional, da hegemonia das essências e do mandamento do progresso, porém a via do cuidado atencioso para com o seu rebanho, o rebanho das sensações, que são, ao mesmo tempo, e como *o mesmo*, palavras e coisas, linguagem e mundo. Com efeito, a preocupação de Caeiro consiste num exercício permanente de silenciamento em sua re-união com a manifestação prolífica da Natureza, um silêncio que atravessa a essência dos seus versos. Neste dizer que cala, nada há no “entre” da suposta cisão entre o humano e o mundo: nem segredos, nem essências, nem substâncias, nem significados pétreos, nem evidências lógicas; o que há é, num sentido bastante especial, o nada ele mesmo: por um lado, enquanto aquilo que denuncia a união absolutamente positiva entre o humano e o mundo, implicando, assim, na dissolução completa deste dualismo artificial em uma realidade absolutamente plástica, gerativa, “eternamente nova”, em uma bem entendida indiferença entre todas as coisas como a abolição das economias metafísicas dos seres até então vigentes; por outro lado, trata-se do nada enquanto o próprio sentido das coisas, o nada que coabita o dizer singular, não-antropológico, que cada coisa é na plenitude do seu acontecer. Caeiro aparece, assim, como o

responsável por conduzir a heteronímia e o sensacionismo para fora dos limites da subjetividade: experimenta-os na legítima e mais primordial outridade que anunciam já na medida em que se tornam possíveis, lá onde não existe espaço para nenhum “*a priori*”. O dizer sensacionista do poeta se arremessa no acontecer do mundo e conserva, neste dizer, o caráter extraordinário e não-codificável deste acontecer, onde o caráter “primitivo”, sempre novo e primeiro persevera enquanto o sentido da existência. Nesta senda, afirma Ricardo Reis acerca do Mestre: “[ele é] o grande Libertador, que nos restituiu, cantando, ao nada luminoso que somos” (REIS, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 12).

Para ambos, Heidegger e Caeiro, nem o pensamento nem a poesia estão circunscritos ao território disciplinar da Filosofia e da Estética: escapam, portanto, do tradicional estatuto a eles atribuído enquanto atividades do fazer humano, restando estrangeiros à indexação ora a uma classificação instrumental, na qual se assume o pensamento como o mediador para a verdade e a poesia como a mediadora para o sublime, ora a uma classificação produtiva, na qual se os apreende como “obras”, como artefatos produzidos por um “autor” pensante ou poetizante. O problema da autoria – no limite, a ideia de que um ente autônomo, autárquico e autoreferenciado é a fonte de sentido de si e do mundo ao seu redor – vigora como a própria força motriz da subjetividade moderna; as condições a ela inerentes, no entanto, têm raízes muito mais profundas e antigas, atingindo o cerne mesmo da imposição metafísica de um fundamento subsunçor e identitário para as coisas e experiências singulares. Uma das tarefas que Heidegger acolhe com mais urgência em suas meditações, pois diz respeito a um dos principais elementos do acabamento moderno da Metafísica, concerne justamente à exigência de desantropologizar a referência ao ser, à linguagem e ao pensamento, o que reverbera com força ainda maior nos versos caeirianos e no empenho de radicalização da heteronímia através da necessidade de se desconstituir a referência genitiva à consciência humana, seja ela apreendida em sua unidade ou fragmentariedade, cuja orientação grassa, em diferentes matizes, pela integralidade do universo pessoano. Iniciemos o ensaio destes paralelismos em torno da diferença fundamental da existência, então, perscrutando a presença do problema da autoria na letra de Heidegger e nos interstícios do universo pessoano.

§ *Auctor*: As questões sobre as quais pretendemos meditar e as hipóteses que pretendemos aqui ensaiar dizem respeito a um problema de método. Não um problema que estaria dado como tal na letra de Heidegger e de Pessoa, porém um consistentemente problematizado a partir deles; também não “método” entendido ao modo daquela presunçosa seleção das regras procedimentais de análise retiradas do catálogo da história da filosofia ou da teoria literária,

porém compreendido em seu sentido grego, *methodos*, o caminho que traçamos na medida em que abrimos passagem em meio a nossa travessia pelos textos de Heidegger e de Pessoa. “De” Pessoa, “de” Heidegger – ao atrelar genitivamente o objeto e o predicado a um sujeito, isto é, a um *subjectum* qualquer, já não traímos a nossa proposta, de saída, em função de uma condição estabelecida pela estrutura da língua em que a pergunta é elaborada? Talvez – desconfiança que exige de nós uma atenção ainda mais aguda aos detalhes que aqui estão postos em jogo. Não obstante, se nos é permitido de algum modo conceber a possibilidade de uma outra concepção do pensamento e da poesia que escape ao paradigma da autoria, ela cresce do seio mesmo de onde também irrompeu, há já muito tempo, a possibilidade de uma língua cindida entre sujeito e objeto, autor e obra, arquiteto e edifício, sensível e suprassensível, significante e significado. Esse âmbito mais originário, donde irrompe e onde acontece toda transformação da experiência, é a própria linguagem, essencialmente excessiva em relação às normas “linguísticas” a ela impostas enquanto uma sua estrutura irreduzível. No entanto, quem é este, o autor?

De acordo com Benveniste, “[q]ualifica-se de *auctor*, em todos os domínios, aquele que ‘promove’, que toma uma iniciativa, que é o primeiro a produzir alguma atividade, aquele que funda, que garante, e finalmente o ‘autor’” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 151-152), donde temos também a raiz do termo *auctoritas*, a “autoridade” da qual se investe todo expediente autoral: “Toda palavra pronunciada com a autoridade determina uma mudança no mundo, cria alguma coisa” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 152). Todavia, o sentido da palavra autor, autoria e suas derivações, sem embargo a sua mais próxima raiz latina, guarda ainda relação com o que pode ser um remoto legado grego em nossa língua; temos em vista, aqui, o vocábulo grego *autós*: *tò autós* significa, em sua acepção clássica, aquilo que é idêntico a si, o que subsiste por si mesmo, aquilo que se encontra delimitado no que ele mesmo é, aquilo que se encontrou consigo mesmo, a identidade em oposição à alteridade – *tò autós*, por conseguinte, indica o “si mesmo” daquilo que é.³ Para ser autor naquele sentido latino do *auctor* e da *auctoritas*, ou seja, enquanto aquele que pode efetivamente obrar, agir e fundar, enquanto aquele que é, em sentido mais geral, *aquilo* – o “um” – sem o qual a “obra” não poderia ser, pois que é ele quem *funda e garante* o ser da obra, o autor necessita, antes, já ser aquela instância *idêntica* a partir da qual algo pode ser criado e em relação à qual, em geral, tudo o que é permanece de alguma maneira remetido – em suma, o autor deve ser um “si mesmo” e, enquanto conceito extremado, o “si mesmo” que

³ Cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, p. 145 ss.

é “*auctor*” de si mesmo, causa de si e dos entes por ele sustentados.⁴ Não foi por acaso que Aristóteles encontrou na noção de identidade a base da elaboração daquilo que viria a ficar conhecido como a sua “Metafísica”, o estudo acerca da entidade subjacente a cada ente – o *ser* do ente, o ente enquanto ente. Conforme afirma no *Livro Alfa da Metafísica*, o conhecimento eminentemente filosófico – a *episteme* – consiste em conhecer os entes através das suas causas,⁵ imperativo supremo que encontrará seu mais refinado acabamento nos oito capítulos do *Livro Gamma*; lá, o filósofo se defrontará com a reflexão sobre a causa primeira de todos os entes, ou seja, o seu princípio (*arkhé*). A forma mais precisa de se designar o ente em sua generalidade,

⁴ Intentamos aqui uma articulação sobretudo conceitual entre os termos *autós* e *auctor*, e, portanto, entre as tradições grega e latina; entretanto, Benveniste nos dá razões, ainda que bastante incertas, para desconfiar que haja, mais do que uma interdependência conceitual entre os sentidos da identidade e da autoria, uma familiaridade linguística remota em torno da partícula comum “*au-*”: “Claro está que *auctor* é o nome de agente de *augeo* [...]. A *augeo* correspondem o presente grego *auxáno* [‘aumentar’] e, por outro lado, a forma alternante *weg-*, al. *wachsen* [‘crescer’, ‘aumentar’]” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 150); para Benveniste, no entanto, traduzir *augeo* por “aumentar” “[...] é exato na língua clássica, mas não no início da tradição. Para nós, ‘aumentar’ equivale a ‘acrescer, tornar maior alguma coisa que já existe’” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 151). Muito mais do que simplesmente “aumentar” aquilo que já existe, o modo agente de *augeo* – isto é, a *autoria* – expressa “[...] o ato de produzir fora de seu próprio seio” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 151), ou seja, de modo *não-determinado*, efetivamente como o *princípio*, como a *causa* de alguma coisa. Destarte, embora *augeo* não signifique primariamente o mesmo que o grego *auxáno*, “aumentar”, temos com essa transposição secundária ainda uma pista: a forma *xáino*, donde *-xáno*, significa algo como esticar, tecer estendendo o fio, abrir e sulcar no sentido de espaçar para fazer crescer ou aumentar algo – “aumentar”, disse Benveniste, significa crescer a partir daquilo que já é, ou seja, a partir do “mesmo”, o que habilita traduzir *au-xáno* precisamente como aquilo que se estende, que se expande ou dilata (*xáino*) a partir do que já é e que, portanto, é o que é, “si mesmo” (*au-*). Assim, mesmo que *augeo* indique aquele poder causal que, segundo Lucrécio, pertenceria à dignidade dos deuses – aquilo que caracteriza “[...] ‘todo corpo que faz nascer [*auget*] de si [*ex se*] e alimenta outras coisas’ (V, 322)” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 151) –, estamos ainda diante da condição de que os estatutos da autoria e da identidade, *auctor* e *autós*, se pertencem reciprocamente: não há autoria e tampouco “obra” se o autor mesmo não for uma instância identitária, se o autor mesmo não dispuser de si, ao menos por um átimo, como a “*causa sui*”, como a referência “*ex se*” de algo – “deus”, *aquele que é*. O *autós* grego aparece, destarte, como a condição semântica, interna à Metafísica, inerente à *auctoritas* do *auctor*, “[...] esse dom, reservado a poucos homens, de fazer surgir alguma coisa e – ao pé da letra – de trazer à vida” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 152). Ora, se é possível afirmar, com Heidegger, que a inteira história da Metafísica é a história de uma só onto-teo-logia, então a partícula “*au-*”, aparentemente comum ao grego e ao latim, começa a clarificar mais um pouco o seu sentido, o mesmo sentido que, já no acabamento da Metafísica, com a modernidade, tornará possível a um Kant falar no sujeito racional-transcendental autônomo e autoral, ou seja, aquele que, por si mesmo (“*autós*”), desvinculado das “causas alheias”, legisla sobre si (“*auctor*”). A importância de uma tal questão também se expressa de maneira bastante significativa, na crítica literária, nas reflexões de R. Barthes sobre a proveniência teológica da relação autor-texto: “Uma vez afastado o Autor, a pretensão de ‘decifrar’ um texto se torna totalmente inútil. [...] Por isso mesmo, a literatura (seria melhor passar a dizer a escritura), recusando designar ao texto (e ao mundo como texto) um ‘segredo’, isto é, um sentido último, libera uma atividade a que se poderia chamar contrateológica, propriamente revolucionária; pois a recusa de deter o sentido é finalmente recusar Deus e suas hipóstases, a razão, a ciência, a lei” (BARTHES, *O Rumor da Língua*, p. 63) e, para a modernidade, no limite, a subjetividade do sujeito humano. e, para a modernidade, no limite, a subjetividade do sujeito humano. Morto o autor, morre-se o termo de unificação que confere à obra o caráter de obra, o termo ou “função” que confere à obra um sentido “próprio” a desvelar, pois o autor, dirá Foucault, “[...] exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros” (FOUCAULT, *O que é um autor?*, p. 273). Como experimentar, no entanto, a partir da dissolução da autoria, algo como uma “obra” que não tem sentido próprio, que não guarda nenhuma verdade ou sequer perspectiva forte? Que significará “obra”, a partir daqui?

⁵ Cf. *Metafísica*, 981a ss.; 982a.

aduzirá o estagirita na altura *1003b 19*, é o uno (*én*): deste modo, dizer algo verdadeiro sobre algo é imediatamente dizer aquilo que ele é e, invariavelmente, que ele é exatamente aquilo, o “um” sob um nome. De tudo sobre o que se diz ser, portanto, diz-se ser necessariamente um e, portanto, não-outro. Ora, o princípio subjacente à múltipla possibilidade de ser do ente não demora a ser enunciado; chega, de fato, de modo categórico nos seguintes termos: “é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto [...]; ora, este é o mais firme de todos os princípios” (ARISTÓTELES, *Metafísica - Livros IV e VI*, p. 18 [1005b]).

De tudo aquilo que é, por conseguinte, lhe será inexoravelmente necessário, enquanto condição de possibilidade, o seu próprio *autós*, ou seja, a identidade subjacente ao seu ser isto ou aquilo. Mas o princípio enquanto a identidade ela mesma, em sua mais alta autoreferencialidade e evidência, isto é, enquanto aquela que, sendo, possibilita todo poder-ser, é ele mesmo imóvel, pura identidade, incólume e irremissível *autós*: “Além do mais, necessariamente, é algo que é que muda, pois a mudança se dá a partir de algo em direção a algo. [...] De fato, há algo que sempre move aquilo que é movido, e o primeiro que move é ele próprio imóvel” (ARISTÓTELES, *Metafísica - Livros IV e VI*, p. 34 [1012b]), o “um” supremo, a causa primeira indeterminada que a tudo determina e sustenta. Será nessa mesma trilha e nessa mesma tonalidade que Aristóteles encerrará também o *Livro Lambda*, com a seguinte metonímia “ontológico-política”: “Muitos chefes não é uma coisa boa: que haja um só chefe” (ARISTÓTELES, *Metafísica - Livro XII*, p. 221 [1075b]). Esta brevíssima reconstituição em direção ao estabelecimento do princípio (*arkhé*) e do caráter soberano da identidade (*autós*) foi concebida com a pretensão de nos aproximarmos um pouco mais da estrutura do percurso histórico no qual ainda hoje nos mantemos fincados. O que buscamos mostrar, neste primeiro momento, consiste na hipótese de que a referência ao *autós* e à própria noção de princípio comportaria a proveniência e o paradigma intrínseco do problema da autoria; destarte, no *autós*, em sua expressão no *auctor*, se concentraria aquele fundamento ativo que é condição da criação, da harmonização e da comunicabilidade do edifício simântico ao qual damos o nome de obra. De maneira mais clara: o autor, para sê-lo, necessita ser o “um” que é o início, o fundamento da obra. Não nos causará espanto, a esta altura, a conclusão de que uma crítica da autoria esteja fatalmente enlaçada, por conseguinte, com a crítica da Metafísica, tal como ela é construída nas experimentações poético-pensantes de Heidegger e Caeiro. Mais do que isso: a crítica da autoria, enquanto crítica da normatividade do fundamento, é a crítica da Metafísica.

Ora, estando o pensamento e a poesia (a literatura, em geral) lastreados no paradigma da autoria, toda criação que se dê em seu âmbito resta fatalmente reduzida ao teor identitário

do autor e irremediavelmente dependente da convalidação do “segredo” da sua essência. Neste quadro, a “obra” se transforma numa espécie de eco ou imagem fisiológica do organismo interno do próprio autor, aguardando pela rigorosa análise que será capaz de decifrar a meada entre criador e criação e, por conseguinte, o “legítimo” sentido desta última. No limite, isto que ora chamamos de autor recolhe o seu próprio sentido daquela posição que opera enquanto o primeiro fundamento, a *próte arkhé*, como dirá Heidegger,⁶ a causa primeira de todo possível; tal figura fundacional se espraia por cada época da história ocidental: o *lógos*, a *idea*, a *ousía*, o *ens realissimum*, o sujeito e, por fim, a vontade – cada uma dessas designações recorre, a seu modo, à “autoria” do mundo, o ponto de inflexão onde todas as coisas vão buscar o seu sentido mais profundo. A premência nodal que está em jogo no horizonte essencial da tradição metafísica é exposta por Heidegger nos seguintes termos:

O objeto originário do pensamento [filosófico] mostra-se como a causa originária como a *causa prima*, que corresponde à volta fundamentante à *ultima ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar, com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 196).

Essa é a formulação mais basilar daquilo que Heidegger nomeia *onto-teo-logia*, onde o Deus e o ser remetem-se, ambos, ao expediente primário que concentra em si a necessidade fundamentadora, convalidadora e criadora dos entes; numa só palavra, a autoria se revela, segundo esses termos, enquanto instância divina: o autor é, no limite, o mesmo que Deus, o mesmo que o ser enquanto *ens realissimum* e *causa sui*. Ou, conforme a perspicácia cortante de um Álvaro de Campos: “Deus é um conceito económico. À sua sombra fazem a sua burocracia metafísica os padres das religiões todas” (CAMPOS, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 411 ss.). Que a topografia implicada nesta figura haja variado, desde uma maior distância da terra – a *idea* – até descansar colada ao seu chão – a vontade de poder –, não altera, todavia, a sua permanência estrutural enquanto inexorável modulação de mundo fundada na economia geral da causa enquanto o centro de emanção e enformação da obra, o princípio que funda, garante e vincula aquilo que, na passagem à era moderna, com a dobra do *subjectum* sobre a subjetividade humana, poderíamos designar, com efeito, de sua *imagem*.

Na modernidade, assentada naquelas disposições decisivas estabelecidas pela filosofia de Descartes,⁷ a figura que concentra este carácter referencial supremo da autoria é precisamente

⁶ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 196.

⁷ “Que será, então, verdadeiro? Talvez isto somente: nada é certo. Mas, de onde sei que não há algo diverso de todas as coisas cujo censo acabo de fazer e a respeito de que não haveria a mais mínima ocasião de duvidar? Não há algum Deus, qualquer que seja o nome com que o chame, que tenha posto em mim esses mesmos pensamentos?”

a subjetividade humana, medida histórica que tonaliza o que Heidegger chama de “a época da imagem de mundo”, ou seja, a época do mundo tornado *imagem do homem*, a época em que predomina a referencialidade de todas as coisas ao sujeito da representação (*Vorstellung*), do cálculo (*Berechnung*), da vivência (*Erlebnis*) e da visão de mundo (*Weltanschauung*) – representação, pois todo ente se transforma em objeto apreendido em seu ser somente através da posição e da mediação de uma consciência, não podendo ser o que é e como é sem ela e sem as categorias por ela impostas; cálculo, pois todo ente fica previamente submetido em seu ser ao pôr e dispor das associações, edificações, sínteses, análises e planejamentos da representação; vivência, pois a experiência mesma transforma-se em consumo compulsivo de objetos “vivenciáveis”, reduzindo o mundo a uma enorme reserva de afetações múltiplas para o homem; visão de mundo, enfim, porque o sentido como o qual o mundo se desvela passa a estar lastreado no modo como o sujeito, a partir de si mesmo, apreende o seu entorno ou, por assim dizer, em sua predisposição “ideológica”, se lembrarmos que *idéa*, em Platão, guarda relação com *eîdos*, *eído*, e significa precisamente o ver do aspecto geral em que algo se apresenta, embora, de maneira muito diferente de Platão, o “aspecto” primeiro das coisas tenha lugar, na era moderna, no próprio sujeito.⁸ Por isso, dirá Heidegger, “[...] imagem de mundo não quer dizer uma imagem do mundo, mas o mundo entendido como imagem. O ente em totalidade agora é entendido assim que, primeiramente e apenas é, à medida que é posto pelo homem representante-producente [*vorstellend-herstellenden*]” (HEIDEGGER, *A Época da Imagem do Mundo*, p. 207). Com a Metafísica da subjetividade humana, instala-se propriamente um mundo no qual todas as relações estão previamente moduladas e são fundamentalmente constrangidas pela referência a uma *antropologia*:⁹ a “*ultima ratio*” da pergunta pelo ente em sua totalidade, isto é, por aquilo que deixa um ente ser ente, a pergunta pelo seu ser, torna-se, então, a pergunta pelo homem – não foi isso o que Kant definiu em sua *Lógica Geral* quando consubstanciou as três questões fundamentais da razão (o que posso saber, o que devo fazer, o que me é permitido esperar?)¹⁰ a uma única e mais basilar questão limite, a saber, *que é o homem* (*Was ist der Mensch*)?¹¹ A pergunta pelo ser do ente é, na modernidade, uma questão essencialmente humanista, pois tem na figura humana o seu *subjectum*; tendo a referência de constituição do seu sentido na subjetividade humana, o ente em geral não pode aparecer senão

Por que, na verdade, supô-lo, quando talvez eu mesmo possa ser o seu *autor* [*author*]? Não sou, portanto, eu pelo menos, algo? (DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p. 43, grifo nosso).

⁸ Cf. HEIDEGGER, *A Época da Imagem do Mundo*, p. 204.

⁹ Cf. HEIDEGGER, *A Época da Imagem do Mundo*, p. 210.

¹⁰ Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 639 [A 805].

¹¹ Cf. KANT, *Manual dos cursos de Lógica Geral*, p. 53 [AK25].

enquanto uma imagem do próprio homem e, assim, somente a partir da sua “visada” criadora – autoral e, em certo sentido, “divina”:

O fato de que [...] a expressão visão de mundo [*Weltanschauung*] como nome para a posição [*Stellung*] do homem em meio ao ente se afirme, dá a prova de como o mundo, decididamente, tornou-se imagem, logo que o homem postou sua vida enquanto subjectum na posição preferencial de centro de referência [*Bezugsmitte*]. Isso significa: o ente apenas vale como entitativo (*seiend*) à medida que e enquanto ele é integrado nessa vida e com ela relacionado, isto é, como vivido e tornado em vivência [*Erlebnis*] (HEIDEGGER, *A Época da Imagem do Mundo*, p. 211).

A heteronímia¹² é indiscutivelmente o coração da experiência literária (e filosófica, se houver diferença) por entre a qual se traça o universo pessoano: a maneira como se articula em seu interior é ela mesma, entretanto, por assim dizer, “heteronímica”. Heteronímia significa, em sua forma mais nevrálgica, simples e “intuitiva”, esta possibilidade originária do *outrar-se*, verbo de inestimável alcance e profundidade evocado, ao que parece, uma única vez pelo Fernando Pessoa ortônimo em um dos esboços às suas *Ficções do Interlúdio*, projeto editorial que cumpriria reunir a poesia e prosa dos heterônimos (confessos) Ricardo Reis, Álvaro de Campos e Alberto Caeiro.¹³ Os assim chamados textos de autoanálise dão alguma dimensão sobre o significado do fenômeno heteronímico para o Fernando Pessoa; o mais sistemático desses textos é, sem dúvida, a *Tábua Bibliográfica*:¹⁴

O que Fernando Pessoa escreve pertence a duas categorias de obras, a que poderemos chamar ortónimas e heterónimas. Não se poderá dizer que são anónimas e pseudónimas, porque deveras o não são. A obra pseudónima é do autor em sua pessoa, salvo no nome que assina; a heterónima é do autor fora de sua pessoa, é de uma individualidade completa fabricada por ele, como seriam os dizeres de qualquer personagem de qualquer drama seu. As obras heterónimas de Fernando Pessoa são feitas por, até agora, três nomes de gente – Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos. Estas individualidades devem ser consideradas como distintas da do autor delas. Forma cada uma uma espécie de drama; e todas elas juntas formam outro drama. [...] É um drama em gente, em vez de em actos. (Se estas três individualidades são mais ou menos reais que o próprio Fernando Pessoa – é problema metafísico, que este, ausente do segredo dos Deuses, e ignorando portanto o que seja realidade, nunca poderá resolver.) (PESSOA, *Presença*, p. 250 ss.).

À primeira vista, o paradigma autoral parece alcançar aqui o seu paroxismo: a obra – totalidade de ser daquilo que é “fabricado” – não só provém genitivamente do poder de criação do autor (“a obra pseudônima é *do* autor..., a heterônima é *do* autor...”), enquanto seu princípio e causa próximos, como o próprio autor é alçado ao nível de indeterminação máxima do seu expediente autoral, isto é, lá onde o contato com o simples e mais irredutível ser-autor do autor

¹² A palavra *heteronímia*, assim escrita, não aparece em nenhum texto pessoano: está já amplamente difundida e estabelecida pela fortuna crítica, no entanto, como o conceito fundamental no qual se inserem os heterônimos e o heteronimismo, estas, sim, presentes na letra de Pessoa; Cf. PIZARRO, *Obras Ortónimas y Heterónimas de Fernando Pessoa*, p. 7-8.

¹³ Cf. PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 372.

¹⁴ Para além do fato de ser o mais sistemático, o texto da *Tábua Bibliográfica* é também, conforme J. Pizarro, o primeiro a trazer a distinção entre obras heterônimas e ortónimas; Cf. PIZARRO, *Obras Ortónimas y Heterónimas de Fernando Pessoa*, p. 18.

o desatrela de qualquer categorização que se lhe pudesse ser imposta a título de personalidade, caráter, substância nominal ou natureza, restando a ele como que somente a força produtora da autoria.¹⁵ Ortônima não se refere, deste modo, à obra produzida por uma personalidade interior apreendida em sentido forte, mas a algo como o caráter “dramatúrgico” recorrente, linear (*orthós*), deste que escreve a escrita, ou seja, a sua “máscara” (*persona*, em latim) comum, habitual; heterônima, por conseguinte, será aquela obra produzida pelo mesmo autor subjacente à ortonímia, porém fora do que se chama de sua “pessoa”, quer dizer, colocado em uma posição autoral diversamente configurada, outra (*héteros*) em relação à recorrente – a ficcionalidade tanto do ortônimo quanto dos heterônimos chega a termo com o desenrijecimento exponencial da realidade e a afirmação do “drama”, da ficção como cerne do real: “Desde criança tive a tendência para criar em meu torno um mundo fictício, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. (Não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo. Nestas coisas, como em todas, não devemos ser dogmáticos)” (PESSOA, *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*, p. 199 ss.). Em seu limite, portanto, a autoria é uma pura força de principiar: como *subjectum* da obra, ela está sempre mais atrás em relação àquilo que se lhe pudesse atribuir – neste sentido, a identidade necessária do autor (ou seja, o seu *autós*), enquanto causa, redundante em ser simplesmente este “um”, indeterminado em si e por outrem, a partir do qual se pode criar aquilo que então se lhe atribui, sendo ele mesmo, no entanto, por fim, vazio: vazio, contudo, não como um espaço de esterilidade estática, mas, concomitantemente, como negação de toda determinação totalizante em torno de um só caráter e afirmação da multiplicidade de ser do autor.

¹⁵ Do ponto de vista do Fernando Pessoa ortônimo, o fenômeno literário heteronímico representa sem dúvida um potente artifício de descentralização da noção tradicional de autoria: o “autor real” dos textos (*orthós*) conduz a despersonalização dramática – isto é, literária – de si mesmo na medida em que se apreende, na prosa ou na poesia, como aquela subjetividade, palco do “drama em gente”, na qual se dá e através da qual deflui sua multiplicidade subjetiva de origem – ser múltiplo no texto já significa, ao mesmo tempo, ser múltiplo na fonte da qual o texto provém; de fato, cada personalidade só ganha propriamente uma consistência enunciável a partir das formas assumidas pela plasticidade do próprio texto: “[...] Pessoa não criou personalidades que produziram poemas; Pessoa escreveu poemas que só depois suscitaram personalidades” (GAGLIARDI, *O Problema da Autoria na Teoria Literária*, p. 295). O apagamento dos traços de personalidade na escrita é uma das principais marcas das mobilizações literárias modernas, perpassando criativa e criticamente a letra de figuras como Proust, Mallarmé, Rimbaud e T. S. Eliot, acentua Caio Gagliardi [Cf. GAGLIARDI, *O Problema da Autoria na Teoria Literária*, p. 286-287]; o apagamento da personalidade e o seu par, o descentramento da subjetividade em múltiplas autorias com diferentes “visões de mundo” [Cf. GAGLIARDI, *O Problema da Autoria na Teoria Literária*, p. 295], entretanto, não implica no apagamento da relação autoral mesma mas, antes, acentua a indeterminação do caráter criador autoral ao livrá-lo das categorias delimitadoras de um historicismo, psicologismo ou sociologismo condicionador da personalidade produtora. É por isso que, para Gagliardi, a heteronímia pessoana exigiria uma “noção mais profunda de autoria” [Cf. GAGLIARDI, *O Problema da Autoria na Teoria Literária*, p. 296], ao invés de simplesmente conceber nela a sua superação: essa conclusão é absolutamente acertada – mas somente sob a condição de que se tenha assumido, de saída, a referência à validade da autoria e ao Pessoa “real”, ainda que plural, como ponto de partida (*subjectum*) da heteronímia: leve-se a sério a mestria de Alberto Caieiro no universo pessoano e a compreensão sobre a heteronímia muda completamente de figura.

Mais reveladores e menos sistemáticos do que a *Tábua Bibliográfica* são, para este tema, os fragmentos de autoanálise: “Não sei quem sou, que alma tenho. [...] Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas” (PESSOA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 93 ss.). Assim, a heteronímia do Fernando Pessoa “ele mesmo” – como ademais é o, por exemplo, do sensacionismo de Álvaro de Campos – termina por dizer respeito a um outrar-se que tem a sua proveniência definitiva no caráter de *subjectum* do autor – a “realidade que está em todas e não está em nenhuma...” –, ou seja, naquela introspecção subjetiva, a cada vez anteposta à configuração singular que suporta, que remete todos os predicados possíveis a um único e centralizador *lugar*, o qual, não obstante a sua identidade enquanto este “ponto” distintivo sem conteúdo definido – a identidade que é tão somente a sua própria distinção –, e precisamente por não ser propriamente nada além desta referência em si mesma vazia, é capaz de suportar o múltiplo. É também por este caminho que Pessoa pode se afirmar o “medium” da sua própria falta/capacidade de ser:¹⁶ enquanto ortônimo, isto é, mais ou menos fixado em uma certa figuração individual recorrente daquele anterior vazio subjetivo, ele mesmo se posiciona como a zona de trânsito entre o desembaraçar-se da sua primária subjetividade em relação à dramatização atual, o voltar-se ao seu inerente e mais subjacente poder ser sujeito de múltiplas dramatizações e o direcionar-se para a sua reatualização em um novo drama – destarte, cada sensação e pensamento se apresentam, no limite, como imagem a cada vez reconfigurada de um único e insistente sujeito, como faces de um único princípio de ser, ainda que vazio, razão pela qual Pessoa não hesita em se comparar, em várias ocasiões, com o Deus: “Quanto mais me defino, menos limites tenho. Transbordo Tudo. No fundo sou o mesmo que Deus” (PESSOA, *Pessoa por Conhecer*, p. 325 ss.), “Assim a Deus imito,/Que quando fez o que é/Tirou-lhe o infinito/E a unidade até” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 170), “Deus não tem unidade,/Como a terei eu?” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 166), “A tua alma é um pseudonymo teu/Deus é um pseudonymo teu/Deus é um pseudonymo nosso” (PESSOA *apud* PIZARRO, *Obras Ortónimas y Heterónimas de Fernando Pessoa*, p. 17).

¹⁶ “A cada personalidade mais demorada, que o autor destes livros conseguiu viver dentro de si, ele deu uma índole expressiva, e fez dessa personalidade um autor, com um livro, ou livros, com as ideias, as emoções, e a arte dos quais, ele, o autor real (ou porventura aparente, porque não sabemos o que seja a realidade), nada tem, salvo o ter sido, no escrevê-las, o «medium» de figuras que ele próprio criou. [...] O autor humano destes livros não conhece em si próprio personalidade nenhuma. Quando acaso sente uma personalidade emergir dentro de si, cedo vê que é um ente diferente do que ele é, embora parecido; filho mental, talvez, e com qualidades herdadas, mas as diferenças de ser outrem. Que esta qualidade no escritor seja uma forma da histeria, ou da chamada dissociação da personalidade, o autor destes livros nem o contesta, nem o apoia. De nada lhe serviriam, escravo como é da multiplicidade de si próprio, que concordasse com esta, ou com aquela, teoria, sobre os resultados escritos dessa multiplicidade. Que este processo de fazer arte cause estranheza, não admira; o que admira é que haja coisa alguma que não cause estranheza” (PESSOA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 95 ss.).

Sobre este contorno geral do fenômeno heteronímico pessoano – isto é, *referenciado em Fernando Pessoa “ele mesmo”* – encontra aporte expressiva parcela das interpretações acerca do sentido literário-filosófico fundamental da heteronímia, dentre as quais destacamos, na cena brasileira, em função da sua impecável e incisiva habilidade sintética, a leitura de Benedito Nunes, para o qual a criação dos heterônimos estaria absolutamente assentada em um “sujeito pensante fragmentado”,¹⁷ responsável, sem dúvida, por colocar em xeque a consistência da crença no ego substancial moderno mas, ainda assim, postado como criador soberano e consciente de diferentes “visões de mundo” (os heterônimos)¹⁸ para um único si mesmo sem conteúdo que, “primeiríssima” pessoa de todo enunciado – ou seja, tanto o seu autor quanto o seu ator –, não se esgota em nenhuma delas; para Jerónimo Pizarro, solidário ao quadro assumido por Nunes, a heteronímia consistiria em “[...] um processo consciente, de desdobramento premeditado, [no qual] o autor que inventa autores supostos tem um papel ativo, ainda que na ficção, muitas vezes, diga que tem um papel passivo” (PIZARRO, *Obras Ortónimas y Heterónimas de Fernando Pessoa*, p. 21);¹⁹ por via gêmea encaminham-se algumas daquelas interpretações de eco nietzschiano, nas quais se propugna compreender a heteronímia como uma espécie de “autosuperação” (uma “*Selbstaufhebung*” literária) do sujeito, onde ele viria a desvelar o seu próprio vazio de ser através da potenciação deste vazio em novas configurações subjetivas, isto é, em novos tipos de subjetivação, deixando-se apreender a heteronímia, destarte, nos moldes de um processo intermitente, produtivo e, inevitavelmente, subjetivo de dessubjetivações e ressubjetivações²⁰ – ou mesmo lá onde se pensa a fonte da heteronímia, no lugar da substância una e pensante de Descartes, como uma pluralidade pensante em si mesma dispersa, em si mesma “nada”, atribuindo o vínculo autoral genitivo não a um apenas mas a vários e contíguos sujeitos idênticos a si mesmos.²¹ Todas essas interpretações vão ao fulcro da operação heteronímica pessoana, pois a percebem desde o seu “autor real”, através do qual se pôde exasperar os desdobramentos da posição da subjetividade e conduzi-la ao seu termo: justamente por isso, no entanto, apenas compreendem a heteronímia pela metade. Compreendê-la em toda a sua extensão implica em compreendê-la em consonância com a *orientação fundamental do universo pessoano*, a saber, a partir da poética, que comporta todo um pensamento, daquele que é considerado o Mestre – isto é, o

¹⁷ Cf. NUNES, *O Dorso do Tigre*, p. 210.

¹⁸ Cf. NUNES, *O Dorso do Tigre*, p. 212.

¹⁹ A tradução a partir do espanhol é nossa.

²⁰ Cf. GIACÓIA JR., “*Única é a posição do homem na linguagem*”, p. 188-189 ss.

²¹ Cf. CONSTÂNCIO, *Pessoa e Nietzsche: sobre “não ser nada”*, p. 164.

guia, o horizonte, o condutor – dos heterônimos *e* do próprio ortônimo: Alberto Caeiro.²² A outridade de origem que a heteronímia delata (*e*, com ela, o sensacionismo de estirpe caeiriana), sem a qual mesmo o multiplicar-se em individualidades distintas a partir do anteposicionamento de um autor jamais seria possível, é levada ao *seu* paroxismo apenas através da poética caeiriana, lá onde o último resquício de segurança da subjetividade humana e de qualquer outro *subjectum* da Metafísica jaz absolutamente diluído no originário ser-outro do *mundo* – ser radicalmente outro não pode encontrar limites sequer em torno de um sujeito vazio: em Caeiro, o lugar do verbo outrar não é, assim, o sujeito vazio e potente, mas a profusão radicalmente difusa e movente do mundo; a heteronímia, pensada em sua radicalidade, implica, deste modo, na impossibilitação congênita do paradigma autoral – da Metafísica em sua estrutura mais bruta –, independentemente do caráter do qual disponha este “autor”:

A um mundo demasiado civilizado, ele [Caeiro] traz a Natureza Absoluta de volta. A um mundo imerso em humanitarismos, nos problemas dos trabalhadores, nas sociedades éticas, nos movimentos sociais, ele traz um absoluto desprezo pelo destino e pela vida do homem, que, embora possa considerar-se excessivo, é pelo menos natural para ele e um magnífico correctivo. Wordsworth opôs o homem natural ao homem artificial; “o homem natural” é para Caeiro tão artificial quanto tudo o resto, excepto a Natureza. A nossa primeira impressão de Caeiro é de que toda a gente sabe o que ele nos diz e que, portanto, não há necessidade nenhuma de o dizer. Mas é a velha história do ovo de Colombo. Se toda a gente o sabe, porque é que ninguém o disse? Se não é necessário dizê-lo, mas verdadeiro, porque disseram todos os poetas o contrário? (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 281).

O “ovo de Colombo” da poesia-pensante de Caeiro concentra-se no seguinte: “[...] o único sentido oculto das coisas/É elas não terem sentido oculto nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 65); o poeta se coloca, deste modo, na contramão do mais arcaico direcionamento responsável por comandar a edificação do Ocidente em todos os seus desdobramentos, aquele imperativo que vem nos acompanhando e constringendo desde Hesíodo: *ex arkhés – ao fundamento*: ordem medular da civilização grega, ordem medular da Metafísica. Na poesia caeiriana, desprender-se do entalhamento representacional metafísico – donde se desdobram todos os humanismos, filosofias, epistemologias e éticas “doentes” – é uma tarefa que só se torna possível, no entanto, no seio da própria linguagem, e isso significa: ter de reaprender a pensar a ausência de fundamento do mundo *enquanto* a *sua* linguagem mais própria; assim canta o poeta nos famosos versos do poema XXIV de *O Guardador de Rebanhos*: “O que nós vemos das cousas são as cousas./Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra? [...] /Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!),/Isso exige um estudo

²² “Assim, operando sobre Reis, que ainda não havia escripto alguma cousa, fez nascer nelle uma fôrma propria e uma pessoa esthetica. Assim, operando sobre Campos, o alargou dentro de si, como se lhe quebrasse diques. Assim, operando sobre mim mesmo, me livrou de sombras e farrapos, me deu mais inspiração á inspiração e mais alma á alma. Depois d’isto, assim prodigiosamente conseguido, quem perguntará se Caeiro existiu? Centro não só da minha alma, mas da alma do velho mundo ressurecto” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 371).

profundo,/Uma aprendizagem de desaprender” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 49). É no outrar-se implicado no des-aprender os termos de subsunção vigentes que se experimenta a verdade inoculta, porém não disponível, do livre âmbito da Natureza; “livre”, desprendido, significam: não estar em dívida com o caráter fiador de nenhum sentido oculto, de nenhuma essência geral ou particular, não dever a sua existência a nenhum princípio. A linguagem se emancipa, portanto, da relação normativa entre significante e significado, replicante linguístico do vínculo estrutural entre o fundamento e o fundado: o que se diz das coisas não aponta para nada mais do que aquele originário e imediato dizer que *são* as coisas; livre da fratura instalada pela Metafísica entre o fundo sustentador identitário e as particularidades por ele garantidas, livre da prestação de contas entre a singularidade das coisas e o “segredo” ao qual elas deveriam a sua existência, livre, por conseguinte, da necessidade de transcender em direção ao fundamento, a linguagem do mundo – a linguagem que o mundo é – corresponde àquilo que Caeiro chamou de *eterna inocência*: “Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,/Mas porque a amo, e amo-a por isso [...]/Amar é a eterna inocência,/E a única inocência é não pensar...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 19). A linguagem da eterna inocência se manifestaria, ao que parece, naquela linguagem que a *criança eterna* do poema VIII d’*O Guardador de Rebanhos* nos ensina novamente a conceber: a rica anarquia da criança torna-se então ela mesma “mestra” da existência – uma anarquia que não é apenas o “não” consciente ao autoritarismo de toda normatividade mas, muito antes, o “não” inocente daquela desobediência espontânea da criança, do seu originário pertencimento à profusão de sentidos do outro que mora em si.²³ No contato com a pedra e a flor e a montanha, o que a criança experimenta não é uma classificação estanque e nominal ou a unidade de um organismo geral submetido a regras naturais, porém a *diferença* do acontecimento cintilante que se abre com a potência do seu brincar:

Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava.

Ele é o humano que é natural,

²³ Em seu ensaio, Burghard Baltrusch acentua a presença de um anarquismo socio-político no texto pessoano, especialmente aquele que se vê em *O Banqueiro Anarquista*. Não obstante, o comentador ainda nos chama a atenção para um outro dimensionamento possível da anarquia no universo literário pessoano, precisamente aquele que se manifestará enquanto heteronímia: “[...] o anarquismo talvez tenha para o conjunto da obra pessoano ainda outro valor intrínseco e mais alegórico. A construção heteronímica que Pessoa iniciou assenta em boa parte na ideia de que, perante a impossibilidade de definir ou de se aproximar do real, o sonho acaba por ser o único mundo possível. [...] A heteronímia como discurso estético e até holístico implica a abolição daquilo que supomos seres as atitudes ‘naturais’ (e com elas as ‘ficções sociais’) em relação a uma realidade inalcançável em termos de objectivação (BALTRUSCH, *Anarquia e Heteronímia em Fernando Pessoa*, p. 276). Que dizer, porém, se esta anarquia vier a se mostrar como a própria “constituição íntima” paradoxal da realidade e revelar que não há, de fato, “nada que compreender”? Que dizer se, na radicalização da heteronímia na poética caeiriana, a anarquia vier a se mostrar como a inviabilização do próprio sujeito, de qualquer coisa a que se possa remeter?

Ele é o divino que sorri e que brinca.

[...]

E a criança tão humana que é divina

É esta minha quotidiana vida de poeta,

E é porque ele anda comigo que eu sou poeta sempre,

E que o meu mínimo olhar

Me enche de sensação,

E o mais pequeno som, seja do que for,

Parece falar comigo.²⁴

A criança é, portanto, o próprio modo de estar do poeta, a *linguagem* do poeta, que não pode ser outra coisa, para Caetano – este que está a reaprender a ser todo “só o seu exterior” –, senão a linguagem mais próprio do mundo. No revés do arquétipo do adulto, criatura séria das ciências e das classificações, do cálculo, do discurso e da lógica formal, da dominação dos objetos com vistas a fins e dos princípios éticos e universais, a criança desvela um mundo luminoso e indômito, excessivo em sua simplicidade, simples demais para caber em qualquer grandiloquência metafísica e rico demais para ceder à aridez dos seus desígnios.²⁵ Seria essa potência anárquica do brincar da criança eterna, o divino que desceu de volta à terra e caminha pelas veredas junto ao poeta, a maneira mais autêntica de se conceber o acontecimento mesmo do mundo na poética caetana, o acontecimento disto que, com o cuidado da “desaprendizagem”, poderíamos chamar de *ser*? Pois nos parece que, para Caetano, é precisamente um outro e especial sentido do mistério e do sagrado, conservados nesta linguagem infantil, que o convoca a dizer: “Sinto-me nascido a cada momento/Para a eterna novidade do mundo...” (CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 19). Se é novidade, não é idêntica; mas se é eterna, então não é nova no sentido de algo antes que não era e, num trânsito dialético, veio então a ser. O arcabouço gramatical da nossa língua e a estrutura dos seus enunciados, capilaridades decisivas e mais vigilantes da Metafísica, mal deixam conceber-se o sentido para o qual nos encaminha a poética caetana; parte da tarefa, portanto, consistirá em retorcer e extraviar a sintaxe e a semântica metafísicas a fim de torná-las hábeis a dizer algo

²⁴ CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 30-31.

²⁵ Não foi Platão quem enfatizou, já no início da edificação do Ocidente, a absolutamente decisiva determinação acerca da necessidade de se interpor um princípio para o controle do seu alvo predileto, a criança? “E, quanto às crianças [*paídon*], a diretiva [*arkhé*] é não deixá-las em liberdade, até o momento em que tivermos estabelecido, dentro delas, uma constituição [*politeían*] como fizemos para a cidade e, cultivando o que elas têm de melhor com o que temos de melhor dentro de nós, tivermos instalado dentro delas um guardião e chefe semelhante a nós para substituir-nos, e só depois as deixaremos livres” (PLATÃO, *A República*, p. 377 [590e ss.]). Que há na criança que faça urgir um imperativo tão grave e ameaçador para a Metafísica? Que é a Metafísica, compreendida a partir deste estranho modo de ser da criança?

totalmente outro em relação ao que normal e normativamente dizem, isto é, em impregnar de *heteronimização* o domínio quase absoluto da Metafísica sobre o isto que chamamos de mundo.

A pergunta sobre como se tornou possível um tal regime de coisas – questionado não a partir dos seus próprios pressupostos, assumidos então como “condição de possibilidade”, mas a partir da detida meditação sobre a sua *possibilização* mesma, “anterior” ao seu estabelecer-se enquanto condição prévia de todo poder ser – corresponde à pergunta axial responsável por conduzir a integralidade do pensamento histórico-ontológico de Heidegger, a saber, a pergunta que ele nomeará, nas suas *Contribuições à Filosofia*, de questão fundamental (*Grundfrage*) do pensamento: não a pergunta diretriz (*Leitfrage*) da Metafísica, orientada pelo ser do ente enquanto o fundamento primeiro ou a causa suprema dos seres particulares sustentados pelo “é” total, mas a pergunta pelo mais abissal, pelo que está ainda mais “abaixo” e, assim, de certo modo “fora” do próprio fundamento metafísico, ou seja, a pergunta pelo ser em sua excedência originária em relação ao aparato ontoteológico metafísico. Com o “passo-atrás” (*Schritt zurück*) realizado no seio da história da Metafísica, torna-se agora ao menos concebível aquilo que a Metafísica jamais pôde pensar, a saber: o ser não enquanto identidade, porém como a mais originária diferença (*Unterschied*); a liberdade não como fundamento do agir e reintegração à identidade do “si mesmo”, liberto do que “não se é”, mas como um mais originário *ser* livre, como a ausência de fundamento (*Ab-grund*) imanente ao acontecimento do ser; a verdade não como teste de adequação ou segredo essencial, pleno de sua própria substância, escondido em meio à contingência aparente, mas como inesgotabilidade frutífera de um conflito (*alétheia*) que deixa, ao mesmo tempo, brilhar e ocultar; a linguagem, por fim, não mais como o *Verbum* divino criador ou a propriedade instrumental do homem fundada na lógica, porém como o âmbito no qual tudo o que acontece se possibilita em sua manifestação. Pois:

A metafísica corresponde ao ser enquanto *lógos* e é conforme isto, em sua característica principal, em toda parte lógica, mas lógica que pensa o ser do ente e, de acordo com isto, a lógica, determinada pelo diferente da diferença: onto-teo-lógica. Na medida em que a metafísica pensa o ente supremo enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença. O diferente mostra-se como o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 200).

O diferente da diferença é a expressão máxima do caráter onto-teo-lógico da história ocidental: representa a referência inquestionada ao caráter de fundamento da entidade suprema (teo-lógica) e mais geral (onto-lógica) e pensa, portanto, através de uma operação lógica e, assim, como que “por acréscimo”, o ser diferente do fundamento em relação ao fundado, do ser supremo e geral em relação ao ente particular e contingente, porém não pensa a diferença mesma “entre” eles – sem embargo, “[j]á encontramos sempre ente e ser em sua diferença lá

para onde deveríamos levar a diferença como o suposto acréscimo. [...] [D]e onde surge o ‘entre’ no qual a diferença deve, por assim dizer, ser inserida?” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 197). A diferença enquanto diferença (*Differenz*), por seu turno, fala precisamente deste “entre-corte” (*Unter-schied*) entre ser e ente, lá onde ser e ente encontram-se no plano do simultâneo, porém não identificável, e diverso, porém não cotejável e hierarquizável, acontecimento do desvelamento ocultante (*a-létheia*), lá onde o oculto se demora em cada “apresentação”, lá onde dura o manifestar-se em seu “enquanto”, isto é, no seio mesmo da luta entre o seu ser e o seu não ser; portanto, não mais o ser “do” ente, a entidade, mas o simples *ser ente*,²⁶ no sentido de que o ser, originariamente compreendido, não se deixa experimentar como o fundamento ou a causa do ente, porém como aquele (“*Es...*”) que já sempre se desvela *como* ente, não mais entendido, por sua vez, do ponto de vista metafísico, como o subjacente meramente presente e ao alcance da representação, mas enquanto o *modo* como o *ser mesmo* a cada vez vem à luz – diferença é a vibração incontida no seio da clareira, é o não poder esgotar-se deste “fundo de nada” nos modos como ele se dá, é o que protege cada coisa, no limite, do seu decaimento no ordinário e na indiferença da prévia disponibilidade, é a dissolução anteposta de toda medida totalizadora. A dificuldade que enfrentamos na tentativa de conceber essa experiência – uma experiência, sobretudo, não autoral –, entretanto:

[...] está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 202).

Compreender a linguagem como o “[...] advento iluminador-velador do próprio ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 156), como sugere Heidegger, significa que é tão somente no âmbito da inesgotabilidade, abissalidade e diferença do ser que o homem, enquanto o *Da-sein*, experimenta a sua própria relação com o dizer – o esquecimento ou abandono dessa proveniência é já ela mesma, portanto, o esquecimento do próprio ser. A primazia do ente sobre o ser na história da Metafísica – o desvelar definidor que vela definitivamente para o mais originário – diz respeito, portanto, a uma questão que precisa ser pensada no mesmo âmbito a partir do qual esse esquecimento é em primeiro lugar tornado possível, a saber, a partir da própria linguagem. À repetição da pergunta pelo ser não só é inerente a pergunta pela linguagem: a repetição da pergunta pelo ser é a repetição da pergunta pela essência da linguagem:

A decomposição da linguagem, atualmente tão falada e isto bastante tarde, não é, contudo, a razão, mas já uma consequência do fato de que a linguagem, sob o domínio

²⁶ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 198.

da metafísica moderna da subjetividade, se extravai, quase invencivelmente, de seu elemento. A linguagem recusa-nos ainda sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao contrário, a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente (HEIDEGGER, *Sobre o "Humanismo"*, p. 152).

A possibilidade de despetrificar a totalização ôntica sobre o ser pulsaria então naquilo que escapa, excede e resta do desvelamento completo instaurado e intentado pela Metafísica: o *mistério*, o “nada” impronunciável protegido de toda afirmação e desdobramento de princípio; o mistério guarda e movimenta aquela vibração (*schwingen*)²⁷ na qual, enquanto essência simultaneamente veladora e desveladora da linguagem, o ser mesmo a cada vez se dá na medida em que mantém o seu desvelamento enquanto um desvelar-se verbal, jogo de revelação com o mistério: a imanência do mistério, o “não” de toda “luz” do fundamento, pertence, assim, ao sentido mais originário do próprio ser, não aparecendo como um mero atributo através do qual seria possível traduzir a sua fundamentalidade nos limites da proposição:

Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações. [...] Nestes projetos e cálculos o homem se fixa munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 142).

Meditar sobre o “fundamento” das medidas significa, entretanto, transgredir o caráter mesmo de medida da medida – isto é, o caráter e a posição de fundamento daquilo que se oferece como fundamento – no passo em que se silencia para dar ouvidos àquela abissalidade a partir da qual e na qual a medida pode vir a se instalar como medida, ou seja, o âmbito des-medida, o âmbito da ausência da fundamento. Sem jamais esgotar-se na luz estéril das verdades absolutas e evidentes, estaria reservada para esta meditação aberta sobre a abissalidade do fundamento a abertura para o âmbito daquela clareira na qual o mais autêntico dizer soa na potência do silêncio, na escuta do não-fundamento (*an-arquia*), no abrir-se para o chamado desvelador do sempre mesmo e extra-ordinário mistério inefável, para uma “eterna novidade” repetindo-se sempre na incessante brincadeira da linguagem. Afinal, recorda Heidegger em sua evocação do verso de Heráclito: “Destino do ser, isso é uma criança, brincando, brincando ao tabuleiro; uma criança e o reino – isto é a *arkhé* o fundar governante instituinte, o ser ao ente. O destino do ser: uma criança, que brinca” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 163).²⁸

A realização do *Rückgang* de Heidegger e da *aprendizagem de desaprender* de Caeiro em direção a esta “anarquia originária” da existência não tem, por fim, outra consequência

²⁷ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 185.

²⁸ Tradução ligeiramente modificada.

senão esta: a desautorização da autoria, e, por conseguinte, de toda Metafísica. Ainda está por vir, contudo, uma poesia, pensamento ou experiência de qualquer natureza através da qual repercute o pleno sentido de um mundo, por assim dizer, “não autoral”; as palavras de Heidegger e de Caeiro representam, a nosso juízo, passos devotos nessa direção.

PRIMEIRA PARTE – HOMINIZAÇÃO/DESOMINIZAÇÃO

Assim [Deus] constrói a nossa natureza como alguma coisa adaptada ao exercício da realeza. Pela superioridade que vem da alma, pela forma mesma do corpo, ele dispõe as coisas de tal sorte que o homem seja apto ao poder régio. De fato, esta característica régia que o eleva acima das condições privadas, a alma espontaneamente o manifesta, por sua autonomia e sua independência e pelo fato de que, em sua conduta, ela é soberana de seu próprio querer. E de quem outro é isto senão do rei? [...] Assim também a natureza humana, criada para o governo das outras [criaturas], por causa de sua semelhança com o rei Universal, foi feita como uma imagem viva que participa no arquétipo pela dignidade e pelo nome.

Gregório de Nissa, “A Criação do Homem”

Isso que a gente chama de capitalismo, na Idade Moderna, já existia no coração dessas pessoas, porque o mito de origem dos brancos é um mito de dominação da Terra. O deus deles mandou eles dominarem a Terra. Então eles são obedientes, só estão fazendo o que foi mandado.

Ailton Krenak, “Entrevista – O tradutor do pensamento mágico”

Capítulo 1 – Heidegger e o Homem.

1.1. *Dasein*.

A pergunta heideggeriana pela essência do homem coloca-se desde o início e predispostamente a serviço da pergunta pela verdade do ser.²⁹ Assim, a formulação da pergunta por *quem* é o homem e qual é o seu *lugar* de direito junto ao ser já deve ter em vista, como algo que diz respeito à sua constituição mais íntima, o seu pertencimento fundamental àquela referência mais originária, pré-enunciativa e pré-lógica que é o próprio ser, na qual o homem mesmo de algum modo já sempre se movimenta, de acordo com a qual ele de algum modo sempre assume orientações e a qual não cessa de interpelá-lo em cada uma das suas decisões ou, inclusive, na ausência delas, sob a posse da “consciência” acerca desse pertencimento enquanto (*als*) tal ou, inclusive, em meio a sua tácita ignorância. Entretanto, a própria pergunta pela verdade do ser tem o seu lugar e sentido de existir assentados sobre um determinado ponto de partida e, portanto, sobre um certo entendimento prévio do que significa o ser na medida em que se manifesta precisamente enquanto *este* ponto de partida; em razão disso, está ela mesma previamente tonalizada por um modo de ser determinado daquilo mesmo sobre o que pergunta, a saber, o próprio ser – esse modo de ser segundo o qual o ser mesmo se dá à pergunta é anunciado na primeiríssima sentença de *Ser e Tempo* (1927): “Essa pergunta está hoje esquecida [...]. Aquilo que de modo fragmentário e numa primeira investida foi um dia arrancado dos fenômenos pelo supremo esforço do pensamento de há muito se trivializou” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 33). Com efeito, Heidegger pensará a história dessa

²⁹ O *Dasein*, este ser que, como veremos, responde de saída à questão sobre a essência do homem e cujo modo de ser justifica o seu privilégio em relação a todos os outros entes no que concerne ao acesso ao ser ele mesmo, é inserido nas reflexões de *Ser e Tempo* precisamente como um elemento fundamental que constitui a condição de possibilidade da estrutura formal (*formale Struktur*) da pergunta enquanto tal, ou seja, da possibilidade mesma do perguntar. O esquecimento do ser, anunciado logo na primeira linha do tratado de 1927, impõe não a apressada necessidade de se fornecer uma resposta à questão do ser (*Seinsfrage*) – pedra de toque absoluta do pensamento de Heidegger – mas, muito antes, coloca a urgência de se refazer a pergunta e de se repensar o que nela é essencial; portanto, é salutar admitir que “[...] à pergunta pelo ser não falta unicamente uma *resposta*, mas que até a própria pergunta é obscura e não tem uma direção. Por isso, repetir a questão-do-ser significa elaborar de modo suficiente e de uma vez por todas o que é preciso para *fazer* a pergunta” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 39). Se o ser ele mesmo é aquilo de que se pergunta (*Gefragte*) na questão fundamental do ser [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 43], o *Dasein*, ou, antes, o homem em seu *Da-sein*, em seu essencial ser-o-aí, será aquele cujo modo de ser permitirá a interposição da pergunta: o *Dasein* é o perguntante (*Frager*), aquele que pode fazer a pergunta – “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 47). Toda a analítica do *Dasein*, para a qual a parte publicada de *Ser e Tempo* foi especialmente dedicada em sua integralidade, serve à reflexão sobre as condições de possibilidade da repetição da pergunta pelo ser na medida em que a assume como o seu horizonte fundamental – a pergunta pelo ser do homem (*Dasein*) está, do começo ao fim dos caminhos de pensamento de Heidegger, a serviço da pergunta pelo ser ele mesmo.

trivialização da pergunta pelo ser a partir da assunção do caráter de “evidência” (*Selbstverständlichkeit*) das respostas a ela conferidas, ou seja, a partir da inquestionabilidade do modo de ser daquilo que a cada vez se apresenta como “sendo” o ser; logo na *Introdução de Ser e Tempo*, no §1, são elencados os assim chamados “preconceitos” (*Vorurteile*) responsáveis por asfixiar a pergunta pelo sentido do ser³⁰ em nome de uma sua suposta obviedade, todos eles provenientes, de alguma maneira, das determinações decisivas da história da metafísica – são eles três, conforme Heidegger: a pré-determinação, admitida por antecipação como sendo válida por si mesma, de que o ser seria o conceito mais universal (*der allgemeinste Begriff*),³¹ de acordo com a qual o ser transcenderia o âmbito das determinações contingenciais do ente no mesmo passo em que as tornaria possíveis e as sustentaria enquanto determinações, ainda que particulares, a pré-determinação de que o ser seria o conceito indefinível (*der undefinierbare Begriff*)³² por excelência, dado que a sua peculiar universalidade necessariamente transcenderia e tornaria supérflua e inadequada qualquer determinação ôntica que se lhe pudesse atribuir a fim de decifrar-lhe o sentido a partir do instrumental contingente do qual se dispõe, e a pré-determinação, por fim, de que o ser seria o único conceito evidente (*der selbstverständliche Begriff*),³³ ou seja, autossuficiente, autofundamentado e autoexplicativo, aquele que já estaria sempre pressuposto como o fundamento primeiro e válido por si mesmo de toda possibilidade de ser. Os três preconceitos constituem, no fim das contas, uma mesma malha significativa: ser o “mais universal” já significa ser também aquele que não comporta nenhuma medida para além de si mesmo à qual se subordine ontologicamente, o que também já significa ser aquele que transcende a possibilidade de ser determinado por algum ente na medida em que é ele mesmo, enquanto ser do ente, o determinante máximo de todo ente possível. Cada um desses “atributos”, por assim dizer, disto que Heidegger chama de compreensão trivializada do ser traz consigo, com efeito, este sentido do “ser primeiro”, “fundamental”, “originário” em relação aos outros entes que, por sua vez, e colocado de maneira bastante geral, seriam dele “derivados”, “secundários” do ponto de vista ontológico – tal compreensão desse caráter mais originário e prévio do ser, contudo, não foi mais do que meramente tomada por certa (“*take for granted*”)

³⁰ Guardadas as importantes diferenças entre a analítica existenciária de *Ser e Tempo* e o pensamento da assim chamada viravolta (*Kehre*) no trabalho de Heidegger, diferenças que, segundo nosso juízo, concernem muito mais a uma mudança de perspectiva e de focalização de determinadas questões do que propriamente a uma mudança inconciliável de posição, utilizaremos aqui indistintamente, sem embargo, os termos “sentido do ser” e “verdade do ser” como acenos (*Winke*) de um mesmíssimo acontecimento (*Ereignis*), o acontecimento simultânea e originariamente desvelador e velador do ser, aquele que, desvelando-se, se mostra como o sentido de um determinado horizonte de compreensão do ser (*Seinsverständnis*), conforme indicação do próprio autor na *Introdução de 1949 à preleção Que é metafísica?* (1929); Cf. HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 61.

³¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 35.

³² Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 37.

³³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 39.

nas tradições que vieram a suceder o seu estabelecimento pensante na época da filosofia grega clássica, especificamente nos textos de Platão e Aristóteles,³⁴ deixando-se atirar, assim, no esquecimento do vulgar, daquilo que é “de conhecimento público”, e submetendo-se à deterioração do brilho inicial da sua originalidade, que um dia a tornou a questão (*Sache*)³⁵ mais digna de ser questionada:

Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de conhecimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente reside *a priori* um enigma. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser [*Seinsverständnis*] e que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 39).

Nos movimentamos, destarte, sob a condução de um ponto de partida ou, o que é o mesmo, a partir de um entendimento prévio do ser que diz respeito precisamente à ausência de questionamento acerca de seu sentido mais próprio, abandonado que está ao esquema ontológico geral entregue pela tradição e tomado a cada vez por certo, como que “inconscientemente”, em sua normatividade inquestionável, autofundamentada e válida por si mesma. Assumindo esse ponto de partida de maneira inquestionada e deixando que ele se converta indiscriminadamente, desta forma, em uma norma totalizante para todas as coisas, tanto mais dominante em seu poder de modulação quanto mais passa como um mero pressuposto impensado, ou seja, quanto mais permanece inquestionado *enquanto* o ponto de partida que é, cresce ao mesmo tempo em ritmo proporcional a circulação viciosa em torno do ente apenas circunscrito a si mesmo, de modo a limitar o acesso ao “ser” às infinitas e sedutoras possibilidades de associação e disjunção, soma, divisão, progressão e previsão entre os entes, para as quais a afirmação fundamental de que “o ente enquanto tal antes de tudo é”, sem a qual não seriam sequer possíveis neste seu modo de ser, acaba ajuizada como um truísmo tautológico que não levaria a lugar algum;³⁶ assim, dirá Heidegger, o “esquecimento do ser manifesta-se

³⁴ Embora o debate de Heidegger com a tradição se estenda pelos seus cerca de dois mil e quinhentos anos de história, alcançando as discussões travadas desde os assim chamados pré-socráticos a Nietzsche, às filosofias da vida e à nascente antropologia filosófica, é contudo em torno de Platão e de Aristóteles que a discussão sobre o *princípio* da Metafísica e do Ocidente, ou seja, sobre a orientação mais radical da nossa história até aqui, será mobilizada. Conforme Günter Figal, “a repetição da pergunta sobre o ser é equivalente à tentativa de alcançar por si mesmo uma vez mais um novo filosofar, não afetado pelos atrelamentos e perspectivas habituais. Isso só é possível uma vez mais, como Heidegger pensa, em uma discussão com as manifestações do começo da filosofia nos textos platônicos e aristotélicos. Para Heidegger, esses textos não documentam apenas o começo do filosofar, mas já estabelecem também as perspectivas para aquele filosofar do qual elas perfazem o começo” (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 37, grifo nosso). A filosofia platônico-aristotélica não é, pois, o começo da filosofia e do Ocidente apenas em sentido “datificado” mas, sobretudo, enquanto *ar-khé*, enquanto *An-fang*, enquanto o que mantém o percurso junto a si como condutora principal, enquanto o que permanece orientando os caminhos sustentados por seus pressupostos.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 259.

³⁶ A este modo de proceder em relação ao ente e, indiretamente e de maneira não pensante, em relação ao ser, Heidegger dá o nome de cálculo (*Rechnen*), sobre o qual traçaremos alguns comentários mais adiante; Cf. HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 49-50.

indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente. E como nisto não pode evitar de ter o ser na representação, também o ser é explicado apenas como o ‘mais geral’ [...]” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 162). O “ser” é então compreendido a partir do ente: seu “conceito” é extraído do ente e elaborado como a sua forma mais geral, enquanto aquilo que é comum a todo ente na mesma medida em que já o transcende em suas particularidades ou contingências, a saber, enquanto “aquilo que é” simplesmente em sentido geral – deste modo, “[...] ‘o ser’, desde a Antiguidade, situa-se em lugar ‘do ente’, e vice-versa, este em lugar daquele; ambos acossados numa estranha e não pensada confusão [Verwechslung]” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 162). A história do esquecimento do ser, anunciada já na primeira sentença de *Ser e Tempo*, é precisamente a história dessa “confusão” entre ser e ente; mas onde repousaria a proveniência, já sempre ao mesmo tempo também “adveniência”, de uma tal confusão senão no seio da própria tradição filosófica, senão na constituição persistente da Metafísica enquanto “verdade sobre o ente”?³⁷ – “A metafísica é a história desta verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 47). A Metafísica se configura, por conseguinte, como a história do esquecimento (*Vergessenheit*) e do abandono (*Verlassenheit*) da *diferença ontológica* que vibra no terminação “ser do ente” (*Sein des Seienden*) ao sedimentar conceitualmente a verdade sobre o ser a partir do modo como o ente em geral se lhe aparece, isto é, a partir da entidade do ente (*Seiendheit des Seienden*), a partir daquilo que previamente concede a um ente determinado a possibilidade de ser chamado em geral de *ente*, sem voltar os olhos, entretanto, para a verdade do ser ele mesmo, ou seja, para aquilo que possibilita antes de tudo algo assim como a *entidade* do ente, e isso não em razão de um despreparo, de uma deficiência estrutural, por “falta de vontade” ou por negligência, mas, antes, em razão da sua própria “maneira de pensar”, do modo de ser segundo o qual a Metafísica pode ser aquilo que ela é tal *como é* – em suma, a “Metafísica realmente representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença [Unterschied] de ambos [...]. Por isso ela também jamais questiona como a essência do homem pertence à verdade do ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 154); se o ente é representado pela Metafísica enquanto este *algo* (em grego, *tí*) determinado que, enquanto algo, necessariamente *é* (em grego, *éstin*), ou seja, como algo presente (*Anwesend*), então a entidade do ente é no

³⁷ Cf. HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 47.

mesmo passo representada pela “presentidade do presente” (*Anwesenheit des Anwesenden*),³⁸ de modo que o ser deverá sob o modo de pensar da Metafísica ser apreendido, no limite, sob a forma de uma presença constante e absoluta,³⁹ o “mais presente” dos presentes, o que significa, no final: ser apreendido como o “super ente” (o universal), como o “supra ente” (o transcendente), como o “ente constantemente presente” (o evidente). A resposta à pergunta pelo ser está então já há muito tempo decidida: ser é a entidade universal, transcendente e evidente que sustenta todo e qualquer ente singular, na medida em que é ente, em primeiro lugar, tudo aquilo que antes é simplesmente – daí o fechamento do círculo “tauto-onto-lógico” em torno da afirmação: o ser é aquilo que é. Que “o ser é” apresente-se como o que há de mais “logicamente” óbvio é também a razão pela qual tal evidência ontológica seja rapidamente suplantada pelo trabalho de complexificação, *a priori* ilimitado, atinente à particularidade dos entes e das suas conexões, até que apenas isso passe a ocupar o “pensamento” e a pergunta pelo ser se torne pateticamente supérflua, obsoleta diante das inovações infinitesimais do ente. Ora, mas o esquecimento do ser não significa nada mais do que a interposição da força de dominação (*Herrschaft*) de um certo modo de ser que vem converter a diferença ontológica entre ser e ente em uma diferença inautêntica, baseada somente na distância de grau entre o “mais entitativo” e o “menos entitativo” de acordo com a medida estabelecida com o instalar-se deste modo de ser ou, o que é o mesmo no âmbito do esquema metafísico, entre o “mais presente” e o “menos presente” – é o que dirá Heidegger: “A esse esquecimento do ser [...] corresponde a compreensão de ser dominante [*das herrschende Seinsverständnis*], ou seja, ele é enquanto tal pela primeira vez consumado e encobre a si mesmo por meio dessa compreensão” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 114); este modo de ser dominante é, no caso da longa história da Metafísica, a própria entidade do ente em seu caráter de evidência, a compreensão de ser (*Seinsverständnis*) que, de tão profundamente estabelecida como pressuposto, sequer é questionada enquanto uma tal compreensão prévia de ser, inquestionabilidade donde extrai a sua força de dominação – na trilha do que já fora exposto com o elenco dos três preconceitos em *Ser e Tempo*, nesta compreensão de ser “[...] vige como verdade intocável sobre o ser o seguinte: 1. Sua *universalidade* (o ‘que há de mais geral’, cf.

³⁸ “Relembrar [*Andenken*] o começo [*Anfang*] da história, em que o ser se desvela no pensamento dos gregos, pode mostrar que os gregos desde os primórdios experimentaram o ser do ente como a presença do presente [*Anwesenheit des Anwesenden*]” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 60). É também o que diz expressamente o autor no início de sua importante preleção tardia intitulada *Tempo e Ser* (1962): “O que nos leva a nomear juntos tempo e ser? Ser significa, desde a aurora do pensamento ocidental-europeu até hoje, o mesmo que apresentar [*Anwesen*]” (HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 257), de modo que o “é” absoluto da entidade do ente entendida enquanto “ser” ou “fundamento” de todas as coisas designa, ao mesmo e como o mesmo, o “é” do absolutamente presente, o “é” da presentidade do presente – ser se dá como tempo e tempo se dá como ser.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 80-81.

idéa-koinón-géne); 2. Seu caráter *corrente* (inquestionado, uma vez que contém o que há de mais vazio e nada questionável)” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 114-115). Esquecimento do ser, enquanto esquecimento da diferença entre ser e ente, e predomínio da Metafísica, enquanto o mobilizador da supressão da diferença a partir da totalização da referência ao ente, consistem em um mesmíssimo evento da história do Ocidente. E qual é o lugar do homem *na* história mesma do esquecimento do ser?

Antes, porém, de respondermos a esse questionamento, contudo já no intuito de fornecer-lhe uma resposta adequada, conviria perguntar: qual é, em sentido ainda mais radical, o lugar do homem junto ao próprio ser, na medida em que este acontece em geral como possibilização dos seus modos de ser, ou seja, das compreensões de ser, das medidas a cada vez possíveis nas quais ele mesmo pode se dar enquanto tal?⁴⁰ Trata-se de uma tentativa de compreender o “menor” pelo “maior”: se o esquecimento do ser é ele mesmo um modo de ser da verdade do ser, no qual, não obstante, a diferença originária entre o possível (o ser) e a possibilidade (o modo de ser) é suprimida em favor da dominação pretensamente autofundamentadora e autossuficiente desta última, abandonando (*verlassen*) e esquecendo (*vergessen*) assim por debaixo dos seus “fundamentos” (*Gründe*) pétreos e incontestáveis o solo autêntico donde pôde um dia brotar, no qual pôde um dia se fundar e se estabelecer pela primeira vez enquanto o fundamento que se arroga ser e sobre o qual ainda hoje se sustenta, ainda que de maneira imprópria,⁴¹ trata-se antes então de compreender como o homem se relaciona mais originariamente com o ser ele mesmo para só então buscarmos compreender propriamente de que maneira ele pôde ocupar o seu lugar na história do esquecimento do ser e, de maneira bastante especial, assumir-se em seu acabamento moderno como o titular da agência soberana

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 458-459.

⁴¹ É essencial ao modo singular de ser da Metafísica o fato de ela reivindicar para si o estatuto daquele “conhecimento” que abriga a capacidade de discernir acerca dos princípios, dos fundamentos, das causas primeiras e eternas frente a todos os outros conhecimentos finitos e seus “objetos” contingentes. Desde Aristóteles, dando continuidade à *necessidade* que antes se acercou de Sócrates e Platão [Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 165-166], ou seja, o pensamento sobre o *óntos ón* – o “ser” do ente –, a *episteme* especial que mais tarde viria a ser conhecida como *tà metá tà physicá* ocupa-se não do ente em sua particularidade ou dos diferentes domínios do ente, mas do ente enquanto ente (*ón hé ón*) [Cf. *Metafísica*, 1003a 21], isto é, daquilo que o suporta enquanto tal – como em Platão, trata-se de desdobrar o seu princípio, o seu fundamento, a *arkhé*. Metafísica, portanto, torna-se como que sinônimo daquilo que elucida o que é mais fundamental a todas as coisas; mas qual será o fundamento da própria Metafísica? Se a Metafísica pensa somente a entidade do ente sem, contudo, poder chegar à verdade do ser, ou seja, ao acontecimento originário no qual algo como o ente se torna em primeiro lugar possível, a “verdade do ser pode chamar-se, por isso, o solo [*Grund*] no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apóia e do qual retira seu alimento. Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. [...] O solo é o solo para a raiz; dentro dele ela se esquece em favor da árvore. [...] Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona [*verlässt*] continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 55-56) [Tradução ligeiramente modificada].

sobre o mundo, como “o senhor do ente” (*der Herr des Seienden*).⁴² A pergunta por quem é este ente que chamamos de homem e por qual é o seu lugar constitui a linha mestra da parte publicada de *Ser e Tempo*, trabalho inteiramente dedicado a elaborar e a “trazer à luz” o modo privilegiado de ser do *Dasein*, o “ser-o-aí”,⁴³ o ente que habita a clareira do ser, que está habilitado a fazer a pergunta sobre o seu sentido e que já sempre se movimenta, consciente disso ou não, a partir de um certo entendimento de ser, ou seja, a partir de um certo sentido previamente desvelado do ser que abre para ele um certo mundo e uma certa maneira de se relacionar com os entes e consigo mesmo.⁴⁴ Destarte:

Se a pergunta pelo ser deve ser expressamente feita e executada na plena transparência para si mesma, então [...] sua elaboração exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar [*exemplarischen Seienden*] e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente. Olhar para [*Hinsehen auf*], entender [*Verstehen*] e conceituar [*Begreifen*], escolher [*Wählen*], aceder a [*Zugang zu*] são comportamentos [*Verhaltungen*] constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos *modi-de-ser* de um determinado ente, *do* ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos. Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado [*bestimmt*] pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta – pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser [*Seinsmöglichkeit*] do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 45-47).

⁴² Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 163.

⁴³ *Da-sein* – literalmente, ser-aí ou ser-o-aí – significa ao mesmo tempo, em latim, *ek-sistere*, ou seja, o estar postado (*-sistere*), o persistir, o insistir no “fora” (*ek-*), no “aí”; *Dasein* significa existência, portanto, em um sentido mais originário, não como o mero estar aí presente, repousando como um corpo delimitável no tempo e no espaço: “[...] sua essência consiste em ex-sistere: existir, subsistir, suster-se, colocar-se em pé, manter-se na exterioridade, na abertura” (GIACCOIA JR., *Heidegger Urgente*, p. 62). Conforme o próprio Heidegger, em uma pungente passagem da carta *Sobre o “Humanismo”*: “O estar postado na clareira do ser denomino eu a *ec-sistência* do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A *ec-sistência* assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas a *ec-sistência* é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação. A *ec-sistência* somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ‘ser’; pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência, está iniciado no destino da *ec-sistência*” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 154). Ser-o-aí (*Da-sein*) significa: ser em essência (*sein*) o estar aberto para... (*Da*), ser fundamentalmente o estar aberto para as possibilidades que se possibilitam na abertura (“aí”) como suas, como as possibilidades que o determinam em seu encontrar-se no mundo, abertura na qual e como a qual dá-se (*Es gibt*) o ser mesmo em seu mútuo pertencimento essencial com o homem e que mantém reunidos homem e ser em sua “mesmidade” fundamental. Somente nessa trilha deve ser compreendida a frase de *Ser e Tempo*: “A ‘essência’ [‘Wesen’] do *Dasein* reside em sua existência [*Existenz*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 139).

⁴⁴ “O sentido de ser de certo modo já deve estar disponível para nós. Foi dito que já nos movemos sempre em um entendimento-do-ser. É a partir desse entendimento-do-ser que nasce a pergunta expressa pelo sentido de ser e a tendência para chegar ao seu conceito. Não *sabemos* [*wissen*] o que ‘ser’ significa. Mas já quando perguntamos ‘que é ‘ser’?’ nos mantemos em um entendimento do ‘é’ [‘ist’], embora não possamos fixar conceitualmente o que o ‘é’ significa. Não conhecemos sequer o horizonte a partir do qual devemos apreender e fixar o sentido. *Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato* [*Faktum*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 41), ou seja, constitui a própria *facticidade* (*Faktizität*) enquanto modo de ser fundamental ou existencial do *Dasein*.

O caráter exemplar do *Dasein* – este ente que nós, homens, a cada vez somos e temos de ser – não se justifica pela existência de uma subjetividade ou consciência interiores, tampouco pela exclusividade do *Dasein* em relação à detenção de atributos específicos, apenas a ele concedidos em detrimento dos outros entes, que lhe permitiriam o acesso ao ser de todas as coisas através do reto domínio sobre as suas “regras procedimentais” próprias, tais como a razão, a lógica ou a linguagem, mas se justifica porque a essência desse ente, isto é, aquilo que marca o seu modo de ser mais fundamental, que ele não pode não ser e, de fato, que ele deve ser a cada instante, reside no seu permanente estar aberto para uma prévia e necessária compreensão do ser, a qual, determinando-o em seu modo de ser significativo, ou seja, na maneira singular como ele se encontra no mundo, já sempre também lhe assinala um entendimento prévio acerca do seu próprio ser, acerca do seu essencial estar aberto. Deste modo, o “ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 59), quer dizer, que a sua essência baseia-se precisamente no fato de ele já sempre estar aberto para uma certa compreensão de ser e de com ela sempre ter de se haver em quaisquer de seus movimentos ou comportamentos, condição que delimita o *seu* ser ele mesmo (*das Sein selbst*): é a esse modo de ser, que Heidegger tratará pelo nome de existência (*Existenz*), o qual, à diferença de todos os outros entes, cujo ser se circunscreve em um “o quê” (*Was*) categorizável, alcança o fundamento do seu assinalamento ou privilégio (*Auszeichnung*) na medida em que se reconhece como um “quem” (*Wer*) ôntico-ontológico, ou seja, como aquele que, relacionando-se com o ente que ele não é – a árvore, a pedra, a escola etc., em suma, o “ente intramundano” –, antepõe para si a constituição da sua própria existência enquanto esta prévia abertura (*Erschlossenheit*) para uma compreensão de ser, seja ela conhecida ou ignorada, na qual o *Dasein* se encontra com as suas possibilidades de ser e que torna possível o seu comportar-se (*Verhalten*) de tal ou qual modo em relação ao ente⁴⁵ – por conseguinte, “[a] ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele ‘aspecto’, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 139-141). Em suma, ao modo de ser mais próprio do *Dasein* – sua *Existenz* – não poderão ser investidas categorias, como se atribui a dureza, a opacidade ou aspereza a uma pedra; o que o seu modo de ser autêntico nos permite dizer a seu respeito depende precisamente de uma *analítica transcendental*, cuja tarefa será a de detectar os elementos mais originários da constituição essencial da sua existência – suas “condições de possibilidade”, de fato –, os quais,

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 59-61; 147.

por conseguinte, serão nomeados de existenciários, para cuja “unidade” fundamental será dado o nome de existenciariedade (*Existenzialität*):⁴⁶ os existenciários constituem, *grosso modo*, a estrutura (*Struktur*) transcendental do ser-o-aí, as condições mais fundamentais do seu ser. Com efeito, o ser privilegiado do *Dasein* sustenta-se precisamente sobre a condição de ser ele não um ente particular predicável dentre outros, um “algo subsistente” (*Vorhandensein*), mas em ser, muito antes e como o seu ser mais próprio, a plena abertura para as suas próprias possibilidades, isto é, também tampouco o encontrar-se determinado fatalmente, como num estabelecimento de causa e efeito, por um entendimento de ser “dado”, pético e normativo, porém como o experimentar-*lhe* enquanto um entendimento de ser *possível* e, por isso, como um experimenta-*se* enquanto *o lugar*⁴⁷ dessa possibilidade, como a abertura que se determina por esta possibilidade, ou seja, como o ser “do” aí – *genitivus objectivus*⁴⁸, isto é, a “essência”, o ser do homem em seu *Dasein* como *pertencendo* fundamentalmente ao “aí” –, pertencendo, em sua essência, às possibilidades a cada vez abertas entre ele e o ser:⁴⁹ “O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a ‘tem’ somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se ‘escolher’, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder [...]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 141). Assim, o *Dasein* pertence originariamente em sua essência a esse ser si próprio – ser-o-aí *enquanto* tal⁵⁰ – como possibilidade fundamental, o que equivale a dizer: o *Da-sein*, o ser-o-aí, na medida

⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 61; 145.

⁴⁷ Cf. HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. XXVI.

⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 141.

⁴⁹ Pöggeler resumirá esse privilégio ôntico-ontológico do *Dasein*, seguindo as indicações do próprio Heidegger [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 63], nos seguintes termos: “A existência é aquele ente que coloca a questão do ser, que por isso deverá ser tornado transparente no seu ser, quando essa questão tiver de ser elaborada. A primazia que a existência tem diante de outros entes deve ser entendida fundamentalmente a partir daí. Esta primazia é tripla: 1) a existência tem uma primazia ôntica – entre todo o ente ela é caracterizada por ter uma relação com o ser, por ser determinada pela existência; 2) com fundamento neste ser determinado pela existência, ela é em si própria ontológica, compreendedora do ser, e tem por isso uma primazia ‘ontológica’; 3) com fundamento na sua compreensão do ser, ela compreende o seu próprio ser e o ser do ente não próprio da existência é assim a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias” (PÖGgeler, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 52-53).

⁵⁰ Michel Haar (1993) nos chama a atenção para o fato de que, no pensamento de Heidegger, o pertencimento do *Dasein* a si mesmo e ao seu caráter mais singular significa, simultaneamente, o pertencimento do *Dasein* ao ser ele mesmo, ou seja, ao “aí” do seu ser, ao qual ele pertence originariamente e a partir do qual ele *pode* assumir as suas decisões essenciais e até se perder em meio ao dom alienado do ente: “O *Dasein* é caracterizado por uma relação consigo mesmo que é simultaneamente uma relação ao ser. O *Dasein* de fato se relaciona com o seu ser como tendo de ser este ser. [...] Esta particular relação que o *Dasein* mantém com seu ser Heidegger chama de *existência* (*Existenz*). Contudo, esta relação não se encerra em si mesma. Ela implica ‘equiprimordialmente’ um entendimento de ‘mundo’ como uma totalidade de possibilidades práticas, definidas, e um entendimento do ser dos entes intramundanos. O *Dasein* é ‘em cada caso meu’, mas essa ‘propriedade’ é simultaneamente a abertura do *Dasein* para o mundo (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. XXV) [A tradução do original em inglês é nossa], de maneira que essa “propriedade” do seu ser si mesmo apenas se deixa apreender na medida em que o *Dasein* se reconhece como sendo em sua essência o ser que se caracteriza – não categoricamente, porém existencialmente – por um estar aberto para as possibilidades do “aí”, para o possível do ser.

em que *é* (o “ser” do aí em sua “essência”) precisamente as possibilidades abertas a partir do ser (o “aí”), pertence a si mesmo e é, por isso, um ser absolutamente singular para o qual já sempre está em questão este ser que é o *seu*, ou, conforme o vocabulário heideggeriano, para o qual está constantemente em jogo o “ser-cada-vez-meu” (*Jemeinigkeit*)⁵¹ – ao passo em que o *Dasein* se reconhece e se apropria de seu ser enquanto essa possibilidade, e não simplesmente aceita tacitamente determinados pressupostos inquestionados do seu modo de ser “cotidiano”, normalizado, diz-se pois que ele vibra ao modo da propriedade ou autenticidade (*Eigentlichkeit*); ao contrário, ao passo em que ele vaga absorto através das suas ocupações com o ente e somente “tem olhos” para o ente e “nada” mais, devendo abdicar, deste modo, da experiência autêntica que o coloca diante da possibilidade do *Da-sein enquanto tal*, ou seja, enquanto o possível não reduzido estaticamente a uma “forma”, diz-se então que ele se encontra neste momento no modo da impropriedade ou inautenticidade (*Uneigentlichkeit*)⁵² – contudo, visto que o *Dasein* é aquele ente especial que, a partir de um entendimento antecipado do ser, já sempre se relaciona com os entes que lhe vêm de encontro ao deixar que venham à tona numa determinada maneira de se apresentar como a abertura que ele tem de ser a cada vez a partir desse relacionar-se prévio com o ser e na medida em que tal relação constitui a sua “essência”, lidando assim predominantemente com os “planos de concretude” desdobrados da sua possibilidade mais do que com a possibilidade de ser enquanto tal, ele então se encontra, “de pronto e no mais das vezes” (*zunächst und zumeist*), atirado exatamente neste modo de ser que o aliena da sua existência autêntica e o mantém atrelado a padronizações referenciais e relacionais, “*standards*”, por assim dizer, que há muito se alienaram elas mesmas do seu solo fundamental enquanto possibilidades de ser, que há muito se afastaram da sua proveniência originária rastreada até a abertura do próprio *Dasein* a essas possibilidades: será sob esse amplo aspecto da noção de impropriedade que Heidegger desenvolverá as suas importantes análises sobre a mediania (*Durchschnittlichkeit*), a cotidianidade (*Alltäglichkeit*) e o decair (*Verfallen*) do *Dasein*.

Como foi dito anteriormente, o *Dasein*, em sua existência (*Existenz*), já sempre se comporta de acordo com um certo entendimento de ser, ou seja, sob a medida de um modo de ser do ser ele mesmo; esse “já” (*schon*) pretende ressaltar o caráter prévio da abertura para uma possibilidade de ser que, por sua vez, se sustenta como o sentido (*Sinn*) dos múltiplos comportamentos do *Dasein*, sustentando-os assim em seu próprio sentido:⁵³ este mesmo caráter

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 141.

⁵² Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 141-143.

⁵³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 883-885.

prévio, entretanto, em função do seu aspecto fundacional, pode acabar se desgastando em uma mera obviedade, em um pressuposto conhecido por todos e tomado por um valor irrisório em comparação à desafiadora complexidade dos entes, os quais, não obstante dele tributários, passam a assumir o primeiro plano, encobrendo não apenas o seu fundamento determinado enquanto tal como também e mais profundamente a condição de possibilidade de um tal fundamento; aqui, a propriedade do *Dasein*, enquanto transcendental⁵⁴ abertura para o ser – isto é, como a mais originária possibilidade “para...” alguma determinação possível, porém jamais esgotada em nenhuma em particular –, cai no obscurecimento em favor daquilo que já vem se oferecendo como certo, como o sentido atuante e “desde sempre” vigente que reside nos padrões pressupostos e nunca questionados de todos os comportamentos. Acabamos de ver que o modo de ser acima descrito é aquele chamado de impropriedade ou inautenticidade do *Dasein*; ora, “[m]as a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser ‘menor’ ou um grau-de-ser ‘inferior’. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividade, interesses e sua capacidade-de-gozar” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 141-143). Deste modo, o simples “tomar por certo” um determinado entendimento de ser sem necessariamente pensá-lo como tal habilita o *Dasein*, dentre outras coisas, a desenvolver o âmbito das suas possibilidades ônticas, seja, por exemplo, na lida (*Umgang*) interseccionalizada e produtora de significatividade (*Bedeutsamkeit*) que se ocupa (*Besorge*) com os entes intramundanos, seja, em uma outra modalidade do seu constitutivo “ser-com” (*Mitsein*), na existência conjunta (*Mitdasein*), “libertadora ou dominadora”,⁵⁵ com o outro, ou seja, em relação ao outro *Dasein*, a um outro “quem” para com o qual não se dispense o direcionamento para uma totalidade de significação, na qual as remissões (*Verweisung*) de ente a ente conferem a cada qual o seu “sentido”, mas, sim, para com o qual se “presta auxílio”, ao qual se “assiste” (*Fürsorge*);⁵⁶ cultura, formação, língua,

⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 129.

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 353-355.

⁵⁶ Enquanto um privilegiado ente ôntico-ontológico, o *Dasein* não se limita a ser simplesmente um ente do interior do mundo já circunscrito por uma determinada totalidade de significação, dado que é próprio ao seu modo de ser transcender a cada vez o ente e alcançar o horizonte do seu ser, isto é, o entendimento de ser que o sustenta e que se abre através dele; ainda assim, ele *também* o é: atrelado simultaneamente à sua condição ôntica, intramundana, além da ontológica, esquematiza Giacoia Jr., “[...] o ser-o-aí existe desde sempre em comércio com os outros entes, em um relacionamento que pode ser: a> Objetivo: é o plano da relação entre sujeito e objeto, no qual o mundo é disposto ou coloca-se diante de nós como universo *re-presentado*. Nesse sentido, o mundo é a totalidade dos objetos presentes (*Vorhanden*) para um sujeito do conhecimento. [...] b> Trato ou lida (*Umgang*): diferentemente dos objetos do conhecimento, lidamos com coisas que nos defrontam – como os utensílios – e suscitam perguntas como: ‘Para quê?’, ‘Com que finalidade?’. Seu modo de existir não é o da presentidade (*Vorhandenheit*). Essas coisas se dão a nós no vetor de sentido da *Zuhandenheit* – termo que designa aquilo que está à mão, não simplesmente como objeto presente, mas como entidade que tem a condição de utensílio. [...] c> Relação ética: engajamo-nos com certos entes em um relacionamento que não é nem o de cognição nem o de lida prático-instrumental, mas uma relação pessoal, ética. Essa relação não se limita à que estabelecemos com os outros, mas

aparato tecnológico, ciência, comunicação, subsistência e mesmo filosofia apenas se tornaram possíveis porque o Dasein já se atirou “em meio” ao ente e acedeu de alguma maneira – preservando, modificando ou aperfeiçoando, de forma tácita ou agente – aos pressupostos que lhe foram entregues e que se dispuseram de modo a recebê-lo e situá-lo de alguma maneira pela primeira vez no mundo: a esse já estar situado a cada vez em uma determinada disposição do mundo e dos entes assim afinados chama-se a facticidade (*Faktizität*) do Dasein,⁵⁷ cujo sentido singular, na medida em que “não depende” do Dasein nem surge somente a partir da autorização da sua presença mas, ao contrário, na medida em que é sempre “mais antigo” do que ele e como que o impele incontornavelmente a ter de se haver com aquilo que se lhe entrega ao recebê-lo, dá forma à tradição (*Tradition*)⁵⁸, responsável por fornecer as orientações essenciais para o estar no mundo do Dasein e assim sustentar previamente a sua relação consigo e com os entes – destarte, neste seu prévio estar jogado (*Geworfenheit*) em uma situação fática singular, o Dasein se encontra precisamente com o prévio entendimento de ser, ou seja, com o sentido de ser já “dado” de antemão que abre para ele este mundo da maneira particular como vem a se lhe apresentar e o afina na totalidade de significação segundo a qual ele é experimentado:

O *Dasein*, em seu ser factual [*faktischen Sein*], é cada vez como já era e “o que” já era. Expressamente ou não, ele é seu passado. E não só no sentido de que seu passado como que desliza “atrás” dele, possuindo ele o passado como se fosse uma propriedade subsistente que por vezes volta a ter efeito sobre ele. O *Dasein* “é” seu passado no modo do *seu ser*, o qual, para dizer rudemente, “se gesta” [*geschieht*] cada vez a partir de seu futuro. Em cada modo de ser que lhe é próprio e portanto também no entendimento-de-ser que lhe é próprio, o *Dasein* ingressa numa interpretação-do-*Dasein* que lhe sobrevém e na qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente. Esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado – o que significa sempre o passado de sua “geração” – não *segue atrás* do Dasein mas, ao contrário, sempre o precede [*vorweg*] (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 81).

está também ontologicamente vinculada à relação que criamos conosco, a um tipo originário de *cuidado de si*, de préstimo e cura das *possibilidades sempre abertas que constituem nossa existência*. Existir significa, em sentido radical, cuidar de poder ser no mundo, que é também (e não menos essencialmente) ser-com-os-outros” (GIACOLA JR., *Heidegger Urgente*, p. 72 ss.).

⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 177. Conforme Pöggeler: “A existência é efectiva [fáctica]; isso significa: ela ‘situa-se’ no centro do ente no todo. Este situar-se no ente encontra-se sempre como situabilidade do ser-no-mundo em um ‘Como’ bem determinado; ele é ‘afinado’ desta ou daquela maneira, sincronizado com esse Como (PÖGgeler, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 58).

⁵⁸ O vocábulo “tradição” tem uma raiz latina, *traditio*, que significa precisamente o ato da entrega, do passar algo adiante. Na *Segunda Parte* de *Ser e Tempo*, dedicada à articulação entre a analítica do *Dasein* e a temporalidade (*Zeitlichkeit*), a questão acerca da tradição, enquanto a entrega de um certo mundo como totalidade de sentido, constituirá a própria medula do problema da historicidade (*Geschichtlichkeit*) originária do *Dasein* [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 1039 ss.]; ademais, o tema será mais profundamente apropriado e radicalizado na virada (*Kehre*) do pensamento de Heidegger, quando o autor inserirá a tradição (*Überlieferung*) no próprio acontecimento (*Ereignis*) da verdade do ser – aqui, ser é originariamente história, sentido herdado através de uma entrega, de uma doação, de um dom: destarte, qualquer que seja “[...] a perspectiva que nós agora procuramos para o nosso pensamento, é aquela, na qual já se move o pensamento até ao presente, para a qual apenas a tradição nos liberta, quando nós apreendemos aquilo que ela nos traz” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 73, grifo nosso).

De pronto, pois, o Dasein assume como o seu horizonte, isto é, como a sua referência ou medida de mundo, o entendimento de ser que já lhe foi entregue como uma tal referência em sua condição fática, aquela situabilidade na qual ele se encontra interrelacionado consigo e com os outros entes vindos à tona em seu próprio modo de ser através desse “horizonte-pretérito” [“*vor-weg*”]⁵⁹, desse referencial-sustentador que os abre e tonaliza; no mais das vezes, todavia, permanece inquestionada para ele a relação mesma entre a possibilidade “realizada” desse entendimento de ser e a abertura na qual ela se torna primeiramente possível, ou seja, a abertura do Dasein ao seu próprio poder ser: no mais das vezes, o entendimento de ser vigente e a “tradição que assim se faz dominante [*Herrschaft*], em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela ‘transmite’, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em uma evidência [*Selbstverständlichkeit*], obstruindo o acesso às ‘fontes’ originárias [...]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 85).⁶⁰ Ora, “de pronto e no mais das vezes” (*zunächst und zumeist*) é a terminação que assinala o modo de ser cotidiano e mediano do Dasein,⁶¹ isto é, a sua mais geral impropriedade, lá onde ele permanece preso aos padrões então dominantes e à in-diferença entre ser e ente que mantém oculto para ele o seu ser si mesmo *enquanto* abertura para o possível do “aí”: “Essa indiferenciação da cotidianidade do *Dasein* não é um nada, mas é um caráter fenomênico positivo desse ente. Todo existir, como ele é, parte desse modo-de-ser e a ele retorna. A essa indiferença quotidiana do *Dasein* damos o nome de *mediania*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 143, *grifo nosso*). O que significa afirmar que a impropriedade implicada no modo de ser cotidiano do Dasein constitui um “caráter fenomênico positivo” (*ein positiver phänomenaler Charakter*) desse ente senão que também ela, juntamente ao ser-com

⁵⁹ Há uma rica ambivalência neste prefixo alemão “*vor-*”: ele aponta tanto para aquilo que se adianta e com isso se coloca à frente em relação às outras coisas, sendo, neste sentido, “primeiro”, quanto também aponta para aquilo que está posicionado antes de todas as coisas, anteriormente a elas, precedendo-as e, com isso, correspondendo mais literalmente ao prefixo português “pré-“, como em “pré-estabelecido” ou “pré-escola”, tendo, por isso, contudo com um sutil deslocamento, também o sentido de “primeiro”. Que o entendimento de ser *preceda* (*vorweg*) todo comportamento do *Dasein* significa precisamente que ele se abre, *ao mesmo tempo e como o mesmo*, tanto como o seu horizonte referencial, temporalizado como possibilidade a partir do “futuro”, quanto como o seu pressuposto “dado”, o seu “a partir de...” já posto responsável, portanto, por dar-lhe sustentação em seus movimentos relacionais, e temporalizado como possibilidade, enquanto um “dado”, a partir do “passado” – daí nosso jogo sintagmático com os termos “horizonte-pretérito” ou “referencial-sustentador”, ambos delineando este “à frente” e “atrás”, “acima” e “abaixo” que dizem, no limite, uma mesma posição originária responsável por tonalizar o estar no mundo. O problema fundamental do círculo hermenêutico, ou da intencionalidade, tem já nos termos desse esboço uma importante elucidação acerca de seu sentido e funcionamento no pensamento de Heidegger.

⁶⁰ Tradução levemente modificada.

⁶¹ “‘De pronto’ [*zunächst*] significa o modo em que o *Dasein* é ‘manifesto’ no ser-com-o-outro na publicidade, mesmo que tenha ‘no fundo’ ‘superado’ a cotidianidade existencialmente. ‘No mais das vezes’ [*zumeist*] significa o modo em que o *Dasein* se mostra a todos, não sempre, mas ‘em regra’. [...] O-de-amanhã [*das Morgige*] que a ocupação cotidiana aguarda é ‘o eterno de ontem’ [*das ewig Gestrige*]. A uniformidade [*Einerlei*] da cotidianidade toma como novidade o que é precisamente trazido por cada dia. [...] A cotidianidade é um modo *de ser* ao qual pertence, aliás, o público ser-aberto [*öffentliche Offenbarkeit*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 1005).

(*Mitsein*) os entes intramundanos e os outros-*Dasein* por ela possibilitado, apresenta-se como um existenciário do *Dasein* e, por isso, repete-se incessantemente como algo que ele *tem de ser*?⁶² O que significa, ressalte-se, que a impropriedade, como elemento da constituição fundamental do *Dasein*, exatamente por isso não deve ser apreendida sob a forma de um “mal” a ser evitado, do qual o *Dasein* poderia “se livrar” em um dado momento de “purificação” ou “salvação eterna” no qual ele viria a se assentar de uma vez por todas na “identidade” do seu ser-próprio – em um sentido radicalmente diverso, o que caracteriza o “todo” positivo da constituição existenciária do *Dasein* consiste precisamente neste simultâneo e circular “vaivém” entre propriedade e impropriedade, no *movimento* entre ser si mesmo e ser mediano.⁶³ o nivelamento do *Dasein* em um “si mesmo” finalmente enunciável como tal paradoxalmente não anuncia nada mais do que a sua renovada recaída na “evidência” consoante a identificar-se como um predicável “ser-de-determinada-maneira” e, portanto, ser ao modo da impropriedade. Para bem compreendermos o “estado” mais originário que assinala o instante fugaz da propriedade ou autenticidade do *Dasein*, parece-nos pertinente, seguindo a trilha do próprio Heidegger, antes adiantar os comentários sobre aquela contraparte – existenciária, positiva – na qual o *Dasein* de pronto e no mais vezes se encontra alienado desse seu ser si mesmo autêntico, isto é, o desenvolvimento do modo de ser específico da cotidianidade a partir do predomínio do caráter público de “a-gente” (*das Man*), enquanto modulador da abertura do *Dasein* às suas possibilidades, e do movimento estrutural, possibilitante do próprio modo de ser do *Dasein* cotidiano, que é o existenciário nomeado de decaimento (*Verfallenheit*).⁶⁴ Aberto para as suas

⁶² Por conseguinte, a tematização mesma do modo de ser cotidiano do *Dasein* não é aleatória ou arbitrária; na medida em que a imprópria cotidianidade é aquele modo de ser em regra “mais frequente” do estar no mundo do *Dasein*, a partir do qual em geral se pode questionar acerca do seu ser si mesmo e sobretudo acerca do seu “perder-se” em relação a esse ser, esse ser mediano precisa se tornar também o ponto de partida dos questionamentos fundamentais da analítica existenciária, cuja tarefa será precisamente a de identificar as condições de possibilidade ou, o que é o mesmo, as aberturas originárias que possibilitam um tal perder-se na malha de evidências dominantes do ser cotidiano – em suma, parte-se da “realidade” fática do *Dasein* a fim de questionar o modo essencial como ela pôde se tornar possível, postura que opera inclusive como uma espécie de antídoto a qualquer invectiva tendente a categorizar o *Dasein* a partir de pressupostos inquestionados, já que o que está colocado como exigência no projeto de *Ser e Tempo* consiste precisamente em interrogar “evidências”: “a esse ente [o *Dasein*] não se deve aplicar dogmática e construtivamente nenhuma ideia de ser e de realidade efetiva, por mais que ela seja ‘evidente’ [*selbstverständlich*], e ao *Dasein* não devem ser impostas coercitivamente, de modo ontologicamente inconsiderado, ‘categorias’ previamente delineadas a partir de uma tal ideia. Ao contrário, o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. Devem certamente mostrar esse ente como ele é *de pronto e no mais das vezes* em sua mediana cotidianidade. E nessa cotidianidade não devem ser mostradas estruturas quaisquer e fortuitas, mas estruturas essenciais, que sejam persistentes em cada modo-de-ser do *Dasein* factual, como determinantes-do-ser. É com referência à constituição-fundamental da cotidianidade do *Dasein* que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 73) [Tradução ligeiramente modificada].

⁶³ Cf. FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 166-167.

⁶⁴ “O decair [*Verfallen*] é um conceito-de-movimento ontológico [*ein ontologischer Bewegungsbegriff*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 503). Ademais, acerca do caráter de *movimento* do decair – ou seja, a sua não estaticidade, como se o *Dasein* simplesmente pululasse de um estado identitário de autenticidade para um outro

possibilidades já a partir de uma possibilidade tonalizada na forma de um determinado entendimento de ser, ou seja, enquanto um certo modo de o mundo se oferecer ao Dasein, recebê-lo e circunscrevê-lo em sua totalidade possível de entes e relações, o Dasein assume o sentido que vem conferir consistência ao amálgama das suas relações, isto é, que vem possibilitar o seu fundamental “ser-com” e o desenvolvimento desse seu essencial caráter relacional em produções de significação: entretanto, sendo com os entes intramundanos e com os outros-*Dasein*, resta ele eventualmente revestido em sua maneira de estar no mundo pelas “leis” dessas mesmas relações, mantendo-se assim submetido ao caráter englobante e generalizante – *público (öffentlich)* – daquilo que “se” (*man*)⁶⁵ impõe como regra a qualquer abertura de possibilidades, capturando-a e enformando-a de acordo com o seu conteúdo imperativo referencial, que não tem ele mesmo – ao menos desde o seu próprio ponto de vista – nenhuma assinatura, nenhuma proveniência ou razão de ser exceto pela sua “autoexplicabilidade”, exceto pela sua “evidência” enquanto algo que simplesmente está dado tal como é e como *deve ser*: “Na medida em que o *Dasein* é, tem ele o modo-de-ser do ser-um-com-o-outro. [...] O *Dasein*, o se absorver no mundo da ocupação, isto é, ao mesmo tempo no ser-com relativamente aos outros, não é si-mesmo [*selbst*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 361), mas já é, em sentido oposto, ao modo de a-gente:⁶⁶

Para a-gente o que está essencialmente em jogo em seu ser é a mediania. Por isso, a-gente se mantém factualmente na mediania do que vai indo, do que é considerado válido ou não, daquilo a que a-gente concede ou nega êxito. Essa mediania na prefiguração do que se pode ou é permitido ousar vigia toda exceção que possa sobrevir. Toda precedência é silenciosamente nivelada. Tudo o que seja original é desbastado em algo de há muito conhecido. Tudo o que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força. A preocupação da mediania desvenda uma nova tendência essencial do *Dasein* por nós denominada *o nivelamento (Einebnung)* de todas as possibilidades-de-ser (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 365).

inautêntico –, aduz Benedito Nunes: “A alienação, em que o *Dasein* se perde de si mesmo, estranhando o seu poder-ser próprio, não é um fato consumado, nem o efeito de uma causa incontrollável e exterior. Será preciso desvincular a *queda* da ideia platônica de descensão, como estado completo de desapossamento em relação a uma origem superior de que se decaiu. [...] A queda nada mais significa do que o poder-ser no modo da impropriedade (*im Modus der Uneigentlichkeit*)” (NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 104). Pertencendo à sua estrutura existencial, isto é, àquilo que ele *tem de ser* a cada vez como sendo *seu*, a possibilidade do decaimento está vibrando a todo tempo “em ato” no ser do *Dasein*.

⁶⁵ “*Man*” é, na língua alemã, pronome neutro e indefinido. Heidegger joga com a substantivação desse pronome – *das Man* – a fim de responder à pergunta pelo “quem” do *Dasein* cotidiano [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 365], ou seja, a fim de corresponder ao modo de ser próprio à mediania: visto que este é marcado pela inquestionabilidade e pela evidência dos pressupostos que orientam os seus comportamentos, mantendo-os assim afastados da “fonte” ou do “solo” originário na abertura do ser-o-aí, onde primeiramente se tornam possíveis, o *Dasein* ali se movimenta entendendo as coisas, se comportando de tal maneira e se relacionando de tal modo porque assim “se” faz, porque os parâmetros universais, válidos para todos porém não convalidados por ninguém singularmente, já estão desde sempre decididos – destarte, “[c]ada um é o outro e nenhum é ele mesmo. A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém (Niemand)* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 367).

⁶⁶ Cf. NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 98.

Submerso no modo de ser de a-gente, a abertura do Dasein às suas possibilidades encontra-se de antemão formatada por aquilo que é publicamente sabido, pelas certezas e pressupostos que sustentam a totalidade de significação particular – embora para o seu modo de ser público apareça como a mais “universal”, tão óbvia que sequer é tematizada – na qual ele já se encontra atirado: sendo assim, tudo o que o Dasein “pode” ser e tudo o que se lhe oferece como uma “nova” experiência encontra-se previamente subsumido, no revés, ao “eterno ontem” (*das “ewig Gestrige”*), aos padrões vetustos e sempre mais uma vez replicados que constituem o todo normativo e indiferente que caracteriza o âmbito impróprio de a-gente – assim, “[a] publicidade [*Öffentlichkeit*] tudo obscurece e dá o que é assim encoberto [*Verdeckte*] como o notório e acessível a qualquer um” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 367), de maneira que aquilo que se oferece como o mais “claro e distinto”, o mais amplamente aberto e reconhecível por todos, o mais luminoso por si mesmo e esclarecedor de um sem número de casos na verdade acarreta, paradoxal mas precisamente em função da sua vocal obviedade, em um letal fechamento, obscurecimento ou dissimulação das suas condições mais originárias de possibilidade, isto é, no limite, a alienação em relação a sua abertura potente. Ademais, a-gente se determina em seu cotidiano modo de estar no mundo por três caracteres básicos: o falatório (*Gerede*), a curiosidade (*Neugier*) e a ambiguidade (*Zweideutigkeit*) – embora não haja sentido algum em reivindicar a existência de uma “hierarquia” entre eles, dado que o modo de ser da impropriedade se dá como uma manifestação possível da constituição existenciária *una* e radicalmente positiva do Dasein, o rente acompanhamento da descrição elaborada por Heidegger acerca de cada um desses caracteres nos conduz, não obstante, e de maneira genuinamente “gestual”, por cada *momentum* de uma espécie de “gradação” que, em sua unidade, perfaz o movimento existenciário da “queda” (*Verfall*) do Dasein no seu modo de ser inautêntico, ou seja, o seu afastamento em relação à abertura do “aí” enquanto tal e a proporcional imersão no modo da referência ao ente e somente a ele. No falatório, pois, o prévio entendimento de ser no qual o Dasein já está de pronto e no mais das vezes atirado torna-se a moeda comum do âmbito das interrelações ônticas: a discursividade que no falatório está em questão coloca sempre em primeiro plano, e, de fato, esgota-se nele, o conteúdo imediatamente compreensível, pacificado, genericamente assentado em seu sentido e, por isso, uniformemente apreendido daquilo que se fala, sem que se questione acerca do ser mesmo daquilo *sobre o que* se fala, sobre a maneira própria como esse ente se manifesta, sua proveniência ou condição de possibilidade – aqui, o entendimento de ser originariamente *possível* decai em uma “concretude” inquestionada e meramente assimilada como evidente, como se fosse desde sempre a “norma” posta de toda relação e compreensão fácticas: que o entendimento de ser

abandone a sua fundamental condição possível e se enrijeça em um dado estatuto de “realidade”,⁶⁷ de modo a perder o vínculo com a diferença ontológica entre ser e ente na medida em que não mais se apreende *enquanto* a possibilidade que é, aparece como o “primeiro” gesto da decaída, ainda o mais “próximo”, por assim dizer, da abertura tonalizadora do entendimento do ser enquanto início, enquanto fundamento de uma determinada totalidade de significação do mundo;⁶⁸ por conseguinte:

Conforme a entendibilidade mediana [*durchschnittlichen Verständlichkeit*] que já reside no expressar-se da linguagem expressa, o discurso comunicado pode ser entendido amplamente sem que o ouvinte tenha de se pôr em um ser originariamente entendedor daquilo sobre-que [*Worüber*] o discurso discorre. Mais do que entender o ente sobre o qual o discurso discorre, só se procura ouvir o discorrido como tal. Este é entendido, o sobre-quê o é mais ou menos, por cima; visa-se *ao referido discurso*, porque o dito é por todos entendido *na mesma* mediania. O ouvir e o entender estão antecipadamente [*vor-gängig*] vinculados ao discorrido [*Ge-redete*] a respeito como tal (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 473).

Em suma, o “falatório, que qualquer um pode obter, não só dispensa da tarefa de um entendimento autêntico, mas desenvolve uma entendibilidade indiferente para a qual já nada está fechado” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 475), pois que tudo já se encontra antecipadamente decifrado pela “clareza” e instantâneo entendimento inerentes à evidência do que é dito, de modo que toda e qualquer experiência possível do Dasein é imediatamente capturada e enformada pelo “senso” de a-gente no falatório, cujo modo de ser se caracteriza, enquanto vige, pelo consumo *a priori* infinito de “novas” experiências a serem a cada vez subsumidas ao seu mediano e indiferente entendimento de ser. Essa compulsão normalizadora é chamada por Heidegger de curiosidade – palavra que, se traduzida mais literalmente, significaria precisamente algo como a “avidez pelo novo” (*Neu-gier*), avidez por “esclarecer” a frenética surpresa do que é “de amanhã” através das categorias do eterno e nada surpreendente “de ontem”; na curiosidade, o indiferente e mediano entendimento de ser é “colocado em ação”: é nela que o ente intramundano permanece sendo posto a descoberto e incorporado a uma totalidade de sentido – tão logo o ente é descoberto sob a modulação dessa totalidade, instantaneamente também já se torna obsoleto, desinteressante, “fora de moda”, o que prefigura o novo impulso para a descoberta de uma nova experiência que, por sua vez, está antecipadamente submetida ao mesmo processo de desgaste. Se o falatório primeiro dá conta

⁶⁷ Cf. FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 141.

⁶⁸ Assim, o “falatório não tem o modo de ser da entrega consciente de algo como algo. O ser-dito e o ser passado adiante do que foi dito desprovidos de solo próprio são suficientes para que o descerrar [a abertura] se inverta em um fechamento” (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 160), pois, dado que o “[...] discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão e repetição* do discorrido. O discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário. A coisa é assim porque a-gente o diz” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 475).

de petrificar o prévio entendimento de ser afastando-o do seu solo originário, a curiosidade aparece como um “segundo” momento, no qual esse indiferente fundamento (o entendimento de ser) se espalha por todo o espectro das relações do Dasein (o “ser-com”) e efetivamente fundamenta o modo de ser particular dos entes que então vêm à tona em suas relações interssignificativas; a avidez inerente à curiosidade é a avidez por esse irrefreável influxo prosaico de fundamentação dos entes entre si a partir do que é estabelecido como princípio no falatório: enquanto este atua mais pontualmente na possibilidade, ainda que inautêntica, da abertura, aquela atua na sua “descida” para o plano relacional, ou seja, na modulação das relações com os entes mesmos, na captura de novas e novas relações desse tipo; assim, a curiosidade “[b]usca o novo [*das Neue*] só para saltar novamente desse para outro novo. [...] Por isso a curiosidade se caracteriza por uma específica *incapacidade de permanecer* no imediato” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 485), incapacidade que é já a repercussão do próprio vínculo possibilitante entre o entendimento de ser mediano e o poder vir à tona, por ele tonalizado, do ente intramundano, o qual, como foi dito, jaz necessariamente destinado em tais condições à obsolescência antecipada de si mesmo, precisamente em função do preposto nivelamento que o põe a descoberto em seu modo de ser: na mediana impropriedade do Dasein, o que o ente vem a ser, já o foi ontem, tornando cada aparecer seu uma espécie de novidade minguante, voraz por tornar obsoletas outras experiências seriais – portanto, a curiosidade “[...] busca a inquietação e a excitação do sempre novo e a mudança de o-que-vem-de-encontro. Nessa incapacidade de permanecer nas coisas, a curiosidade se ocupa da constante possibilidade da *distração*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 485). De modo geral, “[o]s dois momentos constitutivos da curiosidade, a *incapacidade de permanecer* no mundo-ambiente da ocupação e a *dispersão em* novas possibilidades, fundamentam o terceiro caráter essencial desse fenômeno, que denominamos o *ser-irrequieto*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 485); incapacidade de permanecer (*Unverweilen*), dispersão (*Zerstreuung*) e irrequietabilidade (*Aufenthaltslosigkeit*) dão corpo ao modo de ser da curiosidade. Por fim, em um “terceiro” momento da decaída do Dasein na inautenticidade do seu ser, temos a ambiguidade (*Zweideutigkeit*); aqui, a normatividade sem solo iniciada pelo falatório se revela no próprio ente particular e no modo como se o apreende como tal, alcançando-se assim, no apossamento e assentamento do que é mais “imaneente” pela força de evidência do entendimento de ser impróprio, a “conclusão” do movimento decadente. Dado que todas as possibilidades cotidianas estão previamente niveladas pelo “senso” de a-gente, “[...] já não se torna possível decidir de imediato entre o que foi e o que não foi aberto em um entendimento autêntico. [...] Tudo se afigura autenticamente entendido, apreendido e expresso e, no fundo, não o é, ou então, não

parece e, no fundo, é” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 487); a ambiguidade é, no limite, o que preserva o estabelecimento do entendimento mediano de ser como princípio “verdadeiro” de inteligibilidade de todas as coisas, pois já sempre apreende o “ser ou não ser” do ente de maneira inautêntica, ou seja, já em conformidade com um fundamento que é ele mesmo desprovido de fundamentação ou sequer de tematização⁶⁹ – “Essa ambiguidade sempre propicia à curiosidade o que ela busca e ao falatório dá a ilusão de que nele tudo se decidiria” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 491). Em suma, dirá Benedito Nunes:

Fenômenos interligados, a *parolagem* (*Gerede*), a *curiosidade ávida* (*Neugier*) e a *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*) desembocam no absorver-se do *Dasein* dentro do mundo, junto aos entes de que se ocupa e com que se preocupa, perdido de si mesmo e tornando-se para si, sob o domínio público da gente que o envolve, a imagem do outro – do ser-em-comum no qual se espelha. Esse fenômeno, como modo de ser do cotidiano, equivalente a um estado – a imediata forma estabilizada da existência diária em que o *Dasein* permanece regularmente, ligado pela preocupação ao trato com os utensílios, que sela a sua familiaridade com o mundo –, é a queda (*Verfallenheit*), explicitando a inautenticidade: o não-ser-si-mesmo ou o si-mesmo impróprio já mencionado (NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 103).

A conexão-de-ser (*Seinszusammenhang*) entre falatório, curiosidade e ambiguidade nos oferece a constituição cotidiana do público modo de ser de a-gente; a possibilidade mesma de se ser ao modo da normatividade inquestionada de a-gente, entretanto, é antes possibilitada pelo movimento do decair do *Dasein*, algo que ele traz previamente consigo enquanto uma possibilidade fundamental da sua própria constituição de ser e, portanto, algo que constitui a sua estrutura existenciária, algo com o qual ele sempre tem de se haver como sendo *seu* na medida em que ele *é*, o que significa dizer, no limite, que o fechamento das possibilidades implicada no decair é originariamente uma possibilidade absolutamente positiva da abertura, que pertence, deste modo, ao ser-o-aí, demonstrando-se como um movimento necessário do próprio ser⁷⁰ – como foi visto, o assentamento de um determinado entendimento de ser enquanto possibilidade, responsável por dar ao *Dasein* em primeiro lugar um mundo no qual ele possa ser tanto em sua propriedade quanto em sua impropriedade, para que seja o tonalizador referencial e sustentador que ele é inevitavelmente se deixa engolir pelo seu próprio estatuto de realidade, a partir do qual as totalidades de sentido em relação ao ente vêm a se edificar e as quais, circularmente, o tornam apreensível no modo singular como se oferece em primeiro plano: ora, é à força desta possibilitação, isto é, o efetivo assentar-se do entendimento de ser, no modo como ele é, no “ser-com” os entes que constitui o *Dasein*, que Heidegger dá o nome de decaimento, lá onde o *Dasein* se aliena do seu autêntico ser-o-aí enquanto abertura para a

⁶⁹ Cf. FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 163.

⁷⁰ “O decair é uma determinação existenciária do *Dasein* ele mesmo e nada diz sobre ele como subsistente, sobre relações subsistentes pertencentes a um ente do qual ‘descende’ ou relativas a um ente com o qual posteriormente entrou em algum *commercium*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 495).

possibilidade de ser *enquanto* tal: “Impropriedade não significa algo semelhante a já-não-ser-no-mundo, pois constitui precisamente o contrário, a saber, um assinalado ser-no-mundo completamente tomado pelo ‘mundo’ e pelo *Dasein*-com com os outros em a-gente” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 493); com efeito, “[n]o fenômeno do decair se documenta um *modus existenciário* do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 495). Nesse mundo, porém, é o nivelamento normativo de a-gente que atua já como o modulador previamente aberto da sua abertura: “[...] o tudo-ter-visto e o tudo-ter-entendido formam a pretensão de que a abertura do *Dasein* assim disponível e predominante poderia garantir-lhe a segurança, a validade e a plenitude de todas as possibilidades de ser” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 497).⁷¹ A segurança (*Sicherheit*) promovida por aquela malha de evidências responsável por revestir o mundo de a-gente e lhe conferir o crivo último de compreensão de todas as coisas nos indica precisamente aquilo que está em jogo no modo de estar no mundo do decaimento e o mobiliza do começo ao fim, a saber, a tranquilidade (*Beruhigung*): “Essa tranquilidade no ser impróprio não leva, porém, à inércia e à inatividade, mas é impelida a uma desenfreada ‘atividade’. O ser decaído no ‘mundo’ não traz agora algo como o repouso. A tranquilidade tentadora *intensifica* o decair” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 499). Em seu modo de ser decaído, o *Dasein* mediano se engaja numa busca incessante por novas experiências a serem descobertas e, com isso, necessariamente indexadas ao entendimento de ser determinado que o impulsiona incessantemente a estabelecer relações em série moduladas por antecipação a partir do seu próprio crivo, sem que, portanto, nada de fato surpreendente jamais lhe venha de encontro:⁷² seu mundo se lhe oferece em um estado já pacificado no qual nada mais precisa ser decidido, pois tudo o que há de fundamental já o foi – sobre esta base tranquila, segura, sólida e inamovível, o *Dasein* é compelido a se relacionar exclusivamente com o ente e a questionar apenas o que a este diz respeito: e quanto mais ele se enclausura na dimensão ôntica, tanto mais se consolida imaculado o nivelamento normativo mediano, alienando-se, deste modo, da condição mesma que lhe confere, mais originariamente e desde o instante em que ele *é*, o seu caráter de ser privilegiado (*Auszeichnung*) e a sua prioridade (*Vorrang*) diante dos demais entes e que, assim, assinala simultaneamente para ele a sua essência mais própria, a saber, o fato de o ser-o-á ser aquele ente que traz como sua possibilidade mais fundamental a ultrapassagem – a *transcendência*, em um sentido muito peculiar – do ente (*Seiende*) em direção ao ser (*Sein*).⁷³ O homem, porém, nunca perde de uma vez por todas a sua essência: apenas *se* perde dela, ou

⁷¹ Tradução levemente modificada.

⁷² Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 229.

⁷³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 129; *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 104.

seja, deixa de se apropriar da sua abertura potente, condição de possibilidade mais originária de toda determinação de mundo, para permanecer apropriado por um entendimento de ser que, alienando-se do seu *poder-ser* originário, se lhe oferece como a regra absoluta e incondicionada dos seus comportamentos. No entanto:

No decair nada está em jogo a não ser o poder-ser-no-mundo, embora no *modus* da impropriedade [*Uneigentlichkeit*]. O *Dasein* só *pode* decair *porque*, para ele, o que está em jogo é o ser-no-mundo mediante o encontrar-se entendedor. A existência *própria* [*eigentliche Existenz*] não é, ao contrário, nada que flutue por sobre a cotidianidade que decai, mas existencialmente é somente um apreender modificado dessa cotidianidade (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 503).

O decair decai em um mundo pacificado no qual impera sozinha a rede de relações impróprias com o ente; isso não significa que a abertura do ser mesmo – o “aí” – abandone totalmente o *Dasein* e que este, por seu turno, abandone fatalmente o transcender que marca a sua essência: é precisamente nestas circunstâncias que, muito ao contrário, um determinado entendimento de ser se impõe como horizonte e fundamento de possibilidades com mais força, o que implica em dizer que, de algum modo – quer dizer, ao modo da impropriedade –, o *Dasein* já transcendeu o ente em um horizonte de ser; significa, sim, em outro sentido, que a possibilidade do *questionamento* apropriador acerca do sentido do ser mesmo e do seu correspondente *reconhecimento* enquanto tal é que caiu no esquecimento, obscurecendo simultaneamente para o *Dasein* o questionamento e o reconhecimento do seu próprio ser enquanto abertura ontológica (ou seja, para o ser enquanto tal, não limitado a *um possível* entendimento seu) e não apenas ôntica (ou seja, para o ente intramundano, já limitado por *um só* entendimento de ser)⁷⁴ – daí que, entre a autenticidade e a inautenticidade, tenhamos apenas

⁷⁴ Ora, que a principal distinção entre os modos de ser próprio e impróprio do *Dasein* consista precisamente, no limite, no *reconhecimento* do seu ser *enquanto* aquilo que ele é – ou seja, no reconhecimento de que a maneira como agora se me apresento é uma possibilidade do meu ser no mundo e não uma definição normativa caída do céu, que sou, portanto, o lugar, mais originário que o “conteúdo” de uma tal possibilidade, onde pôde e onde ainda pode se dar a abertura para a sua determinação singular, reconduzindo-a assim à sua “fonte” ou “solo” próprios, a saber, o simples ser-possível da abertura –, nos coloca diante da persistência, interior à concepção peculiar de Heidegger sobre o homem enquanto sendo o seu *Da-sein*, de uma característica clássica atribuída à “natureza” humana na história da filosofia: a autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). Certamente, não se trata da autoconsciência referida à subjetividade moderna, mas obedecendo ao modo de ser fundamental do *Dasein*; por conseguinte, ela terá o caráter do posicionamento pensante, *para* o *Dasein*, daquilo que ele mesmo é, a saber, a abertura para o seu próprio poder-ser, para o “aí”, reconhecendo na apropriação, portanto, não apenas um si mesmo solipsista mas já o si mesmo do *Da-sein* na medida em que ele *é* o seu mundo: somente quando o *Dasein* se apreende dessa forma em seu próprio ser, *dobrando-se* sobre si, ele de fato se a-propria de si mesmo – a “não-consciência-de-si” o conduz, ao contrário, a um estado no qual ele permanece alienado do seu ser si mesmo e, assim, preso às determinações que vêm assumir essa posição como se de fato fossem “primeiras”, originárias, impondo sobre ele, não como possibilidades mas como normas, definições inquestionáveis sobre o que significa o “homem”, o “mundo” etc. É, afinal, o que sugere Michel Haar: “Se, graças a sua estrutura unitária, o ser-no-mundo de fato excede os tradicionais dualismos do homem, ele não obstante mantém – embora certamente a deslocando – a mais importante propriedade do sujeito: sua relação consigo mesmo [...]” (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. XXVI). A autoconsciência é o fundamental e decisivo colocar-se do *Dasein* diante de si mesmo, o reconhecimento do seu “enquanto”. Ademais, permanece possível que, tendo em vista os próprios limites de *Ser e Tempo*, a evocação de um termo como *Bewusstsein* ou *Selbstbewusstsein* cause algum desconforto, não apenas pela óbvia conotação metafísica que essa palavra e seus derivados carregam mas, sobretudo, porque Heidegger

uma diferença, ainda que radical e decisiva, de *modos* de apreensão, isto é, uma diferença entre possibilidades existenciárias de se ser no mundo que, portanto, o Dasein tem de assumir a todo instante: aquilo mesmo que se apreende, todavia, permanece *o mesmo*, a saber, o sentido ou verdade do ser, *autenticamente* apreendida enquanto possibilidade edificadora, *inautenticamente* apreendida como normatividade impensada e redutora, porém igualmente, ou de maneira até mais potente, edificante. O decair é, assim, uma possibilidade essencial atrelada a uma condição ainda mais originária do Dasein que é seu ser no mundo; mas, “ser no mundo”: o que significa isso?

Na contramão da tradição metafísica, que, ao menos desde Platão, compreende o ser distintivo do homem a partir de uma fratura dita fundamental entre alma e corpo, consciência e mundo, *res cogitans* e *res extensa*, sujeito e objeto, representação e coisa-em-si, Heidegger elaborará a proposição de que “[...] ao Dasein é essencialmente inerente: o ser em um mundo. O entendimento-do-ser inerente ao Dasein concerne, pois, de modo igualmente originário, ao entendimento de algo como ‘mundo’ [...]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 61-63). Que à constituição existenciária do Dasein pertença originariamente o ser no mundo não significa, porém, que esse ente, em uma sua suposta subsistência categorial e delimitável, esteja simplesmente colocado em um ponto físico-espacial em meio ao conjunto total e múltiplo de entes, tendo de se relacionar com o “mundo” porque, estando ali presente, não haveria como aquele não lhe vir de encontro a partir da totalidade de seus objetos (*Gegen-stand*); em absoluto, não é isso que está em questão quando se fala do *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Com uma tal expressão, se nos dão a pensar dois elementos: o “ser-em” como tal (*In-sein*) e “o mundo” (*der Welt*) como tal, sem nunca perder de vista que o ser-no-mundo – como o artifício de hifenização sugere – indica um fenômeno unitário, tanto na perspectiva do “conceito” que se oferece na própria expressão quanto na perspectiva da sua existenciariedade: “ser-em” é “ser-em-o-mundo” e o Dasein é, no fundo do seu próprio ser e em sua constituição ontológica mesma, *no mundo* – assim, Heidegger não apenas desativa o dualismo metafísico que antes separava ontologicamente o homem em seu ser e o mundo ele mesmo como aquela totalidade

também utiliza um outro vocábulo alemão para dizer a “consciência” que interpela o Dasein em seu ser, a saber, *Gewissen* [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 749 ss.]. Enquanto *Gewissen* aponta mais para aquilo que já sempre é “sabido” no ser-no-mundo do Dasein, isto é, o seu ser si mesmo como o que está sempre “ai” no possível da abertura, *Bewusstsein*, por seu turno, diz respeito mais especificamente à apreensão daquele “enquanto” (*als*), de si, da abertura e do ente, que marca o “limite” dos modos autêntico e inautêntico de ser no mundo e que possibilita ao Dasein experimentar algo como a mundidade do mundo, a existenciariedade da existência e o ser do ente; de qualquer maneira, o termo não é de modo algum estranho ao vocabulário de *Ser e Tempo*: “O falatório”, por exemplo, “não tem o modo-de-ser do *consciente* [*bewussten*] dar algo como [*als*] algo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 477).

de entes alocada “do lado de fora” do ser do homem⁷⁵ como também passa a conceber, em um movimento ainda mais radical, o ser do homem (o seu ser-o-aí) precisamente como um necessário ser-no-mundo ou, em outros termos, a conceber o ser do homem e o ser do mundo como *o mesmo*:⁷⁶ “Não há ser-o-aí sem mundo, nem mundo sem ser-o-aí” (GIACOIA JR., *Heidegger Urgente*, p. 74).⁷⁷ O *ser-em-o-mundo* é, como existenciário, algo que o Dasein traz como sendo seu, isto é, algo que o constitui em sua mais profunda intimidade⁷⁸ – dirá Heidegger que o alemão “*in*” (em) tem sua origem no vocábulo “*innan*”, cujo sentido se reparte em “*in*”, que significa algo como morar ou habitar, e “*an*”, que significa o estar familiarizado com algo, estar acostumado, assentado, junto a algo:⁷⁹ “A expressão *bin* (sou) é conexo a *bei* [junto a..., em, com, perto de...], de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me

⁷⁵ Assim, “‘Natureza’ [*Natur*], como o conjunto categorial de estruturas-de-ser de um ente determinado que venha-de-encontro no interior-do-mundo, nunca pode fazer que a *mundidade* [do mundo] seja entendida” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 203).

⁷⁶ Heidegger jamais abandonará essa concepção essencial sobre a relação entre o homem e o mundo. Em sua preleção intitulada *O Princípio da Identidade* (1957), o pensador alemão buscará pensar o insigne verso de Parmênides – “O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser“ [*tò gâr autò noeîn estín te kai eînai*] – a partir de uma noção mais originária de “identidade” (*tò autò*), a saber, a partir da noção de uma mesmidade (*Selbigkeit*) garantida pelo comum-pertencimento (*Zusammengehörigkeit*) entre o pensar fundamental do Dasein e o dar-se do “aí”, ou seja, o ser ele mesmo na medida em que já sempre se oferece como um mundo: “O ser se apresenta [*anwest*] ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente se essência [*west*] e permanece [*währt*] enquanto aborda o homem pelo apelo [*Anspruch*]. Pois *somente* o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar [*Anwesen*] necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro. Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente [*Zu-einander-gehören*] homem e ser receberam, antes de tudo, aquelas determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 182, *grifo nosso*) [Tradução levemente modificada]. A *mesmidade* entre Dasein e ser, o qual sempre se dá como a determinação de um mundo já tonalizado por um certo entendimento de ser que é o seu, deve ser compreendida nos termos desse comum-pertencimento aberto.

⁷⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 991.

⁷⁸ É parte do ser-privilegiado (*ausgezeichnet*) do Dasein, a propósito, que ele seja o único ente acerca do qual se possa afirmar ser ontologicamente um ser-no-mundo, ou seja, um ser que é, em sua essência, a própria abertura de mundo, para um mundo e já sendo em um mundo. Todos os outros entes que “não são Dasein” estão submetidos, portanto, ao juízo de uma “*weltlos*”, uma falta-de-mundo [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 175]. Heidegger dará notoriedade a essa discussão em seu monumental curso intitulado *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – mundo, finitude, solidão* (1929-1930), no qual, buscando uma indicação autêntica sobre a mundidade do mundo, articulará para tanto uma análise comparativa entre as teses: o homem é formador de mundo (*weltbildend*), o animal é pobre de mundo (*weltarm*), a pedra é sem mundo (*weltlos*). “O que é o mundo” se apreenderá do que está em jogo – ou não o está! – para cada uma dessas condições, cuja proveniência, note-se, é absolutamente metafísica, assumindo, para sermos mais exatos, e por óbvio que a partir de uma reestruturação importante no quadro ontológico geral, a uma *oikonomia* dos seres estabelecida por Aristóteles em seu estudo sobre a *psykhé*: a diferença entre a “coisidade” da coisa, a “animalidade” do animal e a “humanidade” do homem – para o estagirita, uma diferença de natureza entre as duas últimas em relação à primeira e de grau entre as duas últimas – é um fato. Uma tal persistência do paradigma antroponológico aristotélico no pensamento de Heidegger é também apontada por Derrida: “Neste ponto Heidegger permanecerá aristotélico: apenas o *Dasein* tem um amigo, apenas ele pode transportar *bei sich* a voz do amigo [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 461], apenas o homem, enquanto *Dasein*, presta, abre ou dá ouvidos à voz do amigo, pois é esta voz que permite ao *Dasein* abrir-se ao seu próprio poder-ser. O animal não tem amigo [...]” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 324).

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 173.

em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 173).⁸⁰ Ser-em-o-mundo significa, destarte, que o Dasein guarda para com o mundo uma relação de estreitíssima familiaridade, que, de fato, e em um sentido bastante radical – isto é, ontológico – , o Dasein em sua essência já está desde a origem “junto” ao mundo, na mesma morada que ele: “Ser, como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 173). É a partir desse originário ser-no-mundo que algo como o “ser-com” e os modos de ser a ele relacionados são possibilitados: o Dasein pode se relacionar significativamente com os entes porque, “antes”, ele é em um mundo, porque, no limite, ele *é* mundo – não como um sujeito que expande sua própria subjetividade ao infinito e assim coloniza e subsume o cosmos mas como aquele ente que somente se entende em seu ser a partir do mundo no qual ele é e pode ser, a partir do modo como o mundo o entrega a si mesmo e a ele os entes intramundanos. Mas o que significa o mundo ele mesmo ou, por assim dizer, como se deixa apreender a mundidade (*Weltlichkeit*) do mundo, o caráter de mundo mesmo do que se manifesta de pronto e no mais das vezes como mundo? No “ser-com” que o já ser em um mundo possibilita, o Dasein está preponderantemente em contato com o ente intramundano: esse ente, por seu turno, pode vir ao encontro do Dasein como o ente que é porque o seu sentido é estabelecido a partir do seu caráter de utilizável (*Zuhandenen*), ou seja, a partir da sua remissão (*Verweisung*) a alguma coisa; deste modo, o ente sempre já se “conjunta” a algo para poder aparecer como o ente que ele é:⁸¹ para a totalidade interrelacional que aqui se funda e que, por sua vez, funda o próprio ente no modo singular como ele é dá-se o nome de conjunção (*Bewandtnis*).⁸² Assim:

A totalidade-da-conjunção que, por exemplo, constitui a utilizabilidade de um dado utilizável numa oficina “precede” [*ist “früher” als*] o utilizável individual, do mesmo modo que a utilizabilidade de uma propriedade rural em relação a todos os seus apetrechos e instalações. Mas a totalidade-da-conjunção ela mesma retrocede por último a um para-quê [*Wozu*], junto ao qual *não há* conjunção, pois já não se trata de um ente do modo-de-ser do utilizável do interior de um mundo, mas de um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição-de-ser pertence a mundidade ela mesma. Esse para-quê primário não é nenhum para-isto [*Dazu*] como possível junto-a [*Wobei*] de uma conjunção. O “para-quê” primário é em-vista-de-quê [*Worum-willen*] (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 251-253).

Encontraremos a resposta à pergunta pela mundidade do mundo, portanto, perseguindo o sentido deste “em-vista-de-quê” (*Worum-willen*). Em-vista-de-quê é o que confere o amálgama à conjunção entre os entes: em outros termos, é ele que, em primeiro lugar, dá o

⁸⁰ Tradução ligeiramente modificada.

⁸¹ “Onticamente, deixar que se conjunte significa: no interior de uma ocupação factual deixar um utilizável *ser* assim ou assim *como* [*wie*] agora é, *a fim de* que o seja” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 253).

⁸² Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 251.

sentido responsável por possibilitar a harmonização entres os entes em seu significativo e interseccionado “para-quê”; deste modo, o em-vista-de-quê não é jamais apenas mais um ente intramundano mas precisamente aquilo em cuja referência (*Woraufhin*) o ente singular intramundano e conjuntado pode aparecer como um tal, sendo, por conseguinte, “anterior” ao ente e à sua conjunção enquanto sua condição de possibilidade: “Mas que significa agora que aquilo-em-relação-a-que [*Worauf*] o ente do-interior-do-mundo é de pronto posto-em-liberdade deve ser previamente [*vorgängig*] aberto?” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 257) – de outro modo: qual foi o existenciário responsável até agora por tonalizar, referenciar e significar antecipadamente o imediato encontrar-se jogado (*Geworfenheit*) em um determinado mundo do Dasein? Resposta: “Ao ser do *Dasein* pertence o entendimento-do-ser. [...] Se é essencialmente próprio do *Dasein* o modo-de-ser do ser-no-mundo, então a seu entendimento-de-ser pertence essencialmente o entender do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 257, *grifo nosso*). Mundidade do mundo – o mundo enquanto tal – é o prévio em-vista-de-quê em-relação-a-que a conjunção e as relações significativas entre os entes intramundanos podem assumir a sua determinação singular, dado que uma tal determinação já se abre em geral como o próprio mundo possível que então previamente se oferece ao Dasein como o seu “a partir de...”: ora, o caráter de uma tal referência (*Bezug*) prévia e possibilitadora de relações foi chamada precisamente de entendimento do ser; destarte, o “em-quê do entender que se-remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir-de-encontro no modo-de-ser da conjunção é o fenômeno do mundo. A estrutura daquilo a que o *Dasein* se remete é o que constitui a mundidade do mundo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 257-259). Abrindo a partir de si o amplo espectro de possibilidades relacionais com o ente intramundano, o entendimento de ser, em seu estatuto estrutural mais originário, apresenta-se precisamente como o mundo do Dasein: mundo é, assim, o próprio aberto da abertura do Dasein. Ser-em-o-mundo significa, agora: trazer “de casa”, numa familiaridade essencial, o pertencimento fundamental a um mundo – “*Dasein gerade ist welthörig*”⁸³ –, ou seja, o já estar sempre e de algum modo postado na abertura de uma possibilidade do ser – *ek-sistere* –, de um seu entendimento possível, do “aí”; o Dasein é o “aí” enquanto este se oferece como o estar aberto para um mundo que se abre ele mesmo ao modo de um certo entendimento de ser. Um tal dar-se do “aí” enquanto tal, porém, está também ele constituído por seus existenciários; perguntar por quais seriam eles implica em questionar de que modo a abertura mesma sempre e necessariamente deve dar o que ela dá.

⁸³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 203.

A assim chamada constituição existenciária do “aí” traz como seus elementos fundamentais, além do movimento do decair (*Verfallen*) na mediania – do qual já tratamos –, ainda o encontrar-se (*Befindlichkeit*), o entender (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*), o que significa: a abertura já sempre acontece, simultânea e necessariamente, *como* um encontrar-se, *como* um entender, *como* discurso e *como* a possibilidade de um decair. Ser-o-aí (*Da-sein*) significará para o homem, portanto: já sempre *ter de ser* ao modo de *um* encontrar-se, de *um* entender, de *um* discurso e isso sempre como possibilidade iminente e atuante de um decaimento, a totalização do “um” possível pelo “o” evidente – “A análise dos caracteres-de-ser do *Da-sein* (*ser- ‘aí’*) é existenciária, significando que os caracteres não são propriedades de um subsistente, mas modos existenciários essenciais de ser” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 383). O que está em questão em cada um desses existenciários da abertura?⁸⁴ Como o primeiro existenciário na ordem do elenco sequencial original elaborado por Heidegger (§29 de *Ser e Tempo*), temos o encontrar-se do Dasein; seu caráter próprio diz respeito à maneira, ao “como” ou, ainda, ao “estado” em que o Dasein de algum modo já sempre se encontra situado em um mundo:⁸⁵ em suma, tal existenciário é o responsável pelo fato de o Dasein *dever* sempre se encontrar no mundo em *algum* estado ou disposição-de-ânimo (*Stimmung*) – por estado-de-ânimo, *Stimmung*, intenta-se tematizar aquela tonalidade determinada na qual o Dasein já se encontra na medida em que está aberto para as suas possibilidades e que, assim, entrega para ele o mundo em um aspecto singular, regulador da sua totalidade de sentido: a palavra alemã *Stimmung* tem como radical o verbo *stimmen*, que significa precisamente algo como o afinar, o tonalizar, o ajustar em harmonia; desta forma, *Stimmung* pode muito bem ser também traduzida como afinação, tonalização ou, em um sentido mais “literário” do que literal, como “frequência de onda”, a vibração específica que “dá o tom” de uma “sin-fonia”,⁸⁶ ou seja, que fornece a medida responsável por regular e possibilitar as relações entre os entes, e consigo mesmo, tais como elas são: “O estado-de-ânimo [*Stimmung*] já abriu cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para... [*Sichrichten auf*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 391). É pertinente ressaltar, entretanto, que o sentido deste

⁸⁴ A tarefa de uma interpretação “analítica” consiste precisamente em distribuir os elementos constitutivos de um determinado índice temático para então pensá-los em seu caráter próprio e articulação; como elementos *fundamentais*, entretanto, jamais se deve perder de vista o seu caráter originariamente unitário, e isso não apenas como um mero composto de elementos esparsos e subsistentes por si mas, em outro sentido, já em sua radical unidade, constituindo-se, desta forma, como o mesmo. Todos os existenciários têm igual originariedade.

⁸⁵ Portanto, à *Befindlichkeit* estão diretamente relacionados o estar-atirado do Dasein, *Geworfenheit*, em mundo já “pronto” em seu sentido, bem como a facticidade situacional que circunscreve em um determinado sentido esse estar-atirado; Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 387.

⁸⁶ A “metáfora” musical ganha ainda mais consistência se pensarmos que *Stimmung* e *stimmen* estão ainda relacionadas à palavra *Stimme*, que significa voz; na mesma esteira devemos compreender as alocações no texto heideggeriano das palavras “determinar”, “determinação” e correlatas: *be-stimmen*, *Be-stimmung*.

“estado de ânimo” nada tem a ver, ao menos não na acepção originária a partir da qual Heidegger o pensa, com uma teoria das emoções no sentido da disciplina psicológica ou, em sentido mais geral, com qualquer interioridade subjetiva – em via muito diversa, a *Stimmung* diz respeito à constituição fundamental da abertura e, deste modo, no limite, ao ser ele mesmo: “O encontrar-se é um modo existenciário fundamental em que o *Dasein* é o seu ‘aí’” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 397). Na sequência, §31, Heidegger tematiza o caráter existenciário do entender; o entender é a condição de possibilidade existenciária daquele prévio entendimento de ser (*Seinsverständnis*) a partir do qual o *Dasein* de pronto “entende” de si e do mundo, ou seja, “em vista do qual” ele apreende o seu ser-no-mundo de uma determinada maneira:

Existindo, o *Dasein* é o seu “aí”, o que significa, assim: o mundo é “aí”; o seu *ser-“aí”* (*Da-sein*) é o ser-em. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em-vista-de-que o *Dasein* é. No em-vista-de-quê [*Worumwillen*], o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada entender [*Verstehen*]. No entender do em-vista-de-quê é coaberta a significatividade [*Bedeutsamkeit*] que nele se funda. A abertura do entender, como abertura do em-vista-de-quê e da significatividade, é cooriginariamente abertura do completo ser-no-mundo (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 407).

É no entender, dirá Heidegger, que reside o originário ser-possível (*Möglichsein*) do *Dasein*: cada entendimento de ser é, ao mesmo tempo, uma possibilidade da abertura do *Dasein* e, *como tal*, a possibilidade mesma que abre para ele todo o espectro de relações possíveis consigo e com o ente intramundano. Essa possibilidade (*Möglichkeit*), compreendida em sentido existenciário-fundamental, nada tem a ver, contudo, com a *potentia* ou com a *dýnamis* em sua clássica contraposição à *actualitas* e à *enérgeia*, respectivamente, com a disposição múltipla de “opções” cedidas ao arbítrio de um sujeito ou, tampouco, com a indeterminação absoluta de uma vontade proporcionalmente potente (o Deus judaico-cristão):⁸⁷ “A possibilidade como existenciário, ao contrário, é a mais originária e última determinidade [*Bestimmtheit*] ontológica positiva do *Dasein*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 409);⁸⁸ o poder-ser (*Sein-können*), portanto, atravessa o *Dasein* de ponta a ponta como aquilo que ele originariamente tem de ser, e tem de ser no modo mesmo como a possibilidade de alguma maneira sempre se possibilita: toda e qualquer determinação do *Dasein* precisa ser previamente concebida como uma manifestação do seu fundamental ser-possível – se os entes subsistentes, isto é, categoriais, são ao modo da possibilidade no sentido do vir-a-ser daquilo que não é, o

⁸⁷ “Nem possibilidade formal, como potência para determinar-se, nem possibilidade real, como cessação da contingência – a passagem ao *efetivo* na acepção hegeliana –, esse poder-ser antecipa qualquer espécie de determinação causal, levando à frente de si a compreensão [o entendimento] que o manifesta” (NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 99-100).

⁸⁸ Tradução modificada.

ente privilegiado que é o Dasein, por sua vez, sempre já é as suas possibilidades: o Dasein, “como o que essencialmente pode ser encontrado [*befindliches*], já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 409). Encontrando-se (*Befindlichkeit*) a cada vez já em um determinado estado-de-ânimo (*Stimmung*), o Dasein já está por isso atirado (*Geworfenheit*) em uma possibilidade do seu ser: “O entender é sempre um entender afinado [*ge-stimmtes*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 407);⁸⁹ o entender, como existenciário, dá a possibilidade, e se dá enquanto esta possibilidade, que o Dasein assume de antemão como o em-vista-de-quê (*Worumwillen*) que tonaliza o seu mundo. Esse assumir possibilidades tem, entretanto, mais originariamente como o *livre* poder-ser onde *podem* se dar antes de tudo as suas possibilidades, e como que “anteriormente” ainda ao já prévio e pretérito estar-atirado (*ge-worfen*) imediatamente em uma possibilidade determinada, o caráter existenciário do *se atirar* (*Entwerfen*) – ou projetar-se⁹⁰ – em suas possibilidades, assumindo-as e instaurando-as então como o seu espaço-de-jogo (*Spielraum*), ou seja, lá onde ele se desdobra nos comportamentos afinados e possibilitados como os comportamentos que são pela possibilidade na qual ele “entrou”.⁹¹ O atirar-se ou projetar-se, entretanto, “[...] nada tem a ver com um comportar-se em

⁸⁹ Tradução modificada.

⁹⁰ Fausto Castilho (2012) opta por traduzir *Entwurf* e *Entwerfen* pelo substantivo “projeto” e pelo verbo “projetar”, respectivamente. Demos preferência, ao menos nas ocorrências verbais, à tradução por “atirar”, a fim de destacar a íntima relação entre *Ge-worfen-heit*, o pretérito – e, portanto, “prévio” – já estar atirado no em-vista-de-quê de uma possibilidade (ou seja, em um entendimento de ser), e *Ent-wurf*, a condição existenciária do ir de encontro a e assumir essa possibilidade enquanto tal, que já sempre se desloca para o fundamento de um mundo na medida em que o Dasein nela se “atira” e a assume – ambas as expressões têm como radical o mesmo verbo, a saber, o verbo alemão *werfen*, que significa literalmente atirar, jogar, lançar adiante: atirando-se à frente (*ent-werfen*) em direção ao seu horizonte de possibilidades, o Dasein já se atirou em uma possibilidade determinada e, assim, já também está atirado (*ge-worfen*) nela, assumindo-a, própria ou imprópria, como o seu entendimento de ser prévio, como o fundamento das suas relações significativas. Por outro lado, e tendo em vista esse caráter gestual do termo *entwerfen* como o atirar-se à frente, Benedito Nunes (2012) corrobora a justa escolha de Castilho ao reconstituir a proveniência latina da palavra portuguesa “projeto”: *pro-jecto* significa, em latim, precisamente o colocado à frente, o posto adiante; Cf. NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 100.

⁹¹ Assim, a essência do Dasein é a liberdade. Mas como ela deve ser compreendida? É em *Sobre a Essência do Fundamento* (1929) que Heidegger pensará essa questão com mais profundidade. A liberdade é ali apreendida a partir da assinalada transcendência (*Transzendenz*) do Dasein, ou seja, o modo de ser fundamental no qual ele já está a cada instante e que consiste no habitar a diferença ontológica entre ser e ente, verdade ontológica e verdade ôntica, e que diz respeito, no limite, ao essencial ultrapassar (*über-steigen*) que alcança o horizonte de ser a partir do qual se torna a cada vez possível o ente em seu “como ser”: o Dasein é aquele que se relaciona com o ente já entendendo o ser, ou seja, estando “aí” (*Da*) como aquele através do qual se desvela um entendimento de ser possibilitando assim algo como o ente – para ele, e apenas para ele, nunca está em questão apenas o ente em seu ser (*Seiendes in seinem Sein*), mas já o prévio desvelamento (*Unverborgenheit*) do ser do ente (*Sein von Seiendem*); que o Dasein *seja* *aquele-que-ultrapassa*, nesses termos, em direção a um entendimento de ser e, assim, em direção a um mundo, marca para ele o seu modo de ser fundamental, aquilo que ele é, ou seja, a sua mesmidade (*Selbstheit*). É neste *poder* ultrapassar que *tem de* ser a cada vez, como ser em um mundo, a própria ultrapassagem que o Dasein encontra a sua autêntica e fundamental liberdade (*Freiheit*): “Aquilo [...] que, segundo sua essência, antecipa projetando [*entwerfend vorwirft*] algo tal como em-vista-de [*Umwillen*] em geral e não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos *liberdade*. A ultrapassagem para o mundo é a própria

relação a um plano ideado de acordo com o qual o Dasein organizaria o seu ser, mas como Dasein ele sempre já se projetou e se projeta enquanto é” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 413) – em outros termos, quer Heidegger dizer que o sentido do “projetar” não está atrelado originariamente de maneira alguma à noção de imaginação, hipótese na qual um sujeito raciocinante posicionaria para si mesmo uma imagem correspondente àquilo está presente apenas em seu intelecto; em uma acepção radicalmente diversa do termo, projetar significará precisamente o constante, pois fundamental, atirar-se “à frente” do próprio Dasein em direção ao horizonte de possibilidades que ele então já assume como o em-vista-de-quê dos seus comportamentos: por conseguinte, o “Dasein, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades. [...] O entender, como projetar, é o modo-de-ser do Dasein em que este é suas possibilidades como [als] possibilidades” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 413) – ser suas possibilidades “como”, ou “enquanto” (als), suas possibilidades quer dizer: atirando-se sempre e a todo instante em possibilidades determinadas e afinadoras do seu ser, sejam elas apreendidas de maneira própria ou imprópria, o Dasein, não obstante, permanece necessariamente atrelado apenas ao seu próprio ser-possível, o qual, por seu turno, embora seja a cada vez como possibilidades determinadas e sempre assim, não se esgota jamais em nenhuma delas em sua especificidade:

Sobre o fundamento do modo-de-ser que é constituído pelo existenciário do projeto, o Dasein é constantemente “mais” do que ele de fato é, se se quisesse e se pudesse tomar seu conteúdo-de-ser como o conteúdo de um subsistente. Mas ele nunca é mais do que é factualmente, porque o poder-ser pertence essencialmente à sua factualidade. Mas o Dasein como ser-possível não é também menos; isto é, o que ele em seu poder-ser ainda não é, ele o é existencialmente (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 413).

liberdade. [...] Somente a liberdade pode deixar [lassen] um mundo imperar [walten] e mundar [welten] para o ser-o-aí [Dasein]. O mundo nunca é, mas munda [welten]. (HEIDEGGER, *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 119) [Tradução levemente modificada]. Na medida em que – ultrapassando em direção a, adiantando-se em e alcançando um entendimento de ser simultaneamente ao mundo como o qual ele se oferece em totalidade – o deixar ser um mundo intrínseco à essência da liberdade do Dasein já sempre simultânea e necessariamente adianta (vor-) para si e em relação a si uma referência de mundo, à liberdade também pertence, pois, o essencial fundar (Gründen) de um fundamento (Grund): desse modo, a “liberdade como transcendência não é [...] apenas uma ‘espécie’ particular de fundamento, mas a origem [Ursprung] do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para [zum] o fundamento” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 120); um tal fundar da liberdade se constitui por três momentos, separados apenas pela análise porém simultâneos e articulados em seu acontecer: o erigir (Stiften), o tomar-chão (Boden-nehmen) e o fundamentar (Begründen) – cada um deles corresponde respectivamente, ver-se-á, aos elementos da preocupação (Sorge) enquanto o todo fundamental do Dasein: o adiantar-se em relação a si (a existencialidade do poder-ser enquanto tal das suas possibilidades), o já ser em um mundo (a referencialidade do fáctico estar atirado na totalidade de uma situação determinada), o ser junto ao ente intramundano (o estar decaído na ocupação com o ente em suas relações ônticas remissivas fundadas em uma referência de mundo já dada, porém não apreendida enquanto tal). Sendo o fundamento de qualquer fundamento [Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 125), a liberdade mesma se funda em uma indeterminidade essencial, quer dizer, em um negação permanente de fundamento (Ab-grund). A liberdade, porém – e isto é absolutamente decisivo –, não pertence ao homem como se dela pudesse dispor na ativação da sua vontade ou do seu arbítrio como um “criador soberano” mas, ao contrário: é o homem que pertence essencialmente à liberdade e tem de assumi-la na medida em que ele é o seu ser-o-aí; a liberdade é a liberdade do ser-o-aí, ou seja, a liberdade da abertura [Cf. NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 180].

Projetar-se em possibilidades não é algo que o Dasein faz vez ou outra, ou sequer mesmo algo que o Dasein “faz”, se compreendermos a semântica de tal verbo como a ação eficaz de um sujeito, consciente de si e da sua capacidade de agir, que elabora a sua interferência no mundo a partir da associação entre meios e fins; na medida em que ele é, o Dasein já se projeta permanentemente em possibilidades, e isso de modo transcendentalmente necessário: de fato, o Dasein já se atirou de pronto e no mais das vezes naquela possibilidade que abre para ele o mundo que imediatamente o recebe e situa em sua totalidade de significação e o referencia em seus comportamentos, e permanece se atirando no horizonte (em-vista-de-quê) *desta* possibilidade, não obstante o seu caráter “pretérito”, enquanto o entendimento de ser que ela é persevera como o seu mundo: possibilidade (*Möglichkeit*) é o ser (*Sein*) do essencial poder-ser (*Sein-können*), ou seja, o modo como o poder-ser ele mesmo se possibilita enquanto uma abertura singular de mundo, cuja mundidade se oferece enquanto o próprio ser de um entendimento de ser – entendimento de ser, por sua vez, é a própria possibilidade na qual o Dasein já se atirou e que abre para ele, como o seu em-vista-de-quê, todo o circuito significativo no qual ele “entende” algo de si, do mundo, dos entes e dos outros. O caráter prévio ou “já dado” desse entendimento de ser enquanto possibilidade funda o ser fáctico do Dasein, lá onde ele de imediato se encontra atirado – destarte, as modalidades essenciais da *Geworfenheit* (o estar-atirado, jogado em possibilidades) e do *Entwurf* (o pro-jeto enquanto o atirar-se em possibilidades) estão intrinsecamente conectadas: atirar-se (*ent-werfen*) em possibilidades significa adiantá-las (*vor-*) para si como o seu horizonte de mundo e, por conseguinte, no mesmo passo, assumi-las em seu caráter prévio, o qual funda, por sua vez, a situabilidade significativa (facticidade) na qual, como o espaço de jogo fundado em um prévio entendimento de ser, o Dasein se encontra já atirado (*ge-worfen*); todo *Entwurf* torna-se já, necessariamente, uma *Geworfenheit*, e toda *Geworfenheit* é um *Entwurf* já assumido em sua possibilidade. Em suma, “[n]o projetar-se de seu ser [do *Dasein*] no em-vista-de-quê, unido com o ser-projetado na significatividade (mundo), reside a abertura do ser em geral. No projetar em possibilidades, o entendimento-de-ser já foi antecipado [*vorweggenommen*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 419).

Por fim, Heidegger ainda tematizará, no §34, o existenciário da abertura nomeado de discurso. Mais originário do que a “língua falada” (*Sprache*),⁹² e, de fato, como sua condição de possibilidade, o discurso:

[...] é a articulação [*Artikulation*] da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo

⁹² Cf. FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 153-154.

mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido [*Sinn*]. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação [*Bedeutungsganze*] e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas de sentido. [...] A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se* [*ausspricht*] como discurso [*Rede*] (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 455).

Enquanto *articulação* de um entendimento de ser que já se encontra ele mesmo, no “como” de sua possibilidade, afinado por uma *Stimmung* determinada, o discurso é o existenciário cooriginário responsável por “manter junto” ou, mais especificamente, por preservar sob a mesma afinação-entendedor aquilo que se desenvolve a partir da prévia entendibilidade e que, desenvolvendo-se,⁹³ constitui o todo de significação no qual o Dasein é-no-mundo. Muito já nos diz, entretanto, se soubermos olhar para ela, a palavra “articulação”; Heidegger escreve que o discurso é a articulação da entendibilidade: isso significa que é no caráter articulador do discurso que encontramos o seu modo de ser mais próprio. Mas o que significa propriamente “articulação” (*Artikulation*)? A palavra tem sua proveniência remota na língua grega, *árthron*, e designa precisamente a “junta”, a juntura, o colocar e manter junto – o prefixo *ar-* presente em *árthron* é o mesmo que incide na palavra grega *arkhé*, ou seja, não apenas o “princípio” como aquilo que fica estacado lá no começo e perde em vigor na medida em que é gradualmente soterrado pela sequência de “efeitos” em relação à qual ele deu outrora a partida mas, em sentido mais autêntico, princípio enquanto aquilo que inicia e *mantém junto a si*, vibrando em sua medula, aquilo mesmo que ele inicia. Ora, bem recorda Benedito Nunes, a partir da leitura empenhada por William J. Richardson, que, nos contornos de *Ser e Tempo*, “[é] com a palavra *Rede* [discurso] que Heidegger traduz a palavra grega *lógos*” (RICHARDSON *apud* NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 101);⁹⁴ embora no §7 de *Ser e Tempo* o termo *lógos* seja concebido prioritariamente a partir do diálogo de Heidegger com o *Da Interpretação* de Aristóteles – tomando o *lógos apophantikós* aristotélico não em sua acepção lógico-enunciativa porém em seu caráter mais originário como o *apophainesthai*, quer dizer, como aquilo cujo modo de ser mais essencial redundava, antes de tudo, em poder tornar

⁹³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 421 ss. A esse fundamental desenvolvimento (*Ausbildung*) do entendimento de ser Heidegger dá o nome de interpretação (*Auslegung*). Tanto em uma palavra quanto em outra, temos o gesto essencial e significativo do constituir (*bilden*) ou pôr (*legen*) “a” (*aus*) aquilo que já se oferece “aqui” como medida: “Na interpretação”, dirá Heidegger, “o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 421). Na interpretação, o entendimento de ser como que se estende até à e como a totalidade de significação que ele mesmo constitui; destarte, o que se apreende no “final” dessa totalidade, ou seja, o ente cujo sentido se recolhe na sua remissão interseccionada, é o mesmo que já se havia dado no “começo” como o em-vista-de-quê do todo remissivo, a saber, o entender ele mesmo. É na interpretação, pois, enquanto o pôr adiante que constitui a extensão do que está entendido no entendimento, que o próprio ente aparece em seu “como” (*als*) [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 423].

⁹⁴ A tradução do original em inglês é nossa. Ademais, ainda sobre a correspondência entre *Rede* e *lógos*: Cf. BIEMEL, *Poetry and Language in Heidegger*, p. 69-70.

manifesto (*offenbar*), a partir de si, aquilo sobre o que nele se “fala” –,⁹⁵ nos parece, no entanto, e sem que isso em absoluto desabilite, como será percebido, o seu caráter desvelador (*alethés*),⁹⁶ que a noção heideggeriana de discurso (*Rede*) enquanto articulação (o “juntar” e manter junto) antecipa, de maneira bastante sutil mas não menos radical, a leitura que o pensador alemão desenvolverá acerca da palavra *lógos* em seu ensaio sobre o fragmento 50 de Heráclito (1951):

É do *légein* que depreendemos o que é o *lógos*. O que significa *légein*? Todo mundo que conhece que a língua grega sabe a resposta: *légein* significa dizer [*sagen*] e falar [*reden*]; *lógos* significa: *légein*, como *aussagen* – enunciar [–], e *legómenon*, como o enunciado – *ausgesagten*. Quem poderia negar que, desde cedo na língua dos gregos, *légein* significa falar, dizer, contar [*erzählen*]? Todavia, igualmente cedo e de modo ainda mais originário e por isso mesmo sempre, portanto, no significado de dizer e falar já mencionado, *légein* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: de-por [*niederlegen*] e pro-por [*vorlegen*]. Em *legen* vige o ajuntar [*das Zusammenbringen*], o latim *legere* como o alemão *lesen* [ler] no sentido de alcançar [*einholen*] e juntar [*zusammenbringen*]. *Légein* diz propriamente um de-por e pro-por que recolhe [*sammelnde*] a si e o outro. [...] *Legen* significa trazer para o pôr [*zum Liegen bringen*] mas, ao mesmo tempo, significa também pôr uma coisa junto com outra [*zusammenlegen*] (HEIDEGGER, *Logos [Heráclito, Fragmento 50]*, p. 184-185).⁹⁷

O ajuntar (*Zusammenbringen*) que, juntando, leva (*bringen*) à frente no sentido do pôr (*legen*) a manifesto o que se diz no dizer caracteriza o próprio gesto da articulação (*árthron*) e, por isso, também o modo de ser próprio ao discurso (*Rede*). Interpretação (*Aus-legung*), enquanto um pôr “aí” às claras, foi dito, faz assim com que a entendibilidade se desenvolva (*aus-bilden*) em um todo interseccionado de relações ao qual se deu o nome de totalidade de significação ou sentido; o discurso, porém, é o existenciário que permanece “no fundo” (*zugrunde*) da interpretação e do enunciar:⁹⁸ sua “essência” é a articulação da entendibilidade, ou, de acordo com as reflexões que ora apresentamos, o fundamental “manter junto” do entendimento de ser, de acordo com o qual uma totalidade de sentido tonalizada pela possibilidade afinadora que está em questão no entender se torna em primeiro lugar possível. No “fazer desenvolver-se a entendibilidade formando uma totalidade de sentido” atinente à interpretação já atua simultaneamente e “na base” a articulação do discurso, responsável pelo ajuntar e manter junta enquanto uma possibilidade aquele em-vista-de-quê que vigora no entendimento previamente afinado de ser, abrindo-se assim como o mundo, como o “aí” que o Dasein a cada vez já é em seu próprio poder-ser; somente porque o discurso é “antes” essa articulação mostradora, a partir da qual a significatividade pode se dar e já sempre se dá, pode também haver – e sempre se dá – algo assim como o enunciado e a língua em geral.⁹⁹ Deste

⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 113 ss.

⁹⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 115.

⁹⁷ Tradução modificada.

⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 455.

⁹⁹ “O discurso é a articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo. A ele pertencem como seus momentos constitutivos: o sobre-quê do discurso (aquilo de que discursiva), o dito discursivamente como tal, a comunicação e o anúncio. Não se trata de propriedades que só podem ser empiricamente recolhidas na

modo, “[p]orque o discurso é constitutivo do ser do ‘aí’, isto é, do encontrar-se e do entender, é que o *Dasein* significa: ser-no-mundo; o *Dasein* como ser-em que discursa já se expressou. O *Dasein* tem linguagem. [...] *O homem se mostra como o ente que discursa*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 465, grifo nosso).¹⁰⁰

Encontrar-se, entender e discurso completam, com o decair, a constituição existenciária da abertura (*Da*), o modo fundamental como o *Dasein* é-no-mundo originariamente: sua divisão em diferentes existenciários corresponde à demanda enunciativo-formalizante de uma analítica existenciária, constituindo-se entre si, não obstante, como uma radical e mais originária unidade. Falatório, curiosidade e ambiguidade marcam, por sua vez, como vimos, o movimento da decaída do *Dasein* no âmbito nivelado, público e normativo de a-gente, lá onde dominam, em primeiro plano e com inclinação totalizante, não os existenciários formais da abertura apreendidos de maneira consciente (*bewusst*) em sua transcendentalidade – em seu “enquanto” tais – mas, de pronto e no mais das vezes, já as possibilidades emergentes da sua unidade – no ser um mundo do mundo, sua mundidade necessariamente se retrai para dar lugar à sua própria possibilização como um mundo singular; no fundamental entendimento de ser, é o entender enquanto tal que se vela para deixar vigorar as suas possibilidades, que então se desenvolverão interpretativamente em uma malha significativa específica, de cuja totalidade, orientada desde a base pelo horizonte do seu em-vista-de-quê entendedor, experimentamos pela primeira vez um mundo como abertura de possibilidades; no encontrar-se, nos pegamos de saída naquele estado de ânimo que tonaliza previamente a nossa situabilidade e prepondera sobre as nossas relações, escondendo assim o simples poder vibrar imanente à afinação na qual de pronto o *Dasein* está atirado; no discurso, por fim, onde entendimento e afinação conquistam o seu caráter constituidor de um mundo, a articulação originariamente possível da significatividade se perde paulatinamente em meio àquilo que a partir dela é falado, deslocando a referência do discurso cada vez mais para aquilo que já foi falado e ouvido. O próprio ser-no-mundo do

linguagem, mas de caracteres existenciários cujas raízes estão na constituição-de-ser do *Dasein* e só eles possibilitam ontologicamente algo assim como a linguagem” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 459) [Tradução ligeiramente modificada]. O sobre-quê (*Worüber*) do discurso é o ente já em seu “como” possibilitado no em-vista-de-quê do entendimento enquanto possibilidade orientadora da totalidade de significação na qual esse ente chega ao seu sentido; o dito (*Geredete*) como tal é o próprio enunciado, aquilo *que* se discursa no discursar; a comunicação (*Mitteilung*) é o estender-se do que se discursa ao ser-com-outros do *Dasein* [Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 473]; o anúncio (*Bekundung*), por fim, é o simples difundir aquilo que se diz no discurso sem atentar para o que nele está implicado ontologicamente. Do primeiro para o último momento da constituição discursiva percebe-se claramente o cumprimento do arco do movimento decadente, desde o autêntico experimentar o “enquanto” da possibilidade que está em jogo no discurso até a sua inautêntica difusão impensada. Como existenciário da constituição fundamental do *Dasein*, também o discurso reside naquele âmbito do “vaivém” entre *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*.

¹⁰⁰ Tradução ligeiramente modificada.

Dasein se perde no emaranhado de relações e sentidos estabelecidos da mediana facticidade de a-gente; aqui, tudo já foi devidamente interpretado e decidido: tudo é o que é – e nada mais:

O *Dasein* nunca é capaz de rejeitar esse cotidiano ser-do-interpretado [*Ausgelegtheit*] no qual de imediato cresceu. Todo entendimento, interpretação e comunicação genuínos, toda redescoberta e toda reapropriação se efetuam nele, a partir dele e contrariamente a ele. Nunca há um *Dasein* que, intocado e incontaminado cada vez por esse ser-do-interpretado, se instale diante da terra virgem de um “mundo” em si, a fim de somente então contemplar o que-lhe-vem-de-encontro. O domínio [*Herrschaft*] do público ser-do-interpretado já decidiu inclusive sobre as possibilidades do ser-do-estado-de-ânimo [*Gestimmtseins*], isto é, sobre o modo fundamental como o *Dasein* se deixa afetar pelo mundo. A-gente delinea por antecipação o encontrar-se, determinando o que se “vê” e como se “vê” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 477).¹⁰¹

Com isso, pensamos a existencialidade da abertura do *Dasein* ao ser e a sua cotidiana relação imprópria com ela. Mas como será possível ao *Dasein*, em uma outra extremidade da sua condição, se reapropriar do seu autêntico ser-no-mundo, isto é, do seu ser si mesmo mais próprio? De que maneira e em quais condições o *Dasein* pode abrir-se para o seu próprio ser-o-aí *enquanto tal*? – “O modo de abrir em que o *Dasein* se põe diante de si mesmo deve ser de sorte que ele se torne acessível de maneira, digamos, *simplificada*. Naquilo que então se abre, deve vir à luz elementarmente a totalidade estrutural do ser buscado” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 511).¹⁰² Resumido a uma só palavra: de que modo o *Dasein* acessa a sua propriedade (*Eingentlichkeit*)? A resposta a esses questionamentos é apresentada no §40 de *Ser e Tempo*, com a tematização da afinação fundamental (*Grundstimmung*) da angústia (*Angst*) – esse caráter fundamental apreende-se do seu assinalamento (*ausgezeichnet*) em relação a outras possibilidades do encontrar-se: que tipo de experiência se dá na angústia a ponto de conceder-lhe um tal estatuto?

A unidade existencial que constitui o ser-no-mundo do *Dasein* sempre se dá enquanto as suas possibilidades a cada vez abertas. Atirado no mundo, o *Dasein* já assumiu, de pronto e no mais das vezes, a totalidade da significação remissiva que se lhe ofereceu, desde o instante em que ele *é-no-mundo* e a partir dessas possibilidades, como a referência dos seus comportamentos, sem que, contudo, o *Dasein* mesmo logre enxergar para além do trato comum com o ente intramundo, com os outros e com as suas relações previamente niveladas em seu modo de ser, restando ele então perdido em meio ao ente e alienado do ser consciente da sua constituição fundamental, desalojado (*Bodenlosigkeit*) do solo donde originariamente puderam brotar, antes de tudo, as possibilidades de acordo com as quais ele agora se orienta

¹⁰¹ “Vê-se o que se vê, sabe-se o que se sabe”, diz a velha bruxa em um dos filmes que mais extraordinariamente se defrontaram com a subterrânea familiaridade essencial entre a fé e a verdade, e que sintetiza, como que com a força de um “feitiço”, tratados e mais tratados sobre intencionalidades e círculos hermenêuticos: *O Rosto (Ansiktet)*, 1958, de Ingmar Bergman.

¹⁰² Tradução ligeiramente modificada.

inquestionadamente. A essa possibilidade de ser no mundo, Heidegger chamou a impropriedade do Dasein; ao movimento que a perfaz, o decair; à sua modalidade, a-gente: “A absorção em a-gente e junto ao ‘mundo’ da ocupação manifesta algo assim como uma fuga [*Flucht*] do *Dasein* diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo próprio” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 517). Como foi visto anteriormente, o Dasein não “sai” de si mesmo na medida em que decai em a-gente, tampouco jaz exilado, na decadência, de um anterior e perfeito “paraíso perdido” no qual houvesse sido um dia o seu ilibado “eu” identitário; o Dasein é sempre si mesmo: entre propriedade e impropriedade, o que muda é a *relação* do Dasein com o seu si mesmo – “Só na medida em que o *Dasein* é por essência ontologicamente posto diante de si pela abertura que em geral lhe é inerente, é que ele *pode* fugir de *diante* de si” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 517). A angústia reverbera precisamente nessa relação, no ser(“-se”) diante de si mesmo do Dasein enquanto ser-no-mundo; a angústia, distintamente do “medo” (*Furcht*),¹⁰³ não dispõe de nenhum “diante de quê” (*Wovor*) em relação ao qual se angustia, ou seja, o seu angustiar-se não provém do encontro com nenhum ente intramundano nem, portanto, com nenhum em-vista-de-quê irremissível e circunscrito nos limites de si mesmo: “Que o ameaçador não esteja em *parte alguma* caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia ‘não sabe’ o que é aquilo diante-de-que se angustia”. [...] [E]le já está ‘aí’ [*da*] [...] e, não obstante, não está em parte alguma” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 523).¹⁰⁴ Se não há ente diante do qual se angustiar, a

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 519.

¹⁰⁴ Mas para onde aponta exatamente esse “nada” que vibra na angústia? Na preleção de 1929 intitulada *Que é Metafísica?*, Heidegger dá prosseguimento àquela questão que é para ele a mais salutar e, não obstante, esquecida questão do pensamento, a saber, a questão acerca da diferença entre o ser e o ente, a diferença ontológica. Para tanto, Heidegger lançará mão do problema do “nada”: se o diagnóstico extraído da literatura filosófica sugere fortemente o sobredomínio da interrogação sobre o ente em detrimento da interrogação sobre o ser, o que seria mais “diferente” do ente – aquele que, em sentido mais geral, é (*ist*) antes de qualquer predicação – do que o absoluto não-ser, quer dizer, o nada (*das Nichts*)? Nesse raciocínio, porém, derivamos a noção de nada do próprio ente, como aquele “não” que o nega, e, assim, permanecemos atrelados ao seu domínio; sem embargo, o ser possível mesmo dessa negação já insinua para nós aquela sua condição de possibilidade que, esta sim, de modo algum deriva do ente em seu ser: a condição de possibilidade mais originária de toda negação é o nada ele mesmo, ou seja, que o ente possa, de antemão, já não ser. Se o “não” da negação pode atuar em cada ente particular, o nada ele mesmo, por sua vez, enquanto condição de possibilidade mais originária do “não”, atua essencialmente no ente em sua totalidade, quer dizer, naquele modo de acordo com o qual o ente é previamente informado e possibilitado em seu “como”, e em cuja afinação as relações intramundanas entre os entes ganham sentido. O que está em jogo aqui, já o vimos, é o caráter prévio do entendimento de ser; na medida em que ele vige enquanto este fundamento, porém, vela-se (*verbergen*) o seu mais originário “poder não ser” (“contraparte” *essencial* do poder ser): o nada é a possibilidade da negação “*ex arkhés*” de um entendimento de ser que se funda como o ente em sua totalidade, e que, desse modo, permanece sempre “nele”, sustentando-o. Colocar-se diante desse nada, no entanto, é algo apenas possível através de uma afinação (*Stimmung*) especial do ser-no-mundo do Dasein, de um modo especial de ser na abertura, a saber, a angústia: nela, o entendimento de ser enquanto o ente em sua totalidade não desaparece da face da terra mas, ao contrário, se oferece *enquanto* entendimento de ser, ou seja, em seu mais primordial ser possível, e não mais como o “simplesmente dado” – o nada, pois, não é o meramente oposto ao “ser” mas, muito antes, pertence a sua essência: “[...] na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. Que significa este ‘juntamente com’ [*in eins mit*]”? Na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco. Em que sentido acontece isto? Pois, certamente, o ente não é destruído pela angústia para assim deixar como sobra o nada. [...] Na angústia se manifesta um retroceder diante de... [*Zurückweichen vor*] que, sem dúvida, não é mais uma

angústia já também indica uma “ausência”, uma dissolução de qualquer entendimento de ser, interpretação e situabilidade determinadas de acordo com as quais se poderia orientar; “diante” desse *nada*, sem embargo, a angústia alcança algo extraordinariamente salutar: “o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal. [...] O que oprime não é esse ou aquele utilizável, nem é também todo o utilizável em conjunto como uma soma, mas a *possibilidade* de utilizável em geral, isto é, o mundo ele mesmo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 523). No limite, a angústia irrompe do seio da constituição existenciária do Dasein como uma decisiva afinação “desafinadora”: o que vem a ruir nessa *Stimmung* é o mundo em sua determinação, ou seja, o mundo enquanto *uma* totalidade de significação orientada por *um* prévio entendimento de ser já afinado em *um* encontrar-se fáctico e articulado por *uma* discursividade interpretante; longe de dar acesso a algo como um “mundo-em-si” em sua pureza, a angústia torna acessível ao Dasein uma experiência simultânea entre propriedade e impropriedade,¹⁰⁵ quer dizer, ela não abole da face da terra aquela determinação que está em questão no modo cotidiano de ser do Dasein mas, em outro sentido, abre o seu ser apreendida enquanto uma tal determinação, restituindo-a assim ao seu estatuto originário de possibilidade e dissolvendo o seu caráter normativo, dominante, inquestionado e com aspiração a “ser primeiro”: em suma, é o ser-no-mundo que é restituído à sua própria abertura, à mundidade na qual *um* mundo pode em primeiro lugar, e a cada vez o é, ser *o* mundo no qual encontramos de pronto as nossas próprias determinações e as determinações relacionais dos entes – “A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado. Ela atira o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 525).¹⁰⁶ Destarte, ela simultaneamente “[...] manifesta no *Dasein* o ser para [*Sein zum*] o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para [*Freisein für*] a

fuga, mas uma quietude fascinada. Esse retroceder diante de... recebe seu impulso inicial do nada” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 40). No nada aberto pela angústia, o Dasein é colocado diante do simples ser possível de um entendimento de ser que já sempre se oferece em um modo determinado e fundador: o nada se oferece, assim, como o “outro por excelência” (*schlechthin Andere*) do ente em sua totalidade já sempre determinado, o inesgotável que se retrai para que ele mesmo possa se manifestar em suas possibilidades – “Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada. Mas este ‘e não nada’ [...] não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da revelação do ente em geral” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 41). A angústia dá o ente em sua totalidade enquanto tal; neste “enquanto”, dá-se a diferença ontológica entre ser e ente, entre modalidade possível determinada e o simples ser possível inesgotável; contudo, foi o nada que se mostrou como o “outro” do ente: neste sentido, o que a angústia dá é o ser e o nada como *o mesmo*. O “nada” da angústia é o próprio ser, em sua diferença possibilitante *com* o ente; somente neste nada, que interpela o Dasein na angústia, “[...] o ente em sua totalidade chega a si mesmo, conforme sua mais própria possibilidade, isto é, de modo finito” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 43-44).

¹⁰⁵ Acompanhamos Günter Figal: “Sob o ponto de vista da propriedade, a angústia forma como que o gancho entre propriedade e impropriedade porque ela é a apreensão do ser-possível que se retém em todo comportamento expresso e que justamente por isso possibilita pela primeira vez a fuga como uma assunção modificada da cotidianidade” (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 176).

¹⁰⁶ Tradução ligeiramente modificada.

liberdade do-a-si-mesmo-se-escolher [*Sich-selbst-wählens*] e se-possuir [*Sich-selbst-ergreifens*]]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 525-527); a determinidade mais originária do ser do Dasein é, em outros termos, a sua existenciária indeterminidade (*Unbestimmtheit*), o seu não ser afinado em sua própria essência por nenhuma determinação específica ou mais geral – em suma, por nenhuma determinação *única e categorial* – mas o ser, na abertura a cada vez possível, a radical liberdade *para* as suas determinações, para o dar-se de tal ou qual modo do mundo; nessa indeterminidade, cai por terra aquela tranquilidade e segurança típicas da modalidade pública do ser-no-mundo, e isso graças à concorrência de um estremecimento, paradoxalmente bastante familiar, oriundo do “estranho” (*unheimlich*)¹⁰⁷ que habita o ser-no-mundo enquanto tal do Dasein, irreduzível aos modelos interpretativos pré-fabricados de agente, às suas referências explicativas e ao modo como geralmente se encontra sobre esse mundo.¹⁰⁸ A angústia coloca novamente o Dasein em contato com essa estranheza que caracteriza o simples ser-possível do seu ser-no-mundo, quer dizer, a abertura originariamente livre e indeterminada *para* os seus modos determinados de se manifestar: aqui, todas as referências perdem o seu caráter de evidência; os modos fundamentais de ser da propriedade e da impropriedade são reintegrados à indeterminidade livre do Dasein como *suas* possibilidades.¹⁰⁹ Originariamente, pois, o “Dasein já está sempre ‘além de si’, não como comportamento relativo a outros entes que ele *não* é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é. Essa estrutura-de-ser [...] nós a apreendemos como o *ser-adiantado-em-relação-a-si* do Dasein” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 537). “Ser-adiantado-em-relação-a-si” (*Sich-vorweg-sein*) significa: já sempre se atirar, como o ser livre e indeterminado que se é, para “além” de si em direção ao seu poder-ser (que *já* sempre se é “aqui”) assumindo-o em suas possibilidades a cada vez determinadas, as quais, de pronto e no mais das vezes, ele contudo já é sem que necessariamente se dê conta de as haver assumido como suas em seu trato com os entes intramundanos. Ora, com esse autêntico colocar-se diante de si mesmo enquanto o seu livre poder-ser para a sua própria possibilidade aberto pela angústia, completamos o quadro

¹⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 759.

¹⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 527.

¹⁰⁹ Também aqui acompanhamos a leitura de Figal: “O fato de se ser indeterminado em seu ‘poder-ser’ não deve significar que se está dispensado de fazer para si um projeto determinado; significa muito mais que também se *pode compreender* agora em razão do desmoronamento da auto-evidência o respectivo projeto *como resposta ao ser indeterminado e iminente*. [...] Assim, trata-se de projetar uma dessas possibilidades e, ao mesmo tempo, saber que não se esgota com esse projeto o ser iminente. [...] *A angústia, tal como Heidegger a concebe, é apenas o começo da propriedade e, do mesmo modo, naturalmente o começo da impropriedade*” (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 192, grifo nosso). Aquilo a que Figal chama o “ser iminente” refere-se à “constância” necessária da constituição existenciária da preocupação enquanto ser-no-mundo do Dasein: “A preocupação, como totalidade-estrutural-originária, reside existencialmente *a priori* ‘antes’, isto é, já sempre em cada ‘comportamento’ factual e ‘situação’ do Dasein” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 541).

mais fundamental descritivo da totalidade existenciária do Dasein, à qual Heidegger dará agora o nome de *preocupação* (*Sorge*).¹¹⁰ Sua “fórmula” se escreve da seguinte maneira: ser adiantado em relação a si (*Sich vorweg*), já sendo em um mundo (*schon sein in einer Welt*), como ser junto ao ente intramundano (*als Sein bei innerweltlichem Seienden*),¹¹¹ onde o primeiro elemento corresponde ao livre poder-ser para as possibilidades fundamentais da abertura, ou seja, o poder-ser para um entendimento de ser enquanto tal no qual a mundidade se oferece como um mundo, o segundo corresponde precisamente à anterioridade fáctica desse mundo enquanto referência já entendida que funda uma situabilidade e o terceiro corresponde, por sua vez, à possibilização do ente no modo como ele é a partir da totalidade de significação que lhe dá o seu próprio sentido, e na relação com o qual o Dasein de pronto e no mais das vezes se encontra absorvido. Sendo assim, a “preocupação não caracteriza, por exemplo, só a existencialidade, separada da factualidade e do decair, mas abrange a unidade dessas determinações-do-ser” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 539).¹¹²

A preocupação é o *ser* do Dasein, quer dizer, a sua essência, a totalidade constitutiva da existência (*Existenz*) que ele é; ela se constitui simultaneamente, acabamos de conferir, por um *ser-além*, *já-ser* e *ser-junto*. Com efeito, o que se mostra nessas determinações ontológicas é, de modo igualmente originário, a constituição de uma temporalidade (*Zeitlichkeit*) a elas essencial. Para Heidegger – e é esta a força motriz que mobiliza todas as engrenagens de *Ser e Tempo* –, o *ser* do Dasein, ou seja, a preocupação, é o *tempo* do Dasein, o colocar-se a cada vez já *umas nas outras* (*einandersetzen*) das assim chamadas êxtases temporais: no limite, e mais originariamente, *ser* e *tempo* do ser-o-á se dão precisamente, pois, como *o mesmo*. Dessa forma:

Só se alcança a segurança do fenômeno originário da temporalidade ao se mostrar que todas as estruturas fundamentais do *Dasein* até agora examinadas são no fundo ‘temporais’ no que se refere a sua possível totalidade, unidade e desdobramento e devem ser concebidas como *modi* da temporalização da temporalidade [*Zeitigung der Zeitlichkeit*] (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 831).

“A unidade originária da estrutura-da-preocupação”, dirá Heidegger, “reside na temporalidade” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 891). Na temporalidade reside o ser do *Da-*

¹¹⁰ O termo *Sorge*, preocupação ou cuidado, não diz respeito do ponto de vista ontológico àquela disposição ou sentimento atinentes ao estar preocupado com algo em particular ou ao cuidar de algo ou alguém; *Sorge* é, mais fundamentalmente, o radical semântico presente nos dois vocábulos que caracterizam o ser já em um mundo constituído do Dasein, ou seja, o seu já ser em uma totalidade de significação através do trato imediatamente ocupado (*Besorge*) com o ente intramundano ou “assistente” (*Fürsorge*) com os outros-Dasein – enquanto radical, isto é, enquanto a *raiz*, *Sorge* é o que sustenta e possibilita a ocupação e a assistência intramundanas do Dasein, o que congrega a existencialidade que pode dar, antes de tudo, um entendimento de ser através do qual um mundo se abre, se desenvolve e dá ao homem, em sua significatividade interseccionada, um ente com o qual se relacionar.

¹¹¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 563.

¹¹² Cf. NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 112-113.

sein; todavia, nem acerca da temporalidade nem acerca do ser que aqui está em jogo se pode dizer propriamente que “são” no sentido de um “é” (*ist*) ôntico: assim como o ser do Dasein não é, mas “*ek-siste*”, também a temporalidade não é, mas se temporaliza (*zeitigt sich*).¹¹³ Cada uma das “êxtases” que a constituem corresponde em essência a um respectivo elemento da estrutura da preocupação – como nesta, vigora uma unidade articulada entre elas na qual cada uma, a seu modo, já se adiantou na outra: cada êxtase é, em seu dar-se, já a abertura para a outra, de modo que só se manifesta ao passo em que é também ela aberta pelo manifestar-se antecipado das outras, e assim circularmente. São elas: o futuro (*Zukunft*), o “ser-do-sido” (*Gewesenheit*) e o presente (*Gegenwart*); na mesmidade da temporalidade com a preocupação:

O adiantar-se-em-relação-a-si funda-se no futuro. O já-ser-em... manifesta em si o ser-do-sido. O ser-junto-a... só é possibilitado no presenciizar [*Gegenwärtigen*]. De agora em diante, depois do que foi dito, fica por si mesmo proibido que se apreenda, a partir do entendimento vulgar do tempo, o “antes” no “adiantado-em-relação-a-si” e o “já”. O “antes” não significa um “anteriormente”, no sentido do “agora-ainda-não, mas depois”; do mesmo modo, o “já” “agora já não, mas antes”. [...] O “antes” e o “adiantar-se” indicam o futuro tal que só ele possibilita em geral que o Dasein seja de tal maneira que *para* ele o seu poder-ser está em jogo. O projetar-se fundado no futuro no “em-vista-de-si-mesmo” é um caráter essencial da *existenciariedade*. Seu sentido primário é o futuro. De igual modo, o “já” significa o sentido-de-ser temporal existenciário do ente que, na medida em que *é*, já é cada dejectado [*Geworfenes*]. Só porque a preocupação se funda no ser-do-sido, o Dasein pode existir como o ente dejectado que ele é. “Enquanto” o Dasein existe factualmente, ele nunca é passado [*vergangen*], mas, ao contrário, é sempre já *sido* [*gewesen*], no sentido do “eu sou-sido” [*ich bin-gewesen*] (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 891-893).

A existenciariedade do adiantar-se em seu poder-ser do Dasein funda-se no futuro; a facticidade do já-ser em um mundo funda-se no ser-do-sido; o decaimento do ser-junto ao ente intramundano absorvendo-se em sua ocupação deverá se fundar, por seu turno, no presente: mas assim como, na preocupação, o decair aparece como uma possibilidade existenciária do Dasein, já sempre iminente para o seu poder-ser-no-mundo e, por isso, fundada *no e como* o seu próprio poder-ser-no-mundo, do mesmo modo, na temporalidade, o decadente estar absorvido no ente “[...] indica que o *presenciizar* em que o *decair* no utilizável e no subsistente da ocupação se funda *primariamente* permanece no *modus* da temporalidade originária, *incluída* no futuro e no ser-do-sido” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 893). O que temos, então? Em ordem: a preocupação se anuncia como a constituição total de ser do Dasein – assim, ela é, nessa totalidade, algo que o Dasein sempre tem de ser; nela temos o caráter mais originário da existenciariedade, ou seja, o reconhecer-se do Dasein, na angústia, *enquanto* um livre poder-ser *para*, e sempre *para*, a determinação das suas possibilidades, *para* o assumir de um determinado entendimento de ser; em um tal entendimento de ser funda-se a mundidade do mundo, no qual, não obstante, o Dasein já está atirado ao reconhecer-se em seu ser-possível –

¹¹³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 893.

sendo no mundo, o Dasein já se orientou de acordo com um determinado entendimento de ser, que se desenvolveu em relações intramundanas e tonalizou, de acordo com o modo como ele mesmo é, a facticidade do Dasein, isto é, o modo como ele se encontra *neste* mundo no modo determinado como este mesmo se oferece; o mundo se estabelece, então, como a totalidade de significação responsável por possibilitar o encontro do Dasein com o ente intramundano em seu “como”, constituído pela malha de remissões a outros entes – aqui, prepondera a relação com o ente apenas, e nada mais: embora o prévio entendimento de ser e a mundidade continuem necessariamente a vigorar em seu modo determinado de ser, eles apenas o são *no* ente e como uma subsistência “evidente” *do* ente, pública, dominante e normativa, restando alienada do seu “enquanto” (*als*) e, por isso, do seu originário estatuto de possibilidade. Ora, mas na exata medida em que o Dasein se adianta (“ *vor* ”- *weg* , no sentido de colocar-se à frente e assumir o que lá está) em seu poder-ser e assume a cada vez as possibilidades que ali vicejam, ele também já adiantou (“ *vor* ”- *weg* , no sentido de já estabelecer a possibilidade que se alcançou como o seu “antes”, como a “primeira”, a “prévia”) para si tais possibilidades como o seu prévio modo de estar no mundo, e este, por conseguinte, já então se desenvolveu em uma intramundanidade na qual pulula a múltipla gama de entes possibilitados, no limite, por aquele primeiro adiantar-se. A propriedade do Dasein tanto se baseia de pronto em uma impropriedade como também a cada vez a refunda; propriedade e impropriedade são as duas possibilidades fundamentais da constituição unitária do Dasein, para ele sempre iminentes pois mutuamente pertencentes uma à outra. Uma tal unidade se apreende a partir da temporalidade imanente a essa constituição originária: o adiantar-se é um atirar-se para além de si e, portanto, no futuro (*Zu-kunft*)¹¹⁴, no “horizonte” de ser; alcançando-o, porém – e o Dasein permanece alcançando possibilidades, própria ou imprópria, as “mesmas” ou “outras”, a todo instante –, o Dasein já o assumiu precisamente como o seu horizonte, como a sua referência, e, portanto, já o posicionou como que “atrás” de si como a sua base orientadora: mas porque um tal horizonte passa a ser a base, o ponto de partida de todas as suas relações possíveis, esse “passado” não é simplesmente abandonado lá atrás como o que se foi, porém permanece “sendo-sido” (*Ge-wesen*)¹¹⁵ a todo instante; estabelecido esse “horizonte-pretérito”, o Dasein mergulha então nos encontros imediatos previamente enformados manifestados em entes, cujas relações, nem conscientes do “aquém” passado nem conscientes do “além” futuro, se fecham sob a redoma ôntica do ente

¹¹⁴ “ *Zu-kunft* ” significará aqui, mais literalmente, algo como o ir (*zu-*) de encontro (*kunft*) a possibilidades.

¹¹⁵ “ *Ge-wesen* ”, assinalando-se o expediente pretérito do prefixo “ *ge-*” e o caráter verbal do termo “ *wesen* ” como o ser que está sendo, significará precisamente o “sido” que está sendo.

que “aqui e agora”, ou seja, no presente (*Gegen-wart*)¹¹⁶, vem de encontro. Cada êxtase já se põe “aí” uma na outra – *ék-statikón*: “A temporalidade é o originário ‘fora de si’, em si mesmo e para si mesmo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 895).

No entanto, algo de muito “estranho” e francamente subversor ganha destaque na análise de Heidegger sobre a temporalidade originária do ser-o-aí. Sem que isso desvirtue a cooriginariedade das êxtases, mas, de fato, como algo que já vibra na medula da sua unidade, dirá o autor que a “temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do futuro próprio, de tal maneira que só por ser adveniente sido ela desperta o presente. *O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 897); “estranho e subversor” em dois aspectos, pois, por um lado, atribui-se correntemente ao expediente “passado” o título desse “*ex arkhés*”, desse “a partir do qual” as coisas se dão, e não ao futuro, e, por outro lado, porque costumeiramente concebe-se o “tempo presente” como o mais próximo de nós, o mais imediato e “fresco”, e não como o mais tardio – sem embargo, o que Heidegger nos diz é que tudo aquilo que advém, se inicia e funda provém precisamente do futuro, e que é a partir do mais primário e significativamente ambivalente sentido da “antecipação” (“*vor*”-*weg*, o horizonte-pretérito, o adveniente sido) que o presente se possibilita. Que tudo comece e já sempre permaneça, de algum modo, no livre ser-possível do Dasein – quer dizer, o seu adiantar-se em relação a si, o seu ser-além, o seu ser o futuro –, se depreende de tudo o que foi perscrutado até agora a respeito da sua constituição existenciária. Mas o que significa, para o apreender-se do Dasein em sua própria temporalidade, que o seu ser encontre a sua essência ontológico-temporal no necessário, pois mais originariamente existenciário, ter de se colocar sempre mais além de si mesmo naquelas possibilidades determinadas que, no fundo e no limite, são os anúncios e os prenúncios do seu próprio poder-ser? Sendo sempre como o mais além de si, o Dasein é um ser-para-o-final (*Sein zum Ende*), ou seja, aquele ente para o qual está em jogo ser radicalmente as suas possibilidades, inclusive a extrema possibilidade do não mais ser possível: o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*). Morte não significa aqui, porém, o comum fenecer que se experimenta a partir da “morte dos outros”; sendo no fundo de seu ser um ser-possível, o Dasein já sempre se atira “aí” em suas possibilidades: esse adiantar-se implica um “ainda não ser” imanente ao Dasein que permanentemente continua a se estender em direção a um seu suposto “ser completo”, determinado, cujo cumprimento significaria, para um ser que é o seu poder-ser, o seu fim.¹¹⁷ É

¹¹⁶ “*Gegen-wart*” significará, por sua vez, mais literalmente, o âmbito daquilo que se prostra (*wart*), aqui e neste momento, face a face conosco, “contra” (*gegen*) nós como o que nos vem de encontro.

¹¹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 677.

a esse *permanecer* estendendo-se em seu “ainda não” (*Noch-nicht*) que se chama o ser-para-a-morte; a morte, portanto, enquanto o “efetivo” fim, não existe para o Dasein, enquanto ele é *Da-sein*, senão ao modo existenciário de um ser-para (*Sein-zum...*) que jamais se esgota em nenhuma das possibilidades nas quais se atira.¹¹⁸ O ser-possível persegue o Dasein de ponta a ponta: sua persistência ontológica se afirma como a finitude (*Endlichkeit*) mais originária que o ser-para-a-morte vem indicar; fundada primariamente, pois, no adiantar-se em direção ao seu poder-ser (no futuro), ou ainda, em direção ao seu permanente “ainda não ser”, a temporalidade do Dasein é absolutamente finita. O apreender-se nessa finitude concede ao Dasein, numa íntima relação com o fenômeno da angústia, o “enquanto” do seu ser-possível mais próprio.¹¹⁹ Em síntese, o movimento peculiar à apreensão do ser para a morte pode ser assim resumido:

[...] *o adiantar-se desvenda para o Dasein sua perda em a-gente mesma e leva-o ante a possibilidade de ser si mesmo, sem o apoio primário da ocupada preocupação-com-o-outro e de o ser numa intensa, livre das ilusões de a-gente, factual, certa de si mesma [ihrer selbst gewissen] e angustiada liberdade para a morte [Freiheit zum Tode]*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 731).¹²⁰

Por fim, na apreensão da finitude enquanto apreensão do ser mais próprio do Dasein como o seu poder-ser, fica restaurada para ele a sua posição originária de decidibilidade (*Entschlossenheit*), ou seja, a posição fundamental de um ser que *pode* decidir, de um ser-resoluto. Se compreendido autenticamente, isso não significará a abertura de uma postura fundada numa indeterminação absoluta da vontade de um sujeito autárquico: ao contrário, na medida em que o Dasein se apreende autenticamente em seu ser-possível-no-mundo, ele só poderá a cada vez se ver decidindo em relação àquelas possibilidades que já foram abertas em seu horizonte de mundo, ou seja, no “aí” em relação ao qual ele é o que é; com isso, porém, algo ainda anterior se revela: ao compreender-se como podendo decidir, o Dasein já também se apreendeu autenticamente em seu poder-ser-no-mundo, e este se entrega, por sua vez, no autêntico apreender-se como tal da decisão – a indecisão no “entre” do “ou, ou...”¹²¹ da decisão coloca o Dasein diante de si mesmo, ou seja, diante da sua indeterminidade, lá onde ele *se assume* em seu poder-ser e escolhe, adiantando-se em uma possibilidade determinada que já se

¹¹⁸ *Ser-para-a-morte*, como o sempre ser mais adiante de si em seu próprio poder-ser, é, no limite, a condição que impede que o homem seja dado como um subsistente, como algo que simplesmente “é” e encontra toda a completude do seu ser nos limites categoriais desse “é”. O ainda-não que o ser-para-a-morte prediz preserva o essencial ser possível do Dasein; se o ser-possível chega a termo, termina também o próprio Dasein. Por isso, dirá Maria Adelaide Pacheco, “[...] ‘manter a morte como potência dominante da existência’ obriga também a reconhecer que esse horizonte só pode manter-se vivo enquanto for móvel e se dilatar, embora não arbitrária nem indefinidamente, a cada novo lançamento” (PACHECO, *Linguagem e Finitude*, p. 202).

¹¹⁹ “A angústia diante da morte é a angústia ‘diante’ do mais-próprio, irremetente e insuperável poder-ser. O diante de quê dessa angústia é o ser-no-mundo ele mesmo. O porquê dessa angústia é pura e simplesmente o poder-ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 693).

¹²⁰ Tradução levemente modificada.

¹²¹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 92 ss.

lhe entregou em seu horizonte de ser, na abertura (“aí”).¹²² Decidindo, o Dasein põe novamente em movimento o todo unitário da preocupação: “O ser-resoluto [*Entschlossenheit*] leva o si-mesmo precisamente a se-ocupar junto ao utilizável e o empurra para o ser-com preocupado com os outros. A partir do em-vista-de-quê do poder-ser, escolhido por ele mesmo, o *Dasein* resoluto torna-se livre para o seu mundo” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 815). Em seu ser, o Dasein se decide e já se decidiu pelas possibilidades que então orientam os seus comportamentos; essa decisão não diz respeito ao arbítrio ou à vontade, mas ao reconhecimento da abertura na qual ele é enquanto abertura possível, cujas possibilidades o Dasein, *querendo ou não*, já assumiu como suas.

1.2. O privilégio da abertura.

Por que “perdemos” tantas linhas até aqui recuperando esse esquema geral da analítica existenciária de *Ser e Tempo*, já exaustivamente comentado por tantos e qualificadíssimos especialistas? O que nos interessa em tais reflexões, tendo em vista a nossa primária tentativa de apreciação da condição da figura humana sob a perspectiva heideggeriana? Uma das respostas é expressa e dispensa justificativas: *Ser e Tempo* foi, na integralidade de sua parte publicada, uma obra reconhecidamente dedicada a pensar este ente que nós, homens, somos em essência, isto é, o ser-o-aí (*Dasein*); a outra resposta, por seu turno, congrega a presença decisiva daquele fator nodal que, a nosso juízo, impulsiona todas as reflexões ulteriores de Heidegger sobre o homem – permeado em cada poro da “analítica” e nela sistematizado, esse fator se desenha no caráter assinalado ou privilegiado (*ausgezeichnet*) do Dasein em relação aos outros entes, baseado em seu prévio poder ser consciente *da* (ou seja, de modo autêntico) e estar assim aberto *para* a diferença ontológica, ou, em outros termos, fundado no seu poder pensar o “enquanto” do seu próprio ser-o-aí-no-mundo, a diferença entre a constituição fundamental do seu ser-possível e as possibilidades determinadas que a cada vez ele assume como suas, a diferença entre o ser e o ente. *Ser e Tempo* consiste integralmente, segundo os próprios objetivos presentes em seu proêmio, na articulação entre as modalidades mais fundamentais do Dasein, a saber, a propriedade e a impropriedade, em torno deste “enquanto” imanente à possibilidade da retomada da pergunta pelo sentido do ser em geral, isto é, a pergunta pelo ser do ente. Pensar uma tal diferença originária implica em pensar, no limite, o

¹²² Destarte, a “resolução é precisamente em primeiro lugar o projetar que abre e o determinar da possibilidade cada vez *factual*. Pertence necessariamente ao ser-resoluto a *indeterminidade* que caracteriza cada poder-ser do *Dasein* *factualmente* dejectado” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 815). Ao contrário, porém, do modo de ser de agente, onde tudo já se decidiu e, por isso, nada de fato se decide, o Dasein autêntico, decidindo, abre-se para o ser-possível *enquanto* tal; na decisão, o Dasein se dá conta de que *pode* decidir.

vimos, o ser-no-mundo enquanto tal; com isso nos deparamos com o problema da mundidade do mundo, ou seja, o caráter de mundo de um mundo que já se apresenta sempre a partir de alguma modalidade possível. Se em *Ser e Tempo* Heidegger procurou tematizar essa questão a partir da cotidianidade do Dasein, em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929-1930) a pergunta por “o que é o mundo” será pensada a partir do que o autor denominou o caminho de uma consideração comparativa (*vergleichenden Betrachtung*) entre três teses selecionadas, a saber: a pedra (aquilo tudo que é simplesmente material) é sem mundo (*weltlos*), o animal (o ser vivo [*Lebewesen*] em geral) é pobre de mundo (*weltarm*), o homem (o ser-o-aí existente) é formador de mundo (*weltbildend*) – destarte, “[a]través de uma discussão comparativa das três teses [...], queremos circunscrever provisoriamente o que temos de entender em geral sob o termo *mundo* e em que direção temos de olhar em meio a esta compreensão [*Verstehen*]” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 215). O que o mundo “é” será apreendido por meio da análise do modo como cada um dos “sujeitos” das três teses se relaciona com este entendimento prévio e ainda opaco de mundo que, sem embargo, já trazemos conosco na medida em que a pergunta a seu respeito se torna possível. Contudo, além de um prévio e ainda não elaborado entendimento de mundo, impõe-se na consideração comparativa também a antecipação da diferença imediatamente apreendida entre os “sujeitos” das teses: a pedra, o animal e o homem são, pois, assumidos por Heidegger de saída como expedientes diversos, cujo limite ontológico resta ainda por questionar; em outros termos, “[...] para que nos movamos no interior do tema, já precisamos ter à disposição diferenças *essenciais* [*wesenhafte Unterschiede*] entre estes três. Ou precisamos ter ao menos a possibilidade de nomear a qualquer momento tais diferenças” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 208, *grifo nosso*). Por conseguinte, torna-se incontornável, para a adequada apreensão do sentido do mundo, o questionamento acerca da essência da pedra, do animal e, por fim, do homem, ou, respectivamente, em termos “metafísicos”, acerca da materialidade do material, da animalidade do animal e da humanidade do homem.

Heidegger se vale da pedra como representante da materialidade. Dito isso, o que significaria o ser pedra da pedra? De que maneira a pedra – leia-se, a materialidade em geral – está relacionada com algo assim como o mundo, de antemão compreendido como “aquilo” lá onde ela se encontra? A compreensão imediata do ser-pedra nos diz que a pedra é “sem mundo”: “Ela aparece e advém aqui e ali sempre a cada vez de acordo com as circunstâncias, em meio a outras coisas, de tal modo que, em verdade, isto, em meio ao que ela também se encontra simplesmente dada [*vorhanden*], não é essencialmente *acessível* [*zugänglich*] para ela” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 228). A pedra simplesmente “é”

aí onde ela é encontrada, porém ela mesma não está, segundo o seu modo de ser, habilitada a se encontrar e tampouco a encontrar-se com algo; a pedra é afetada por um corpo extrínseco e simultaneamente o afeta, fica aí parada entre outras coisas ou é atirada longe por alguém, mas jamais acessa essas relações como tais: “Porque a pedra em seu ser-pedra não tem absolutamente nenhum acesso a algo diverso, em meio ao qual ela advém, para alcançar e possuir este algo diverso enquanto tal, ela também não pode absolutamente ser privada de. A pedra é [ist]” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 228), e está sempre simplesmente dada em seu “é”, ou seja, nos limites categoriais que a conferem o seu “como” e a restringem em absoluto a esses mesmos limites, sem que possa em nenhuma circunstância acessar algo outro em relação ao seu ser, “sair” de si, sem que possa sequer apreender-se em seu próprio ser. Com efeito, à pedra está vedada a possibilidade de se dar conta de que um ente qualquer, ela mesma ou um outro, “é” enquanto o ente que é e como é: mas se não há acesso ao ente particular em seu ser, tampouco se oferece à pedra a possibilidade de compreender o mundo como a totalidade que possibilita cada ente em sua particularidade; em outros termos, à pedra não é possível acessar algo como o entendimento de ser, o modo da abertura que dá uma totalidade de significação na qual o ente se torna pela primeira vez possível, ou, o que é o mesmo, à pedra não é possível o acesso ao ser do ente: “A pedra é sem mundo. A ausência de mundo de um ente diz agora: a ausência de acesso ao ente *enquanto* [als] ente, que pertence ao modo de ser do ente em questão e que justamente caracteriza sempre a cada vez este modo de ser” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 228). A pedra “é”: neste simplesmente ser (*vorhanden*), ela está confinada em si mesma de maneira tão total que nenhum “fora” de si é possível, nenhum *para* si, nenhum *para* algo, nenhum *para* o mundo; no que toca ao ser-pedra da pedra – e sobre isto somente o Dasein mesmo consegue ajuizar –, é precisamente o “aí” do mundo que está terminantemente e desde sempre fechado. Para a pedra, não há em absoluto acesso a qualquer ente simplesmente, tanto menos acesso ao ser do ente, ao ente *enquanto* tal. Mas e quanto à “pobreza de mundo” inerente à animalidade? Heidegger escolhe como representante desse modo de ser em relação ao mundo, desta vez, um lagarto:

A rocha, sobre a qual o lagarto se deita, não está dada *enquanto* rocha para o lagarto, de tal modo que ele poderia perguntar por sua constituição mineralógica. [...] No entanto, o lagarto tampouco está apenas *ao lado* da rocha e *entre* outras coisas tais como o sol. Ele não está simplesmente dado como uma pedra que se encontra aí ao lado, mas possui sim a sua *relação própria* [*eigene Beziehung*] com a rocha, o sol e o resto. Há uma certa tentação para afirmar: o que encontramos aí como rocha e sol são para o lagarto justamente coisas de lagarto. Quando dizemos que o lagarto está sobre a rocha, precisamos riscar a palavra “rocha” para indicar que isto sobre o que ele se encontra lhe é dado em verdade *de algum modo*, mas, não obstante, não é conhecido por ele *enquanto* rocha. Este riscar não diz apenas: tomar algo diverso e como algo

diverso. Ao contrário, ele diz: acima de tudo inacessível *enquanto* ente (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 229).¹²³

O animal, ao contrário da pedra, tem acesso ao mundo, ainda que a seu modo próprio, e, ao contrário da pedra, não está simplesmente localizado ao lado, em cima, embaixo ou dentro dos entes que compõem em geral o seu entorno mas, antes, estabelece com eles uma efetiva relação (*Beziehung*). Em tal relação com o animal, porém, o ente se oferece de uma maneira rigorosamente específica: o animal não *lhe* tem acesso enquanto ente, mas sempre e de antemão como “coisa de bicho”, “coisa de lagarto” (*Eidechsendinge*),¹²⁴ “coisa de abelha”, “coisa de onça” – o ente *lhe* passa indiferentemente, o ente *lhe* é uma ameaça, o ente é já *seu* alimento, *seu* abrigo, *sua* cópula, porém nunca se *lhe* apresenta enquanto tal. Cada animal é caracterizado por uma tendência (*Tendenz*) particular a inclinar-se em direção às suas “coisas” próprias, a cujo conjunto determinado se denomina o seu meio (*Medium*), e isso de maneira que “[...] o meio que *lhe* é pertinente é imperceptível para ele, mas a transposição a partir deste meio apropriado para o interior de um meio estranho libera imediatamente a tendência para esquivas e retornos” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 229). O conjunto de entes que cerca o animal – isto é, o ser vivo em geral ou o que se chama forma orgânica – delimita o meio através do qual ele persevera em seu próprio ser, ou seja, aquilo que o capacita a continuar vivendo e não o deixa perecer;¹²⁵ de certo modo, portanto, o ser vivo e o seu meio constituem uma mesma mônada orgânica, de maneira que, “[d]urante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente [*Umwelt*] como em um tubo que não se amplia nem se estreita. [...] Mesmo assim, porém, ele não é absolutamente privado de mundo. O animal possui mundo” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 230). Na pedra não existe sequer relação: ela está absolutamente fechada em seus limites materiais e jamais alcança o mundo de nenhuma maneira – de fato, é o “alcançar” mesmo que está ausente do seu modo de ser; o animal, por outro lado, está claramente relacionado com o mundo, ainda que este se *lhe* ofereça apenas já em conformidade com as suas tendências vitais e esteja, assim, fechado para ele *enquanto* tal. Responder à questão sobre a animalidade do animal significa, porém, em primeiro lugar, buscar responder à questão sobre a essência daquilo que o animal está aqui representando, ou seja, a essência do próprio ser vivente em geral, o ser *orgânico*. Com isso, a pergunta imediata que se nos impõe diz: o que é propriamente um organismo? Para Heidegger, organismo não concerne somente ao complexo físico-químico-biológico que “coloca em funcionamento” a vida; uma tal palavra diz, mais originariamente, um modo fundamental

¹²³ Tradução ligeiramente modificada.

¹²⁴ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 229.

¹²⁵ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 270.

determinado de ser (*bestimmte Grundart zu sein*) de um tipo de ente que é o ente orgânico, o ser vivo (*Lebewesen*), o qual se caracteriza por um “[...] ser-dotado-de-aptidões [*Befähigtsein*], que se articula em aptidões [*Fähigkeiten*] criadoras [*schaffende*] de órgãos [...]” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 269). O organismo, enquanto modo de ser fundamental do ser vivo, é a unidade de órgãos cujo sentido – ou seja, tendo em vista “o que” (*was*) e “como” (*wie*) são –, somente vem à tona, no interior dessa unidade e na articulação dos seus elementos constitutivos, através da sua aptidão ou capacidade (*Fähigkeit*) para alguma coisa, isto é, através da prévia disposição acerca daquilo que *podem* os órgãos;¹²⁶ o “poder” da capacidade, no entanto, não se confunde em nenhum momento com o “poder” da possibilidade (*Möglichkeit*), e isso porque – *grosso modo* –, nesta, é a própria indeterminidade daquilo que é aberto como possibilidade que está em jogo em seu poder-ser, enquanto que, para aquela, o que está em questão é exatamente a prévia determinação acerca daquilo que se pode ou não se pode, e que determina, ao mesmo tempo, a sua inelutável inclinação para aquilo que pode um tal poder. Algo assim como a “organicidade” do ser vivente nos ajuda, portanto, a responder a pergunta sobre a animalidade do animal: “*Ser-apto* [*Fähigsein*] pertence muito mais *ao ser-real* do animal, à *essência da vida* [*Wesen des Lebens*]. Só o que é e continua sendo apto vive; o que não é mais apto, abstraindo-se completamente do fato de se fazer ou não uso da aptidão, não vive mais” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 270). Ainda não demonstramos, contudo, de que maneira o ser vivo em geral, como esta unidade de capacidades, mantém a sua relação própria com o mundo; capacidade é capacidade determinada para alguma coisa: neste “para” (*zum*), o animal, por exemplo, inclina-se *em direção a algo* que, não obstante, ele não reconhece *enquanto* algo – este para-quê (*Wozu*) em direção ao qual o animal se inclina é o para-quê da sua capacidade determinada: é o alimento da nutrição, o abrigo, a agressão ou a fuga da autopreservação inerente ao organismo que ele é; esse “em direção a que” a “capacidade de...” do ser vivo se inclina constitui, por conseguinte, a sua própria essência: o “todo” para o qual o ser-capaz do vivente se inclina recebeu já anteriormente o nome de mundo ambiente. Nesse inclinar-se do ser vivo em direção ao mundo ambiente segundo as suas capacidades previamente estabelecidas, ele se comporta (*benahmen*) em relação aos entes desse mundo, compelindo-se em direção a eles através do para-quê de suas capacidades: o ente é sempre já uma ameaça, um alimento, um abrigo, e o ser vivo se comporta em relação a ele segundo essas inclinações – “O ser-apto para... implica a aptidão para um comportamento. O ser-apto é pulsional, um impelir-se e o reter-se impelido no interior de um comportamento

¹²⁶ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 268-269.

possível [...]” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 272). O comportar-se do animal, porém, não é o mesmo comportar-se do homem: enquanto este trava uma relação com o ente em sua totalidade (*Ver-halten*) e assim se porta diante dele enquanto ente, ou seja, já sempre antecipando que ele “é” alguma coisa e tendo uma tal antecipação como o tonalizador do seu comportamento, o animal ou o ser vivo em geral, por seu turno, tem as suas capacidades tomadas, arrepiadas, provocadas pelo ente de seu mundo ambiente (*Benehmen*) – o cervo, ao entrar em seu campo sensitivo, arrepia e como que dispara o impulso por nutrição da onça: ele é o alimento do já ser capaz de se inclinar ao alimento atinente à onça; não está em jogo, no comportamento do ser vivo, um travar relações a partir de uma possibilidade, mas um “estímulo” que põe em atividade (*Treiben*).¹²⁷ Com este estímulo e em relação a ele, o animal simplesmente reage e impulsiona aquela unidade de capacidades que ele já traz consigo como aquilo que ele é: ao movimento responsável pelo arrepio de um tal comportamento Heidegger dá o nome de “perturbação” (*Benommenheit*), ou seja, o ser estimulado do comportamento (*Benehmen*): “A perturbação é a condição de possibilidade para que o animal se comporte segundo sua essência em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 274). O estímulo é já o arrepio do relacionar-se do ser vivo com o seu mundo ambiente a partir da inclinação das suas capacidades – o cervo só aparece para a onça *porque* ele aparece já como a presa *de* um animal faminto já inclinado, por sua vez, a saciar o seu impulso voraz: em nenhum momento o ser vivo “se distancia” de seu ser, nem para posicionar a si mesmo enquanto o ser que é, nem para posicionar o ente que o estimula enquanto tal. Por conseguinte, o “fato de a perturbação ser a essência da animalidade diz: o animal não se encontra enquanto tal em meio a uma abertura do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente, nem ele mesmo estão abertos enquanto entes” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 284). A pobreza de mundo do ser vivo, portanto, dirá respeito precisamente a isto: seu acesso ao “mundo” está definitivamente limitado às capacidades intrínsecas à unidade do seu comportamento, mostrando-se a ele apenas como o seu mundo ambiente específico, como o conjunto de estímulos que desinibem as suas capacidades e, por isso, também de pronto já respondem a elas; mas ao mundo *enquanto* tal, ao ente *enquanto* tal ele não tem nenhum acesso. Sobre a pedra foi dito que é ela sem mundo porque, estando absolutamente esgotada em seu próprio ser, sequer um relacionar-se com qualquer coisa que seja se torna possível; ademais, foi dito que o animal é pobre de mundo porque, a seu modo, também é incapaz de colocar-se “fora” de si, embora o

¹²⁷ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 272.

seu estar fechado em si se caracterize por uma inclinação do seu ser em direção àquilo que o estimula. Ao modo de ser de cada um simplesmente não pertence o estar aberto para o mundo ele mesmo, pois “[...] ao mundo pertence a abertura do ente enquanto tal, do ente *enquanto* ente. Nisto reside: juntamente com o mundo vem à tona este enigmático ‘enquanto’, o ente *enquanto* ente” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 314). No mundo, o ente enquanto tal se torna manifesto, ou seja, abre-se, ilumina-se; o ente enquanto tal, porém, não diz respeito ao ente exclusivamente percebido em seu “o que” e “como” imediatamente iluminados, mas indica o ser do ente: o acesso ao mundo ele mesmo, portanto, “[...] funda-se na abertura possível. Por conseguinte, *mundo* significa não o ente em si, mas o ente aberto? Não, ele designa a *abertura* [*Offenbarkeit*] do ente sempre a cada vez faticamente aberto” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 321). Somente a um ente foi conferida a dádiva do poder ser a cada vez o seu “fora”, o “aí” da abertura de mundo onde se possibilita de uma só vez ser e ente, a saber, o homem em seu *Da-sein*.¹²⁸ Chegamos com isso à terceira e derradeira tese: o homem é formador de mundo. Se a ausência de mundo caracteriza precisamente a materialidade do material e a pobreza de mundo a animalidade do animal (ou seja, o caráter vivente do ser vivo), o ser formador de mundo nos dará acesso, por sua vez, à *humanidade* do homem. Mas o que significa aqui ser “formador” de mundo? Conforme Heidegger:

A abertura do ente enquanto tal na totalidade, o mundo, forma-se [*bildet sich*]; e mundo só é o que é em uma tal formação [*Bildung*]. Quem forma o mundo? Segundo a tese, o homem. Mas o que é o homem? Ele forma o mundo mais ou menos do mesmo modo como forma um coro ou forma o mundo porque é essencialmente homem? [...] [A] formação de mundo acontece, e, somente por sobre o fundamento [*Grunde*] deste acontecimento, um homem pode existir. O homem *qua* homem é formador de mundo [*weltbildend*]; e isto não significa: o homem tal como ele perambula pela rua, mas o *ser-aí* no [*das Da-sein im*] homem é formador de mundo (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 327).

O mundo – a abertura do ente enquanto tal em sua totalidade, o afinado entendimento discursivo de ser, o sentido do ser do ente em geral – forma-se: nesse formar-se do mundo, o homem aparece *simultaneamente* como formador de mundo em sua própria essência; “em sua própria essência” significa, já o vimos, em seu ser-o-aí: porque à essência do homem pertence o estar postado na abertura do “aí”, ou seja, na abertura para o desvelar-se do ente enquanto tal em sua totalidade, é ele formador de mundo. Ele não o é, entretanto, da mesma maneira como se é formador de uma casa ou de uma mesa; no humano *formar* o mundo, o mundo mesmo já também *se* (*sich*) forma. Não se trata, deste modo, na expressão “ser formador de mundo”, de uma concepção “antropológica” voltada para o homem enquanto “causa eficiente” daquilo que

¹²⁸ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 326.

ele “forma” mas, de maneira bastante diferente, está em jogo aqui aquela cooriginariedade radical entre homem e mundo – *ser-no-mundo* – onde acontece a cada vez aquilo a que se chamou a *formação* (*Bildung*): na formação, essa cooriginariedade se manifesta no caráter essencialmente projetante do Dasein, ou seja, no seu fundamental atirar-se a cada vez nas possibilidades que *se* abrem para ele no horizonte de ser da abertura, as quais, ao passo em que ele as tem de assumir a cada vez necessariamente como suas, se lhe oferecem de pronto como um mundo, como o seu mundo, como a totalidade que já o recebeu como o seu “chão” na medida em que nela se projetou e a deixou advir, e que, assim, como esta “base”, o orienta previamente em todos os seus comportamentos. Ora, uma tal essência projetante foi também chamada de a transcendência do Dasein, o seu ultrapassar a cada vez o ente em direção ao horizonte de ser aberto que, em primeiro lugar, torna algo assim como um ente possível; é o que diz Heidegger em *Sobre a Essência do Fundamento* (1929), ensaio coetâneo ao curso *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*:

O mundo é, enquanto a respectiva totalidade do em-vista-de [*Umwillen*] de um ser-aí, trazido por ele mesmo diante dele mesmo. Este trazer-se-diante-de-si-mesmo [*Vorsich-selbst-bringen*] de mundo é o projeto [*Entwurf*] originário das possibilidades do ser-aí, na medida em que em meio ao ente se deve poder comportar [*verhalten*] em face dele. O projeto de mundo, porém, é, da mesma maneira como não capta propriamente o projetado, também sempre *super-posição* [*Überwurf*] do mundo projetado sobre o ente. [...] “O ser-aí transcende” significa: ele é, na essência de seu ser, formador de mundo [*weltbildend*], e “formador” no sentido múltiplo de que deixa acontecer [*geschehen lässt*] o mundo, de que com o mundo se dá uma vista [*Anblick*] originária (imagem [*Bild*]), que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem [*Vor-bild*] para todo ente revelado, do qual o ser-aí mesmo faz por sua vez parte (HEIDEGGER, *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 116).¹²⁹

Formar mundo significa, portanto: deixar o mundo advir enquanto a possibilidade que ele “é” a partir do projetar-se do Dasein, que tem por essência precisamente o transcender projetante em direção a essa possibilidade, de modo a erigi-la (*stiften*) no mesmo passo em que a traz (*bringen*) à luz enquanto um mundo. Formar mundo significa, pois, no limite, alcançar, no transcender, a “forma” (*Bild*) que o mundo é para o comportamento do Dasein em relação ao ente enquanto a forma prévia (*Vorbild*), o fundamento possível que abre já para ele a totalidade relacional de significação na qual o próprio ente pode ser o que é e como é; o mundo, como esta forma, é simultaneamente alcançado como horizonte de possibilidade da abertura e, por isso mesmo, como a forma prévia desta mesma abertura, isto é, o horizonte-pretérito de ser, o círculo ontológico-hermenêutico do *Da-sein*: ultrapassando-se sempre em direção às suas possibilidades, o Dasein forma mundo ao produzi-lo (*her-stellen*), no sentido de trazê-lo para a abertura enquanto uma abertura, e já o faz na medida em que o assume em uma certa “forma”

¹²⁹ Tradução modificada.

(*Bild*), em uma certa vista (*Anblick*), em um certo modo de o mundo mesmo ser, que, por sua vez, já se oferece como a totalidade que perfaz (*ausmacht*) o seu comportar-se, como o que o abarca (*Einfassende*) e envolve (*Umfangende*).¹³⁰ Em suma, o “*mundo vigora [waltet] em e para um deixar viger [Waltenlassen] que possui o caráter do projetar [Entwerfen]*” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 415). A totalidade como a qual o mundo sempre se oferece, no entanto, diz o ente em sua totalidade, o ente enquanto tal;¹³¹ assim, a formação de mundo, na qual o mundo enquanto esta totalidade vem à tona no transcender necessário do Dasein, aponta para o *ser* do ente e para a *diferença* que ali vibra entre ser e ente, “a diferença na qual o ser se diferencia do ente que ele ao mesmo tempo determina em sua constituição ontológica. A diferença ontológica é a diferença que suporta e conduz algo do gênero do ontológico em geral” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 411). No autêntico atirar-se em seu poder-ser, o Dasein assume um entendimento de ser *enquanto* possibilidade da abertura: essa possibilidade, entretanto, não é uma “capacidade” estocada que fica ali aguardando a sua “efetivação”, mas já sempre a possibilização do seu poder-ser *enquanto* uma “realidade”, isto é, enquanto uma possibilidade determinada, o limite (*Schranke*) que delimita, a partir da possibilidade que ela mesma é, a sua singularidade modular, através da qual o ente pode se apresentar: “Nesta possibilização [*Ermöglichung*] é desvelada [*entborgen*] a ligação [*Bezogenheit*] mais originária entre o possível e o real, entre possibilidade e realidade em geral enquanto tal” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 417).¹³² Possibilização é desvelamento da possibilidade determinada que se funda como um mundo para o Dasein; possibilização, pois, é o desvelar-se da possibilidade determinada *enquanto* tal, e isso significa: ser como a manifestação do próprio possível na medida em que ele se oferece em sua essência precisamente enquanto se possibilita em possibilidades, sem, contudo, jamais se esgotar em nenhuma, como se se deixasse envolver e enformar pelo ente que ele mesmo tornou possível no que ele é. A possibilização é a diferença mesma *entre* ser e ente, que chega a cada vez a ser o que é no transcender projetante do Dasein, no alcançar que traz (*bringen*) deixando (*lassen*) ser um mundo.¹³³ Mas o que se abre originariamente para o Dasein no poder-ser do seu atirar-se em possibilidades é, antes de tudo, a possibilidade *enquanto* tal; este “enquanto” (*als*) é a marca

¹³⁰ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 327.

¹³¹ “O ser-aí humano – ente situado em meio ao ente, mantendo uma relação [*verhaltend*] com o ente – existe, de mais a mais, de maneira tal que o ente sempre esteja revelado em sua totalidade. [...] A compreensão [*Verstehen*] desta totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora [*vorgreifend-umgreifende*], é, porém, ultrapassagem [*Überstieg*] com relação ao mundo” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 115).

¹³² Tradução levemente modificada.

¹³³ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 416-417.

lógico-enunciativa da diferença ontológica entre ser e ente, a possibilização como tal, a diferenciação como tal.¹³⁴ somente no interior do mútuo pertencimento mais originário entre o homem (*Da-sein*) e o mundo (o “aí”, a abertura *do ser* do ente) a diferença acontece, pois somente ao homem foi dado o privilégio de existir (*ek-sistir*), de ser como aquele ente cuja essência é estar postado “fora” de si, na escuta daquilo que se dá na abertura e *consciente* de que o que ali se dá transcende, no duplo sentido do não se esgotar e do fundar, a maneira determinada como o próprio Dasein se relaciona com o seu mundo. Estando sempre “aí” – no mundo, na abertura do ente enquanto tal –, o homem é o único ente para o qual está aberto o acesso ao “enquanto” da diferença ontológica, o que significa dizer:¹³⁵ ao mundo enquanto tal, à essência do mundo, ao sentido ou verdade (desvelamento) do ser. Com efeito:

O homem é aquele não-poder-permanecer [*Nicht-bleiben-können*], e, no entanto, não-poder-sair da sua posição [*Stelle*]. De maneira projetante, o ser-aí nele o *atira* [*wirft*] constantemente em possibilidades e o retém [*hält*], com isto, *submetido* [*unterworfen*] ao real. Assim atirado, o homem é, no arremesso [*Wurf*], uma travessia [*Übergang*]; uma travessia como essência fundamental do acontecimento [*Grundwesen des Geschehens*]. O homem é história, ou melhor, a história [*Geschichte*] é o homem (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 418).¹³⁶

O homem é um ser privilegiado porque somente a ele foi dado como essência o ser-o-aí, a *ek-sistência*. Ser-o-aí significa: ser formador de mundo no sentido de ser *o lugar*, regido essencialmente por um determinado modo de estar, *através* do qual o desvelamento de ser na abertura dá-se a si mesmo; o Dasein, dirá Heidegger já em *Ser e Tempo*, “não é um caso de ente para a representação do ser por abstração, mas precisamente *a sede* [*Stätte*] *do entendimento-de-ser*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 49, *grifo nosso*). De fato, seu privilégio – assinalamento, distinção ou, ainda, “dignidade” – não repousa simplesmente numa habilitação accidental e exclusiva que o permitiria acessar um mundo que, “sozinho”, continuaria a ser exatamente o que é independentemente do homem; ao contrário, o homem (Dasein) e o mundo enquanto tal constituem uma unidade ontológica impossível de ser rompida, de maneira que a delimitação pensante da essência de um *depende* da delimitação da essência do outro (“*Zueinandergehören*”). A circularidade dessa estrutura torna relativamente inconsistente a seguinte afirmação, porém não podemos deixar de chamar a atenção para o fato de que, sobretudo durante os anos nos quais predomina a orientação pela analítica existencial no

¹³⁴ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 418.

¹³⁵ “Pois o ‘enquanto’ [*das ‘als’*] exprime o fato de que, em geral, o ente em seu ser se tornou manifesto, que aquela diferença aconteceu. O ‘enquanto’ é a designação para o momento estrutural daquele ‘entre’ [*Zwischen*] que irrompe [*einbrechenden*] originariamente” (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 418). Ainda, conforme Derrida, “A diferença entre o animal e o *Dasein* passa [...] pela possibilidade do ‘como tal’ (*als*) e pelo ouvir ou pelo compreender (*Verstehen*). [...] A diferença estrutural entre o *Dasein* e o não-*Dasein*, por exemplo o animal, é a diferença entre um ente aberto ao *como tal* e um ente que o não é, e que é por isso ‘*weltarm*’, pobre em mundo” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 324).

¹³⁶ Tradução modificada.

pensamento de Heidegger – ou seja, mais ou menos até 1930 –, a compreensão sobre a essência do mundo e, por conseguinte, sobre o ente em sua totalidade (o ente enquanto tal, o ser do ente, o “enquanto” da diferença ontológica), é de saída apreendida a partir das reflexões sobre a estrutura transcendental do próprio Dasein, isto é, do homem; essa estrutura foi definida como o ser formador de mundo, cujo elemento não é encontrado em nenhum outro ente, nem nos assim chamados entes materiais (“inorgânicos”), nem nos seres vivos (“orgânicos”) – em ambos o mundo enquanto tal está completamente ausente, embora de modos distintos,¹³⁷ assim, aduz Heidegger:

[...] é em tal acontecimento [*Geschehen*, *acontecimento* da formação de mundo] que temos de compreender ‘mundo’. Portanto, vale agora compreender *de maneira una* este *acontecimento fundamental* e determinar a partir dele, ao mesmo tempo direta e positivamente, a partir do acontecimento da formação de mundo, a *essência do mundo* (HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 402).

A distinção entre a pedra, o animal e o homem não é de grau, como se o homem fosse a síntese mais elevada da matéria e da percepção munida agora de “lógos”, mas de “natureza”, ou seja, atinente ao modo de ser *próprio* a cada um: ao modo de ser fundamental do homem pertence o mundo enquanto tal, e somente a ele – desta forma, não se poderia afirmar que “falta” o mundo à pedra e ao animal, pois não ter mundo em absoluto é precisamente o que os constitui em seu ser: seria como afirmar que faltam asas ao bode. Desse modo, o ser-o-aí como essência do homem não se infere ou deriva de quaisquer atributos categoriais, pois sua “natureza” é absolutamente outra em relação ao modo de ser de coisas e seres vivos, ambos “fechados” no modo de ser que define a sua subsistência; uma tal essência só pode ser encarada, portanto, sob a forma de um verdadeiro “dom” (*Gabe*), quer dizer, como aquilo que é dado ao homem, o seu “presente” (*Geschenk*), ou, em outros termos, como o “bem” (*Gut*) confiado tão somente a ele. Ao mesmo tempo, entretanto, o que Heidegger buscou com a analítica existenciária – preponderantemente em *Ser e Tempo* mas também em outros importantes trabalhos mais ou menos coetâneos à obra de 1927 – foi precisamente abrir espaço para “[...] situar o pensamento num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da relação da verdade do ser com a essência do homem” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 58), horizonte que não se tornaria possível “[...] sem que antes se empenhassem todos os esforços para libertar a determinação fundamental do homem da subjetividade e da definição do *animal rationale* [...]” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 58), ou seja, para descontinuar a posição do homem como o centro referencial, o fundamento ou, mais especificamente, o *subjectum* de todas as coisas, bem como para desvincular a sua essência da configuração da subsistência

¹³⁷ Cf. HEIDEGGER, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 308-309.

(*Vorhandenheit*), resultando que, com a orientação fundamental da analítica voltada para o Dasein do homem, não se “[...] tomou o lugar da palavra ‘consciência’, nem a ‘coisa’ chamada ‘ser-aí’ passou a ocupar o lugar daquilo que é representado sob o nome ‘consciência’” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 59) mas, em sentido bastante diverso, pretendeu-se pensar e posicionar o ser-o-aí do homem como *o lugar (Ortschaft) da verdade ou sentido do ser*.¹³⁸ Como então compreender que toda uma ontologia – ainda que radicalizada em história, potência e contingência –, juntamente ao seu constitutivo aparato formal de relacionamento com os entes – “materiais” e “vivos” –, haja sido extraída da reflexão sobre *aquilo que se pode* a partir do assentamento de uma concepção da essência do homem, importando aqui menos o modo singular que delimita esta essência do que o fato de ser ela, mais uma vez, a essência *do* homem e exclusivamente a dele, deixando no limite inquestionada a legitimidade da tese de que esse ente é “o ente que nós mesmos somos” e de que, por isso, o questionamento deve começar por ele, como de fato começou? É o que está dado de saída nos prolegômenos de *Ser e Tempo*: o estar previamente aberto para a própria abertura do sentido do ser em geral tem seu solo originário no ser que nós mesmos somos, o homem em seu ser-o-aí; este ser, cuja estrutura fundamental (a preocupação) reside na articulação unitária de uma temporalidade radicalmente finita, se atira a cada vez em possibilidades assumindo-as como o prévio sentido da totalidade à qual se dá o nome de mundo, sentido que, portanto, já lhe é entregue (tradição) como o seu entendimento prévio de ser desde o instante em que ele é, fazendo dele um ser ontologicamente *histórico*¹³⁹ – “Somente o homem ek-sistente é histórico.

¹³⁸ Cf. HEIDEGGER, *Que é Metafísica?* [Introdução], p. 59.

¹³⁹ Historicidade é o nome que se dá à relação fundamentalmente temporal do Dasein com o entendimento de ser que se abre como um mundo para ele na abertura, no “aí”; historicidade é, no limite e mais especificamente, a própria mobilização do sentido do ser na temporalidade, ou seja, na articulação originária entre o atirar-se num horizonte de ser (isto é, no futuro) que já é simultaneamente assumido, circularmente, como o ser-do-sido (o passado, *Gewesen*), a totalidade de sentido (mundo) na qual o Dasein já sempre se encontra – atirar-se numa possibilidade de sentido *já é* a haver assumido como sua possibilidade orientadora: “O ser-resoluto que retorna a si e a si se entrega torna-se, então, repetição de uma possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada. A repetição é a tradição expressa, isto é, o retorno às possibilidades do Dasein sido-‘aí’” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 1043); mesmo o “passado”, para vigorar, necessita já ter sido alcançado pelo Dasein enquanto possibilidade-“sida”, alcançar que sempre se dá na direção do “futuro”, ou, pensando desde a perspectiva da história do ser: “Sua história nunca é passada, ela sempre está na iminência de vir. A história do ser sustenta e determina cada *condition* e *situation humaine* (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 149). Somente no acontecer (*geschehen*) do Dasein, formador que é de mundo – isto é, transcendente, projetante de “horizontes-pretéritos” –, acontece a história (*Geschichte*), pois somente através do modo de ser do Dasein se alcança algo como a adveniência do sentido do ser *enquanto tal*, como sentido *possível* do ser. Ao que parece, Heidegger jamais abandonará essa posição; veja-se, por exemplo, o que diz o autor em *As Questões Fundamentais da Filosofia* (1937-1938), texto pertencente àquele momento que se conhece por a “virada” do pensamento heideggeriano: “O acontecimento [*Geschehen*] como um modo de *ser* é próprio apenas do homem. O homem *tem* história [*Geschichte*], porque só ele pode *ser* histórico [...]. Só o homem é histórico – como aquele ente que, exposto ao ente na totalidade, se libera para o cerne da necessidade na confrontação [*Auseinandersetzung*] com esse ente” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 50).

A ‘natureza’ não tem história” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 139),¹⁴⁰ dirá Heidegger em sua carta *Sobre o “Humanismo”* (1949), na esteira do que já havia sido pensado nos parágrafos subsequentes ao §72 de *Ser e Tempo*: “Em correspondência com o enraizamento da historicidade [*Geschichtlichkeit*] na preocupação, o Dasein já existe cada vez como propriamente ou como impropriamente histórico” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 1019). Porque o Dasein acontece (*geschehen*) temporalmente como formação de mundo, ele acontece como aquele que está postado historicamente na abertura destinal (*geschicklich*) do ser, ou seja, lá a partir de onde um mundo em seu sentido se desvela e “encaminha” (*schicken*) todas as decisões fundamentais do Dasein;¹⁴¹ todos os outros seres, porque não estão abertos para o ente enquanto tal em sua totalidade, para o possibilitar-se do sentido do ser, são, portanto, seres a-históricos.¹⁴² O homem não é nenhum sujeito criador nem tampouco uma consciência solipsista apartada do mundo: ao contrário, sua essência reside no seu *ek-sistir*, ou seja, no seu estar aberto e já sempre somente poder compreender-se a partir de “aí”, a partir das possibilidades que se lhe entregam *na e enquanto a* abertura de um mundo; ele é, contudo, *o lugar exclusivo* do desvelamento do mundo: é somente através dele que todos os outros entes se tornam possíveis, isto é, através do seu essencial alcançar possibilidades desveladoras que se desvelam elas mesmas como o ente em sua totalidade. Deste modo, todos os outros entes que não são o homem – entes “materiais” e “vivos” – dependem do homem, no limite, para ser, do mesmo modo como o ser (*Seyn*) mesmo, de um ponto de vista mais originário, *precisa* do homem para se desvelar.¹⁴³ “Ser somente se essência [*west*] e vigora [*währt*] enquanto aborda o homem pela reivindicação [*Anspruch*]. Pois somente o homem, aberto para o ser, o deixa [*lässt*] advir

¹⁴⁰ Tradução ligeiramente modificada.

¹⁴¹ O mundo, dirá Heidegger em *Sobre o “Humanismo”*, “é a clareira do ser [*Lichtung des Seins*] na qual o homem penetrou a partir da condição de ser-jogado [*geworfenen*] de sua essência. O ‘ser-no-mundo’ nomeia a essência da ec-sistência, com vistas à dimensão iluminada, desde a qual desdobra seu ser o ‘ec’ [*das ‘Ek-’*] da ec-sistência [*Ek-sistenz*]. Pensado a partir da ec-sistência, ‘mundo’ é, justamente, de certa maneira, o outro lado no seio da e para a ec-sistência” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 168), isto é, o “aí” que já se desvela, como clareira iluminadora, em uma certa determinação de ser, em um certo entendimento prévio do ser mesmo.

¹⁴² Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 50.

¹⁴³ “A essenciação do seer [*Wesung des Seyns*] como acontecimento apropriador [*Ereignis*] encerra em si o acontecimento da apropriação do ser-aí. De acordo com isso, considerado rigorosamente, o discurso acerca da ligação entre ser-aí e seer induz em erro, na medida em que sugere a opinião, segundo a qual o seer se essencializa ‘por si’ e o ser-aí acolheria a ligação com o seer. A ligação do ser-aí com o seer pertence à essenciação do próprio seer, o que também pode ser dito assim: o seer *precisa* [*braucht*] do ser-aí, não se essencializa de maneira alguma sem esse acontecimento da apropriação [*Ereignung*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 250, *grifo nosso*). A palavra *Seyn*, traduzida por Marco A. Casanova por seer, delimita nos escritos de Heidegger a virada de perspectiva da ontologia fundamental e da metafísica para o âmbito da verdade do ser em seu elemento adventício histórico. *Seyn*, com o “y” ao invés do “i” (*Sein*), é uma marca gráfica arcaica do idioma alemão, bastante utilizada ainda no século XIX pelas grandes figuras do Romantismo Alemão, incluindo o poeta F. Hölderlin; Heidegger se apropria então desta grafia para acenar em direção ao sentido mais originário do ser, o qual assume como tarefa do seu pensamento. Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 6.

enquanto apresentar [Anwesen]” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 182).¹⁴⁴ Em suma, dirá Michel Haar, o homem “[...] é o espaço no qual a luz [Lichtung, a clareira do ser] irrompe, o *medium* ou o instrumento de manifestação” (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 61, *grifo nosso*).¹⁴⁵ O Dasein em seu caráter privilegiado é aquele ente através do qual a possibilidade fundamental de que um mundo venha à luz se dá pela primeira vez; no estar aberto do Dasein para o dar-se de um sentido histórico do ser na abertura, ele acaba aparecendo posicionado – não obstante a sua essencial posição *ek-stática*, ou seja, colocada “fora” no “aí” e, portanto, *ek-cêntrica*, “fora do centro” – precisamente como o “centro” do acontecimento do desvelamento do ser em um destino histórico.¹⁴⁶ A partir disso, escreve Marco A. Valentim:

[...] podemos perceber uma tomada de posição cuja obviedade não desmente a sua importância nem a sua problematidade no pensamento de Heidegger: ao atribuir à história uma dignidade *ontológica* talvez inaudita, a analítica existencial a circunscreve, com esse mesmo gesto, à esfera do homem. Em sentido estrito, essa esfera, *Da-sein*, é entendida como o âmbito unicamente em que o ser dos entes em geral se dá a compreender e, portanto, que os demais entes, os “não-dotados do modo de ser do ser-aí” (*nichtdaseinsmässig*), devem pressupor, a fim de manifestar-se como os entes que são – inclusive, como natureza primitiva e imemorial. Desse modo, tudo o que é só pode ser e fazer sentido “no” ser-aí como âmbito do poder de compreensão que, por meio da apropriação do que vem ao encontro (ocupando-se disso, dominando-o, sujeitando-se-lhe ou estranhando-o), desencadeia o movimento da história enquanto acontecimento originário e total do seu próprio ser (VALENTIM, *Fora do mundo*, p. 293).

Ora, mas quais repercussões se desdobram, no interior do pensamento de Heidegger, a partir desta radical mesmidade entre o homem e a abertura, o homem e o mundo, o homem e a história – no limite, entre o homem e o ser mesmo? De que maneira repercutem no trabalho de Heidegger, é necessário perguntar, os caracteres fundamentais até o momento perscrutados do modo de ser essencial da condição humana, isto é, os caracteres que constituem e sustentam a sua “dignidade” em relação aos outros entes? Nas incursões do assim chamado “segundo Heidegger”, o acento da questão primordial sobre o ser (*Seinsfrage*) sofre um agudo deslocamento perspectivo, *internamente à questão mesma*, da analítica existenciária do Dasein para a meditação sobre a essenciação (*Wesung*) da verdade do ser ele mesmo, ganhando relevância indiscutível em tal empenho a constituição de uma experiência pensante do ser orientada simultaneamente pela meditação sobre a linguagem (*Sprache*), o destino (*Geschick*) e a história (*Geschichte*) e a verdade (*Wahrheit*), esta última compreendida muito particularmente em seu sentido grego, como *a-létheia* (o desvelamento ao qual pertence,

¹⁴⁴ Tradução modificada.

¹⁴⁵ A tradução a partir do inglês é nossa.

¹⁴⁶ É também o que sugere Paulo R. Schneider: “O homem é o que consoma o ser, porque ao mesmo tempo traz à tona a essência do mundo e a sua própria essência. O ser tem o seu ponto de reunião e seu palco no homem, no qual ele a si mesmo transforma em novas etapas enquanto o percorre. *Enquanto lugar de aparecimento do ser, o homem é ao mesmo tempo como que o mundo concentrado em si*” (SCHNEIDER, *O Outro Pensar*, p. 16-17, *grifo nosso*).

cooriginariamente, o velamento); esta viravolta (*Kehre*) interna de seu pensamento, conta Heidegger, “[...] não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar da dimensão a partir da qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 156),¹⁴⁷ a saber, a dimensão da própria abertura (o “aí), a dimensão da clareira do ser (*Lichtung des Seins*). Neste ponto, é a posição do homem, antevista e elaborada já em *Ser e Tempo*, que é submetida a uma radicalização inédita: o Dasein, o ser ek-stático cuja essência se perfaz no seu permanecer “aí” na abertura, é expressa e absolutamente afirmado como o ente que é, no fundo de seu ser, antes de tudo e nada além disto, aquele a quem foi concedido o privilégio da escuta do ser, da guarda do seu desvelamento, da condução do seu advento; como “dom”, este privilégio não poderia ser reconstituído causalmente ou tampouco deduzido de um atributo dado (*vorhanden*) qualquer do homem: ele diz respeito simplesmente ao “*lumen naturale*”, à “luz natural” instalada no ser do homem que, como *graça* (“*kháris*”),¹⁴⁸ não tem ela mesma razão ou fundamento algum de ser, nenhuma “luz terceira” que a sustente, mas que, bem entendida em sua mesmidade com a abertura do ser, é ela mesma o fundamento de todo mundo, ente e relações possíveis¹⁴⁹ – isto é, *pro-dutora* de

¹⁴⁷ Tradução ligeiramente modificada.

¹⁴⁸ Em *De uma conversa sobre a linguagem...*, em um momento onde se discute uma possível correspondência da palavra japonesa “*koto ba*” ao sentido essencial da palavra alemã *Sprache* (*linguagem*), Heidegger atribui ao sentido da palavra grega *kháris*, a partir de sua leitura de uma passagem de Sófocles na qual o termo é evocado, a expressão “*die her-vor-bringende*”, que significa algo como “aquilo que pro-duz”, ou seja, que conduz à frente pondo à luz, tirando do ocultamento, trazendo (*bringen*) “de lá (*her-*) a cá (*vor-*)”; ora, *hervorbringen* é precisamente o verbo que diz mais autenticamente para Heidegger a essência do poetizar (*dichten*), pensado a partir do grego *poiesis*, o criar no sentido do “pro-pôr”, e do latino *producere*, pro-duzir. *Kháris*, a graça (*Huld*), é o estado no qual o Dasein se encontra a partir de seu próprio ser, a graça no sentido do estar aberto para o brilho da clareira do ser, do simples e mais digno *poder* estar “aí” na abertura do ser e “ao dispor” da sua fala, com os seus ouvidos postados em uma condição de acolhimento benevolente e receptivo em relação a ela; Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 111-112. Não à toa, em *...poeticamente o homem habita...*, Heidegger recordará a tradução proposta por Hölderlin para o termo *kháris*: *Freundlichkeit*, amizade, a abertura acolhedora do amigo [Cf. HEIDEGGER, *...poeticamente o homem habita...*, p. 180]; isso joga nova luz naquela enigmática frase de *Ser e Tempo*, tão cara, a propósito, a Derrida (2003): “O ouvir constitui inclusive o estar-aberto primário e autêntico do *Dasein* para o seu poder-ser mais-próprio, como um ouvir a voz do amigo [*als Hören der Stimme des Freundes*] que cada *Dasein* traz junto de si” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 461). Portanto, aquela “luz natural” do Dasein, seu “estado de graça”, seria, na verdade, a luz do ser mesmo, para a qual *somente* o Dasein, o homem, está aberto e pode corresponder em seu habitar poético, em sua condição de mensageiro do ser, que traz sua voz à palavra.

¹⁴⁹ A expressão é evocada no §28 de *Ser e Tempo* – com o seguinte excerto se tem uma amostra, a propósito, do que poderíamos tratar como uma “antecipação” da viravolta para o “aí”, para a clareira do ser *ela mesma*: “O discurso ôntico figurado do *lumen naturale* no homem não significa nada mais do que a estrutura ontológico-existenciária desse ente, que é no modo de ser seu ‘aí’. Ele é ‘iluminado’ [*erleuchtet*] significando: *como* ser-no-mundo ele é em si mesmo iluminado [*gelichtet*], não por um outro ente, mas porque ele mesmo é a clareira [*Lichtung*]. Só a um ente existenciariamente assim aclarado [*gelichteten*] pode o subsistente aceder à luz [*Licht*] ou se ocultar no escuro. O Dasein traz consigo de casa o seu ‘aí’; e privado dele não só não seria factualmente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. *O Dasein é sua abertura*” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 381) [Tradução levemente modificada]. Ademais, além da eminente proveniência teológica da expressão “*lumen naturale*” – presente, dentre outros, em Tomás de Aquino (Cf. *Suma Teológica*, I, Q3, A5), por exemplo – cabe

mundo. Ao homem foi dado como essência, em suma, o *poder* haurir o sentido da totalidade a qual ele chama de mundo, compreendendo a partir daí o seu próprio destino e o sentido dos entes em relação aos quais ele se comporta a cada vez, a partir de uma ligação umbilical com a clareira do ser para a qual se dá o nome de correspondência (*Entsprechung*).¹⁵⁰ E o que significa “correspondência”, aqui? De que maneira um corresponder é *a priori* possível? O que é que está sugerido quando se diz que a relação do homem com o ser funda-se numa escuta, numa guarda, numa condução? Em primeiro lugar, o homem ek-siste, ele está aberto para o “aí”; neste estar aberto, o homem é como que chamado (*rufen*) por um apelo (*Zuspruch*) do ser a responder (*antworten*) à sua reivindicação (*Anspruch*): respondendo, ele corresponde (*entsprechen*) ao desvelamento do ser, trazendo-o (*bringen*) à luz pela palavra (*Wort*)¹⁵¹ – “O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. ‘Somente’ não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer [*Gehören*] ao ser; este pertencer escuta [*hört*] ao ser, porque a ele está entregue como propriedade” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 182). No corresponder do Dasein à reivindicação do ser, põe-se simultaneamente à luz um mundo para ele, mundo este que é já o próprio modo determinado como o ser, desvelando-se, apela à escuta do Dasein, aparecendo para ele, em seu ser trazido à luz, como a sua determinação (*Be-stimmung*) máxima. Ora, esta circularidade não reverbera exatamente a relação do Dasein com as possibilidades determinadas do “aí”, em *Ser e Tempo*? A afirmação de que o Dasein é a sua abertura¹⁵² não significa precisamente que ele já sempre se encontra, em seu ser aberto em um mundo, determinado pelas possibilidades que se lhe oferecem previamente como um horizonte fundamental de ser? O próprio nada que o atravessa na tonalização da angústia não indica o nada maximamente essencial ao ser, o velamento no

recordar que o termo aparece também na Terceira Meditação de Descartes (*Meditationes*), pensador absolutamente decisivo no diálogo de Heidegger com a tradição metafísica e com o qual já se defronta no §6 de *Ser e Tempo*, dedicado precisamente a esboçar a necessidade da destruição (*Destruktion, Abbau*) da história da ontologia – ou, o que é o mesmo, a história da metafísica: “Pois tudo o que a *luz natural* [*lumini naturali*] me mostra – como que de duvidar segue-se que sou, e coisas semelhantes –, de modo algum pode ser duvidoso, porque não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz [...]” (DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p. 77, grifo nosso). *Lumen naturale* corresponde, aqui, à *certitudo* da dobra reflexiva do *cogito* sobre si mesmo; no limite, porém, o termo remete precisamente ao estatuto de evidência de algo que se mostra fundamentado e legitimado em si mesmo, de algo que dispensa o apelo a outro ente para se tornar verdadeiro e que, por conseguinte, conserva a “luz da verdade” em si mesmo como referência iluminadora de todo o resto. De um ponto de vista estritamente formal, não é essa evidência que Heidegger preserva para o Dasein enquanto o ente privilegiado responsável ontologicamente por dar vazão à clareira do ser? Donde vem que somente o homem haja sido presenteado com a abertura para o ser? Donde vem que um tal estar aberto seja privilégio somente dele e não de outros entes? Donde que vem que nos identifiquemos com tanta “clareza” como este “ser que a cada vez somos nós mesmos”?

¹⁵⁰ Cf. HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 70.

¹⁵¹ “É no pensamento do ser que a libertação do homem para a ek-sistência, libertação que funda a história, alcança a palavra. A palavra não é, em primeiro lugar, a ‘expressão’ de uma opinião, mas é constantemente já a articulação protetora da verdade do ente em sua totalidade [do ser]” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 144).

¹⁵² Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 381.

desvelamento, o *cháos no cósmos*? O que Heidegger adota como tarefa no marco pós-1930 concerne à radicalização do pensar sobre esta abertura na qual o Dasein ek-siste – voltando-se para as suas manifestações na história do ser, ou seja, compreendendo-a como desvelamento originariamente histórico, fundador de sentido –, sem que, contudo, jamais abra mão da posição fundamental do Dasein nesta topologia do ser; é o que sugere uma anotação de Heidegger presente em *As Questões Fundamentais da Filosofia*, de 1937-1938:

[...] a verdade como clareira para o encobrir-se [no limite, *a-létheia*] é o fundamento [Grund] para o ser do homem – algo *outro* [anderes] do que nós mesmos somos e ao que nós, no entanto, pertencemos [zugehören], ao que precisamos pertencer se quisermos saber originariamente a verdade. [...] A verdade, porém, é fundada [gegründet] como o fundamento por meio daquilo que denominamos o ser-aí, aquilo que suporta o homem e que, ao mesmo tempo, só lhe é atribuído por vezes e raramente, e apenas aos criadores [Schaffenden] e fundadores [Gründenden] entre os homens, como presente [Geschenk] e como algo fatídico [Verhängnis]. O “aí” visa àquela clareira, na qual respectivamente se encontra o ente na totalidade; e isso de tal modo, naturalmente, que nesse aí o seer [Seyn] do ente aberto se mostra e, ao mesmo tempo, se subtrai. Ser esse aí é uma determinação [Be-stimmung] do homem (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 268).¹⁵³

1.3. A habitação poética.

¹⁵³ Tradução ligeiramente modificada. Ademais, sobre a discussão da relação sugerida no excerto entre a mesmidade e a distância relativas ao mútuo pertencimento de homem e ser, de Da-sein e o seu “fora”, o “outro” (anderes), o “nada”, mostra-se pertinente o comentário de Michel Haar: “De fato, se o homem coincidissem com a clareira do ser, como o ser poderia ser distinto dele, permanecer escondido dele? Como ele mesmo poderia esquecê-lo? Que diferença haveria entre o homem e o ser? Se, por outro lado, é necessário admitir e preservar uma distância entre o ‘aí’ do ser (o homem) e o ‘ser mesmo’, parece inevitável que o ser mesmo seja colocado de lado, hipostasiado, senão substancializado. Muito grande a proximidade do homem ao ser e isso faria com que ele se diluísse no ser tornando a relação incompreensível; muito grande a distância do ser em relação ao homem e isso os situaria um frente ao outro numa oposição abstrata. Como pensar a ‘relação ao ser’ harmoniosamente [...]? O pensamento do Ereignis tenta superar esta aporia” (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 62) [A tradução do inglês é nossa]. Ereignis – ou, na tradução mais admitida, acontecimento-apropriador – é a palavra que chega como “resposta” a Heidegger na execução da pergunta fundamental (*Grundfrage*) pela verdade do ser; Ereignis diz precisamente a essência da verdade do ser, isto é, o desvelamento encobridor da clareira, o desvelar-se do ser em um sentido histórico simultaneamente ao seu recolhimento velador no “nada” essencial de sentido que permanece sustentando-o [Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 242 ss.]. Acontecimento-apropriador, porém, é essencialmente acontecimento da apropriação (*Ereignung*)... do Dasein: “[...] o homem é apropriado em meio ao acontecimento como ser-aí pelo seer como o acontecimento apropriador e, assim, ele pertence ao próprio acontecimento apropriador. [...] [O] ser se apropria em meio ao acontecimento do ser-aí e se essência assim pela primeira vez como [als] acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 252). Através do ser-o-aí, o acontecimento-apropriador acontece-apropria (*ereignet*); neste apropriar-se do homem, ele irrompe em um desvelar-se, que é já sempre um modo histórico-destinal determinado de desvelar-se: é no Dasein, portanto, que se dá o desvelamento, o “clarão” da clareira do ser – mas o Ereignis diz a essência da verdade do ser, da *a-létheia* (o desvelamento velador): Ereignis “é”, deste modo, simultaneamente *Enteignis*, um “desacontecer-desapropriante”. Dasein aparece, assim, como o estar aberto para a proximidade do desvelamento determinado do ser, lá onde o ser mesmo *pode* antes de tudo se desvelar, mas que é, simultânea e tão essencialmente quanto, o estar aberto para a distância do seu velamento. No seio do próprio Dasein, aberto na e para a clareira do ser, dá-se a diferença mais originária imanente à verdade do ser, o Ereignis enquanto (als) Ereignis (simultaneamente, pois, *Enteignis*) – a “diferença entre homem e ser” mencionada por Haar é a insígnia da própria diferença (*Unterschied*) enquanto essência da verdade do ser, a “distante proximidade” (*die ferne Nähe*) [Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 258] entre desvelamento e velamento, ser e nada. O Dasein não se “confunde” com o ser porque, na clareira do ser-o-aí, sempre resta ainda um “totalmente outro” que não se dá ao desvelamento apropriante do homem.

Em seu desvelar-se, o ser já se oferece ao modo de uma determinação histórico-destinal; porque se oferece *enquanto* esta determinação e neste desvelamento, contudo, o ser neles não se esgota, mas, antes, se possibilita: como o possível, ele então ao mesmo tempo se subtrai, velando-se, em favor (*Gunst*) – isto é, dando – do modo como ele mesmo se desvela na clareira; nesse “enquanto”, é a diferença ontológica que permanece imperando, conforme se nota em *A Linguagem* (1950): “Os mortais falam à medida que escutam. Os mortais atentam mesmo sem saber ao chamamento da quietude da diferença [*Unterschied*]. A escuta extrai do chamado da diferença o que é levado [*bringt*] a soar em palavra. A fala que escuta e extrai é um corresponder” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 25).¹⁵⁴ A essência do homem é o seu corresponder ao chamado (*Geheiss*) do ser que irrompe no desvelamento velador da abertura reivindicando (*Anspruch*) a sua palavra, de maneira que o ser usa o homem, em seu ser aberto, para chegar à clareira; a clareira a cada vez se desvela através do homem como linguagem e história. Do ponto de vista da relação estrutural entre homem e ser (“aí”), nada muda entre *Ser e Tempo* e os textos da virada: se em algum momento restou algum mal entendido sobre a posição do homem no tratado de 1927 – como aquele que teria levado a compreender o Dasein como o “criador” autárquico e soberano das suas possibilidades, alimentando a continuidade do subjetivismo moderno –, esse mal entendido é suplantado no deslocamento focal interno da *Kehre*: ao Dasein, como ser aberto, cabe tão somente o que está dito na constituição da preocupação, isto é, o alcançar possibilidades dadas no “fora” do “aí” assumindo-as como a prévia determinação do seu ser-no-mundo; as possibilidades orientadoras mesmas, aquelas a partir das quais o Dasein pode se encontrar, se entender, falar e se perder em um mundo, são possibilidades *do* “aí”, possibilidades *do* ser que já *se* desvelam no e para o Dasein em *sua* (*genitivus subjectivus*) afinação, em *sua* medida, em *seu* dizer e em *seu* assentar-se dominante e imperioso.¹⁵⁵ No limite, de *Ser e Tempo* à viravolta, o Dasein tem o seu lugar

¹⁵⁴ Tradução levemente modificada.

¹⁵⁵ Cf. HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 60. No mais, mesmo a temporalidade (*Zeitlichkeit*) originária do Dasein se temporaliza em um comum-pertencimento ainda mais originário com a temporalidade (*Temporalität*) do ser mesmo em sua essência histórico-destinal: “O ‘tempo’ como temporalidade [*Temporalität*], o que se tem em vista é a unidade originária do arrebatamento extasiante marcado por clareira e por encobrimento, oferece o fundamento mais próximo para a fundação do ser-aí” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 230). A *Temporalität*, ou a maneira mais radical como dá-se o tempo (*Es gibt Zeit*) dando-se como o próprio ser, é discutida com maior demora e refinamento no ensaio *Tempo e Ser* (1962). Por ora, ficamos com os apontamentos de G. Figal sobre a questão: “Sobre esse caráter encontramos formulado nos *Grundprobleme [der Phänomenologie]*: ‘Todas as proposições da ontologia são proposições temporais [relativas à *Temporalität*]. Suas verdades desentranham estruturas e possibilidades do ser-aí sob a luz da temporalidade [*Temporalität*]. Todas as proposições ontológicas têm o caráter da veritas temporalis’ (OC 24, 460). [...] [Mas a] temporalidade [do Dasein, *Zeitlichkeit*] não é nenhum derivado da temporalidade. Se o fosse, a temporalidade não poderia ser a ‘temporalização da temporalidade *como tal*’. E Heidegger não deixa nenhuma dúvida quanto ao fato de o genitivo aqui ser um *genitivus subjectivus* ao dizer que o termo ‘temporalidade’ denomina ‘a temporalidade, na medida em que ela mesma se torna tema como condição de possibilidade da compreensão de ser e da ontologia como tal’

ontológico imaculadamente circunscrito por esta articulação entre o privilégio do estar aberto, o projetar-se na abertura e o corresponder ao que nela se lhe oferece. Haar estabelece, nesse sentido, um paralelismo bastante rigoroso entre a relação fundamental do Dasein com os existenciários do “aí” e a sua relação com a verdade do ser compreendida desde a perspectiva originária da linguagem e da história no âmbito da virada; para o comentador francês, o Dasein de *Ser e Tempo* deslizaria para o pensamento posterior ao marco de 1930 precisamente sob a forma do comum-pertencimento entre homem e ser; a abertura (*Erschlossenheit*) de mundo, que sempre se dá em um determinado entendimento (*Verstehen*), adiantaria a relação entre a correspondência (*Entsprechung*) e a fala do ser através da reivindicação e do apelo (*Anspruch, Zuspruch*) ao homem; o já sempre estar atirado (*Geworfenheit*) em uma certa afinação (*Stimmung*) do encontrar-se (*Befindlichkeit*) em um mundo sedimenta-se como a harmonização entre a tonalidade fundamental (*Grundstimmung*) do homem e a determinação (*Bestimmung*) do modo como o próprio ser se desvela atirando-se (*Wurf*) em direção a ele e afinando o seu comportamento; por fim, a interpretação (*Auslegung*) enquanto desenvolvimento do entendimento de ser articulado pelo discurso (*Rede*) repercutirá na reciprocidade entre o pensar (*Denken*) – e, acrescentaríamos, o poetar (*Dichten*) – e o chamado do ser, de modo que poetas e pensadores seriam aqueles investidos da responsabilidade de trazer a fala silenciosa do ser à palavra e, assim, fundar um mundo histórico-ontológico pela primeira vez¹⁵⁶ – “Vistos a partir do ser, os três momentos da relação correspondem às três grandes ‘iniciativas’ do ser: o ser ‘reivindica’ o homem (*Anspruch*) pelo ‘apelo’ (*Zuspruch*), o ‘determina’ pelo ‘atirar’ (*Wurf*) dispondo sobre ele (*Be-stimmung*) e o ‘chama’ a pensar (*Ruf, Geheiss*)” (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 71).¹⁵⁷

O Dasein é sua ek-sistência – e somente isso. Seu modo fundamental de ser no mundo jamais extrapola os limites nos quais ele, projetando-se a cada vez, deixa o ser se desvelar na medida em que o traz à palavra já em sua determinação histórico-destinal. O Dasein é o simples estar aberto na (“*innan*”) abertura... *do* ser; todo o seu comportamento, todas as suas decisões, aspirações, limites, dilemas e questões, e até a ausência delas, são eles mesmos iluminados como possíveis e assim determinados mais originariamente pelo desvelar-se do próprio ser – na virada, pois, Heidegger “radicaliza o que *Ser e Tempo* chamou de necessária pressuposição

(OC 24, 324). Por outro lado, contudo, a temporalização denominada ‘temporalidade’ tampouco pode ser idêntica à temporalidade, como essa formulação induz a pensar” (FIGAL, 2015, p. 302). No limite, o problema se insere na mesma dimensão que aquela “diferença” entre homem e ser comentada a partir das reflexões de M. Haar.

¹⁵⁶ Cf. HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 71.

¹⁵⁷ A tradução do inglês é nossa. Ainda, dirá Haar, “[c]ertamente há outros ‘poderes’ do ser: *Gabe* (dar), *Gunst* (favor), *Brauch* (uso, apoio), *Geschick* (destinar), mas eles são formas mais específicas desses poderes primordiais” (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 71).

do *aí* ou da abertura. [...] A formulação *não somos nós que* (não somos nós que nos damos liberdade, linguagem, pensamento...) é a formulação fundamental da pobreza humana” (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 60).¹⁵⁸ Essa pobreza nada tem a ver com a pobreza de mundo do animal, tal como foi elaborada n’*Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, mas refere-se, ao contrário, à *humanitas* mesma do homem; uma tal pobreza já foi de algum modo até aqui exposta nesse seu sentido singular a partir de tudo o que dito acerca da condição humana em sua relação essencial com a abertura do ser: pobreza refere-se ao autêntico experimentar-se na determinação (*Be-stimmung*) originária dessa abertura, a verdade (desvelamento) do ser, de maneira que “[p]ensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a *humanitas* do *homo humanus*” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 169). Mesmo o perder-se em relação a essa posição originária, quer dizer, o esquecer-se do que constitui propriamente a humanidade do homem, encontra sua sustentação no modo como o ser se desvela através do Dasein, no modo como sua verdade é trazida à luz enquanto o mundo do qual, circularmente, o Dasein contudo já extrai as suas referências, a medida dos seus comportamentos, que ilumina, simultaneamente, os entes com os quais se relaciona. Este “trazer” por entre o aberto que deixa o ser se desvelar no modo como ele mesmo já convoca o homem a buscá-lo e já então a guardá-lo na palavra, Heidegger o concebe como a essência do agir (*das Wesen des Handelns*) – apenas através do seu questionamento poderemos compreender adequadamente de que maneira é possível o esquecimento da essência do homem; é o que se propõe logo nas primeiras linhas da carta *Sobre o “Humanismo”*:

Conhecemos o agir apenas como o produzir [*Bewirken*] de um efeito [*Wirkung*]. Sua realidade efetiva [*Wirklichkeit*] é avaliada segundo a utilidade que oferece. Mas a essência do agir é o consumir [*Voll-bringen*]. Consumar significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência; levá-la à plenitude [*her-vor-geleiten*], *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é. O que, todavia, “é”, antes de tudo, é o ser. O pensar consoma a relação [*Bezug*] do ser com a essência do homem. O pensar não faz [*macht*] nem efetua [*bewirkt*] esta relação. Ele apenas oferece-a ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. [...] O pensar [...] deixa-se [*lässt*] reivindicar [*Anspruch*] pelo ser para dizer [*sagen*] a verdade do ser. O pensar consoma este deixar [*Lassen*]. Pensar é *l’engagement par l’Être pour l’Être* [o engajamento pelo ser para o ser] (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 149).¹⁵⁹

¹⁵⁸ A tradução do inglês é nossa. Com a formulação mencionada – “não somos nós que...” –, Haar alude a uma passagem de *Ser e Tempo*, exatamente do §44, sobre a concepção tradicional (*veritas, homóiosis, adaequatio*) e a concepção originária da verdade (*alétheia*) como desvelamento, aqui ainda chamada “descobrimto” (*Entdecktheit*), na qual Heidegger escreve: “Não somos nós que pressupomos a ‘verdade’, mas é *ela* que possibilita em geral ontologicamente que possamos ser de modo que ‘pressupomos’ algo. Só a verdade *possibilita* [*ermöglicht*] algo assim como a pressuposição” (HEIDEGGER, 2012, p. 629). Verdade, desvelamento, é já aqui a própria abertura (do ser, no Dasein): “Nós *devemos* pressupor a verdade, ela *deve ser* como abertura do Dasein, assim como este mesmo *deve ser* como cada vez meu e cada vez este” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 631).

¹⁵⁹ Tradução ligeiramente modificada.

Ao menos duas conclusões de vital importância podem ser apreendidas do conteúdo desse excerto. Em primeiro lugar, o esforço de Heidegger em questionar a essência do agir conduz à implosão da tradicional distinção entre o agir e o pensar, cuja fenda remete “mais arcaicamente” à clássica divisão platônica entre corpo (*sôma*) e alma (*psykhé*), sedes próprias a cada qual, agir e pensar, respectivamente, separadas do ponto de vista ontológico por sua natureza – o homem age, em um sentido mais originário, só e precisamente na medida em que pensa, sendo através da reivindicação desse pensar pelo ser que o ser mesmo se desvela enquanto é trazido à clareira do dizer;¹⁶⁰ agir e pensar: o mesmo. A segunda conclusão que dali podemos extrair diz respeito ao modo de ser deste agir-pensante: ele não tem a ver com a elaboração raciocinante dos meios disponíveis em vistas da execução ativa de finalidades previamente dispostas autarquicamente, ele não tem a ver com o discernimento judicativo de enunciados particulares a partir de um *nómos* fundamental válido universalmente e em si mesmo, ele não tem a ver, tampouco, com a cisão entre os movimentos abstratos e inteligíveis do “pensar” e a efetiva intervenção na matéria por parte do “agir”, e, muito menos, tem ele a ver com o mero fazer (*machen*) ou provocar efeitos (*bewirken*) como a sua “*causa efficiens*”; muito diferentemente de tudo isso, o homem é aquele ente que age *essencialmente* – isto é, como aquilo que ele *tem de ser* a cada instante e enquanto *é* –, pensando, ao modo do deixar (*lassen*) e do trazer (*bringen*). O ser não “*é*” (*ist*), como um ente *é*, mas se *essencia* (*west*) enquanto verdade do ser, enquanto a luta produtiva (“*pólemos*”) entre desvelamento e velamento,¹⁶¹ enquanto clareira para o encobrir-se, enquanto o ser possível de um destinamento e de uma medida possibilitante;¹⁶² o ser, porém, só reivindica o homem em um seu modo de desvelar-se porque, antes, o homem ele mesmo já está livre para a determinação da verdade do ser: “Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 137). Este “ser livre para...” – ou seja, a *liberdade* – é o *ser livre para* a determinação como a qual o ser se desvela, é o estar aberto (*ek-statikón*) que não opta vez ou outra por permitir a reivindicação (*Anspruch*) do ser mas que, ao contrário, já sempre está atravessado pelo seu chamado (*Geheiss*), com os ouvidos abertos, por assim dizer, para o seu apelo (*Zuspruch*); o homem, desde o instante em que *é*, já sempre deixa-ser o desvelamento do ser, o desvelar-se da

¹⁶⁰ “Dito de maneira simples, o pensar é o pensar *do* ser [*das Denken des Seins*]. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser na medida em que o pensar, apropriado e manifestado [*ereignet*] pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser na medida em que o pensar, pertencendo [*gehörend*] ao ser, escuta [*hört*] o ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 150, grifo nosso).

¹⁶¹ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 105-107.

¹⁶² Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 251.

medida que se funda enquanto um mundo para ele: “Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. [...] O deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 138). Neste fundamental deixar-ser (*Seinlassen*) o ser em seu desvelar-se, contudo, o homem já também se projetou, se atirou em sua determinação possibilitada; ao atirar-se que se reconhece e se assume *enquanto* o mais originário (*ur-sprüng-licher*) e radical estar aberto para, e já sempre apropriado pelo, desvelamento do ser enquanto acontecimento apropriador, enquanto essenciação da verdade, Heidegger chama o salto (*Sprung*): “O salto é a realização do projeto [*Entwurf*] da verdade do ser no sentido da inserção no aberto, de tal modo que aquele que joga [*Werfer*] o projeto se experimenta como jogado [*geworfener*], isto é, como apropriado pelo acontecimento por meio do ser” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 235). O atirar-se do homem em direção ao ser e o apropriar-se do homem pelo ser configuram um mesmo e simultâneo movimento; aquilo em que o homem se atira é já a determinação na qual ele está atirado e que ele tem de assumir como sua: “já atirado” não como se esta determinação constituísse um “atrás” dele, um “passado” que o vincula causalmente, mas como o horizonte que dele se apropria já como o seu fundamento – disso temos que, no limite, “[...] o ser-aí não realiza nada, a não ser iniciar o contraimpulso [*Gegenschwung*] do acontecimento da apropriação, isto é, a não ser inserir nesse contraimpulso e, assim, se tornar ele mesmo: o guardador [*Wahrer*] do projeto jogado, o fundador fundado do fundamento” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 236). O “fundador fundado do fundamento” (*der gegründete Gründer des Grundes*): “*ecce homo*”...; uma tal expressão, aparentemente inacessível em uma leitura súbita, na verdade comporta um raro poder sintético que nos fornece a oportuna cifra capaz de tornar inteligível a essência da relação do homem com o ser. Fundador (*Gründer*) é, aqui, o próprio homem; ele mesmo não é, porém, enquanto fundador, o fundamento daquilo que funda, conclusão para a qual nos conduziria um raciocínio agrilhado à normatividade corrente da relação entre causa e efeito: é ele quem funda um fundamento enquanto fundamento (*Grund*), isto é, já enquanto o seu fundamento – a medida, a determinação desvelada, o mundo, a reivindicação histórica que o conclama; deste modo, é ele já fundado (*gegründete*) pelo próprio fundamento que vem a fundar. O “fundado” e o “fundamento” da frase em questão dizem ambos respeito ao mesmo, isto é, ao ser e à dinâmica essencial da sua temporalidade (*Temporalität*) histórico-destinal; bem no “meio” da frase – no original em alemão –, *entre* (*Zwischen*) o ser fundado *pelo* fundamento *que* o então funda na mesma medida em que é por ele posto enquanto um tal fundamento, está o homem. O homem é, conforme a designação de

Heidegger, a “ponte constante no entre” (*brückenständig im Zwischen*),¹⁶³ o intermediário, o “oráculo”, o mensageiro¹⁶⁴ responsável por trazer o ser ao seu desvelamento e assim guardá-lo em sua palavra essencial, a palavra de um destino, de um dizer (*sagen*) que mostra (*zeigen*) um caminho.¹⁶⁵ “Trazer” significa precisamente, aqui, o fundar como aquele *agir* que, obediente à reivindicação do ser, correspondendo ao que ele diz, ou seja, *pensando*, traz, *grosso modo*, o ser do encobrimento e o põe, em sua prévia determinação reivindicadora e fundadora, *na* clareira *como* a própria clareira;¹⁶⁶ o trazer é, deste modo, *pro-ducere*, o conduzir à frente, o deixar vir à tona através da escuta a determinação já então aberta da abertura ou, conforme uma palavra essencial do pensamento heideggeriano, o trazer é o *pro-duzir* (*Her-vor-bringen*) – nenhuma “pedra” ou “animal”, isto é, nenhum ente que não esteja previamente investido da *humanitas* do homem enquanto ser-o-aí, pode em sentido próprio produzir alguma coisa, pois um tal caráter fundamental do agir está originariamente sustentado pelo poder ouvir o chamado do ser, “ouvido” privilegiado que não pertence ao ser de outros entes: “O animal, que é ‘pobre em mundo’, [...] também não tem ouvido, não tem ouvido capaz de ouvir e de trans-portar o amigo, o ouvido que abre o *Dasein* ao seu poder-ser próprio e que [...] é o ouvido do ser, o ouvido para o ser” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 324). Ouvindo o ser – isto é, pensando –, o homem já ao mesmo tempo o traz (*bringen*) – agindo – do velamento ao desvelamento (*her... vor*), consumando (*Vollbringen*), na correspondência do dizer, o falar que o conclama. Ora, mas um produzir que, sem embargo, não “faz” (*macht*), há muito foi pensado pelos gregos como *tekhné*.¹⁶⁷ Muito distinta da concepção usual moderna da “técnica”, compreendida como um conjunto de habilidades e saberes postos a serviço das metas criadas autarquicamente pelo homem e para o homem, a *tekhné* está antes atrelada, em seu sentido grego originário, ao mais alto e salutar saber (*Wissen*)¹⁶⁸ das artes:

¹⁶³ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 472.

¹⁶⁴ Cf. VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 122.

¹⁶⁵ É o que diz Mafalda de Faria Blanc: “[...] poderíamos dizer que toda a palavra genuína radica no carácter aberto da existência humana, na sua constitutiva referência ao ser, comportando incontornavelmente uma dimensão oracular, divinatória e hermenêutica. Assim, se o homem pode falar e proferir discursos, que concernam o sentido da sua vida no mundo com outros, é porque, como sublinhou Heráclito, ‘o Senhor do oráculo de Delfos, não fala nem esconde, mas acena’, enviando sinais com um valor de mensagem, que nos dizem quem somos e no que nos devemos tornar” (BLANC, *A edificação poemático-pensante do Ser*, p. 87).

¹⁶⁶ Cf. HAAR, *Heidegger and The Essence of Man*, p. 102.

¹⁶⁷ Assim, a “*tekhné* é um modo do *aletheiein*. Ela desvela o que não se produz sozinho e ainda não está à frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira” (HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 380) [Tradução ligeiramente modificada].

¹⁶⁸ “Saber” tampouco tem aqui o carácter do orientar-se pela apreensão das causas daquilo que se manifesta imediatamente, do conhecimento acumulado e disciplinar ou do domínio de uma certa *expertise*. Muito anterior a qualquer saber “epistemológico” ou “antropológico”, o “saber [*Wissen*] que permanece um querer [*Wollen*] e o querer que permanece um saber é o extático abandonar-se [*Sich-einlassen*] do ser humano existente no desvelamento do ser. A decidibilidade [*Ent-schlossenheit*], pensada em *Ser e Tempo*, não é a ação decidida por um

A palavra *tekhné* nomeia [...] um modo de saber: Chama-se saber: o ter visto, no sentido amplo de ver, o qual significa: perceber o que se apresenta [*Anwesenden*] enquanto um tal. A essência do saber repousa, para o pensar grego, na *alétheia*, isto é, na revelação [*Entbergung*] do ente. Ela porta [*trägt*] e guia [*leitet*] toda relação [*Verhalten*] para com o ente. Como saber experienciado pelos gregos, a *tekhné* é um pro-duzir [*Hervorbringen*] do ente, na medida em que ela o traz *para diante* [*vor*], isto é, *ao* [*her*] desvelamento do aspecto que lhe é próprio, como o que se apresenta enquanto tal, *a partir* [*aus*] do velamento. *Tekhné* nunca significa a atividade de um fazer [*Machen*] (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 151).¹⁶⁹

O âmbito da obra de arte é, para Heidegger, um âmbito privilegiado no qual a relação originária entre homem e verdade do ser se dá a pensar de maneira mais candente.¹⁷⁰ À essência da obra de arte pertencem cooriginariamente a obra ela mesma e o artista, para cuja mútua referencialidade se dá o nome de arte – a arte, portanto, é a origem (*Ursprung*) da relação entre a obra e o artista, lá somente onde, por seu turno, ela é antes de tudo possível como arte;¹⁷¹ nem a obra, porém, deve ser compreendida aqui como a mera imitação (*mimesis*) de um referencial subsistente da “natureza” ou como expressão interior e criação soberana, nem o artista deve ser adaptado, por sua vez, à forma de um receptor sensível (*aisthesis*) ou de uma subjetividade criadora, isto é, na gramática da Estética moderna, o gênio artístico.¹⁷² Na obra de arte, experimentada mais originariamente, “a verdade do ente pôs-se em obra. ‘Pôr’ [*Setzen*] aqui diz: trazer [*bringen*] para o permanecer [*Stehen*]. Um ente [...] vem, para o permanecer na luz [*Lichte*] do seu ser, na obra. O ser do ente vem para o constante [*Ständige*] do seu brilhar” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 87).¹⁷³ No obrar-se da obra, o ente vem à luz, se manifesta; neste vir à luz, entretanto, ele antes de tudo simplesmente se desvela, e isso não apenas como o desde sempre subsistir de um ente particular com suas categorias atreladas, mas em primeiro lugar como o que se desvela *enquanto* tal, ou seja, o ser do ente. Ao ser do ente, contudo, pertence precisamente este jogo entre velamento e desvelamento no seio da clareira: o irromper do ente enquanto tal na obra, na qual este “enquanto” é trazido do velamento e posto à luz já como a própria luz *que* desvela o ente, evoca, deste modo, a *a-létheia*.¹⁷⁴ Daí que

sujeito, mas a abertura [*Eröffnung*] do *Dasein*, que o impulsiona do aprisionamento no ente para a abertura do ser” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 171) [Tradução modificada].

¹⁶⁹ Tradução levemente modificada.

¹⁷⁰ “O tornar-se obra da obra é um modo de acontecer e tornar-se da verdade, em cuja essência está tudo” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 153).

¹⁷¹ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 37.

¹⁷² Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 89.

¹⁷³ Tradução levemente modificada.

¹⁷⁴ Para Irene Borges-Duarte, a integralidade do pensamento heideggeriano pós-1930, marcando a viravolta (*Kehre*) do seu pensamento, está amparada nestas reflexões essenciais sobre a habitação artística do homem, sobre a poíesis enquanto a mediação essencial entre homem e ser: “[...] a continuidade da preocupação heideggeriana pelo fenómeno e experiência da Arte, publicamente manifesto em escritos e conferências, durante os 40 anos que medeiam entre o começo dos anos 30 e o final dos anos 60, embora toque diferentes aspectos e problemáticas e passe pela consideração de obras artísticas de muito diversas características e épocas, nunca deixa de estar centrada numa experiência inicial – a do *fazer-se obra da verdade enquanto epifania do vínculo entre o ser e o seu aí humano*” (BORGES-DUARTE, *O Templo e o Portal*, p. 91).

Heidegger possa levar a termo um tal movimento essencial na proposição: a arte é *o pôr-se em obra da verdade* (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*),¹⁷⁵ a sua autêntica essenciação (*Wesung*);¹⁷⁶ na obra, pois, é a verdade do ser – em sua diferenciação (*Unterscheidung*), em sua possibilização (*Ermöglichung*) – que está posta em jogo: “A obra de arte, à sua maneira, abre [*eröffnet*] o ser do ente. Na obra acontece [*geschieht*] esta abertura [*Eröffnung*], ou seja, o revelar, ou seja, a verdade do ente” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 95).¹⁷⁷ A verdade *se* (*Sich*) põe em obra – ou: “possibiliza-se” – na obra na arte, contudo, tão somente na exata medida daquela relação essencial, própria à essência mesma da arte, entre a obra e o artista, ou seja, através de um alguém, previamente aberto ao seu acontecer, que põe, e põe no mesmo passo em que a traz, correspondendo, ao seu desvelar-se – ao pôr-se da verdade em obra, assumido que este “se” indica a propriedade da verdade, a verdade “ela mesma”, pertence originariamente, portanto, aquele que põe, e que encontra neste pôr (*Setzen*), por seu turno, o seu próprio “se”, o seu “si mesmo”; assim, a verdade, isto é, o jogo mutuamente sustentável entre velamento e desvelamento, põe-se em obra na medida em que é *posta em obra* e assim assentada *na obra* enquanto aquilo que ali *se* desvela. Há toda uma sintaxe e uma semântica muito especiais pulsando nessas meditações que convém serem um tanto que descondensadas; assim como o “se” (*sich*), aqui, carrega uma ambivalência de origem, concernindo não a uma pretensa “independência” ou “autonomia” daquilo que *se* põe (no caso, a verdade) em obra mas, simultaneamente, àquilo que *se* põe e àquilo através do qual (aquele que põe) aquilo que *se* põe pode *se* pôr em obra, um pertencendo essencialmente ao outro como o mesmo “se” e o mesmo “pôr”, também os radicais *Wahr*, de *Wahr-heit* (verdade), e *Werk* (obra) estão alocados nesta topografia singular a partir de sentidos muito precisos e muito pouco evidentes. *Wahr*, recordará Heidegger em seu ensaio intitulado *O Perigo* (*Die Gefahr*), significa no dialeto suábio-germânico algo bastante diverso da sua acepção usual como o verdadeiro, o exato, o que é certo ou o que tem o caráter da precisão: na reconstituição de Heidegger a partir do suábio, o radical *Wahr* tem o sentido da proteção, da guarda tutora de algo, do proteger que faz perseverar, perdurar, vingar, vigorar – “A palavra ‘*die Wahr*’ significa em nossa língua, lá onde ainda se fala originariamente, a guarda [*die Hut*]. Em nosso dialeto suábio a palavra ‘*die Wahr*’ quer dizer: as crianças confiadas à guarda [*Hut*] materna” (GA Bd. 79, 46),¹⁷⁸ como os pintinhos permanecem e perseveram sob a guarda protetora das asas da galinha. Há ainda diversas

¹⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 89.

¹⁷⁶ “Na obra está a verdade [*die Wahrheit*] em obra, portanto, não apenas algo verdadeiro [*ein Wahres*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 141).

¹⁷⁷ Tradução ligeiramente modificada.

¹⁷⁸ A tentativa de tradução a partir do original em alemão é nossa.

ocorrências e variações de uma tal semântica do termo *Wahr* em múltiplas passagens da obra de Heidegger, destacando-se as seguintes: *währen*, no sentido de perdurar – irmanado ao sentido verbal da palavra *wesen*, de imensurável importância para o pensamento de Heidegger –, *wahren*, como um resguardar, proteger, *gewähren*, como o que garante, *verwahren*, entendido como o guardar que protege, *bewahren*, o conservar, o manter, ou ainda o termo *während*, que significa o enquanto no sentido do “enquanto dura...”, “na medida em que vige...”, “durante...”. No pôr-se em obra da verdade, o ser do ente em seu desvelar-se vem se assentar enquanto aquilo que se manifesta como obra;¹⁷⁹ neste “enquanto obra”, a essenciação da verdade como luta prolífica entre velamento e desvelamento encontra jazida no *modo* como ela mesma se desvela, abrigando-se (*hüten*) nele na medida em que o seu próprio perseverar verbal nesse modo é preservado pela sustentação imanente do velamento que se retrai em seu favor. Na obra, a verdade do ser – este possível (*Mögliche*)¹⁸⁰ ilatente que é já sempre um verbal poder (*Vermögen*),¹⁸¹ e nunca uma potência estocada aguardando sua efetivação – como que “se realiza” e assim se resguarda em sua “realização”; ora, dirá Heidegger:

Por mais que insistamos em perguntar pelo permanecer-em-si [*In-sich-stehen*] da obra, fracassaremos, do mesmo modo em relação à sua realidade [*Wirklichkeit*], enquanto não formos capazes de, para compreender isso, conceber a obra como algo realizado [*Gewirktes*]. Concebê-la assim é o mais natural, pois na palavra obra [*Werk*] ouvimos o realizado [*Gewirkte*] (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 147).¹⁸²

Em *Werk* fala familiarmente na língua alemã o *Wirk-*, *Wirklichkeit*, *wirken*, *Gewirkt*, *Wirkung*, *Verwirklichung*.¹⁸³ O ser obra da obra (*Werkhafte*) consiste na sua realização, no seu ser realizada; pondo-se *em obra na obra enquanto obra* – e aqui temos a polivalência própria ao termo “*ins*” (*Sich-ins-Werk-Setzen...*) –, a verdade do ser é propriamente o que ela “é”, ou seja, o seu essenciar-se, o seu poder, ou, em um sentido bastante demarcado e não viciado pela semântica metafísica da expressão, o seu “realizar-se”. Contudo, o “caráter de obra da obra consiste em seu ser-criado [*Geschaffensein*] através [*durch*] do artista. [...] Pensamos o criar [*Schaffen*] como um pro-duzir [*Hervorbringen*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 147). A verdade do ser se realiza em obra através deste criar do artista, criar que é, bem entendido, o trazer ao desvelamento, através do seu próprio estar exposto (*Sein-lassen*) na clareira do ser, o ser mesmo no modo como ele simultaneamente reivindica o ouvido do homem; o homem não traz ao desvelamento porque “quer”, mas traz porque assim é instado a “fazer” perpetuamente pelo seu próprio modo de ser fundamental: deixar-ser, como insígnia do seu ser

¹⁷⁹ Cf. NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 244.

¹⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 459.

¹⁸¹ Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 150.

¹⁸² Tradução ligeiramente modificada.

¹⁸³ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 147.

ek-stático, já é sempre um trazer do velamento ao desvelamento – assim, “[...] podemos caracterizar o criar como o deixar provir [*Hervorgehenlassen*] em algo de produzido [*Hervorgebrachte*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 153).¹⁸⁴ O artista, reverberando aqui a condição mais originária do homem em relação ao ser, é *aquele através do qual* a verdade se põe em obra na obra, isto é, ele é *aquele que põe*, trazendo à frente no irromper, a própria verdade em obra, que já o atravessa (*durch*) previamente por entre o seu estar aberto para o seu acontecer; por isso, o “criar como esse trazer é antes um receber [*Empfangen*] e um tirar de [*Entnehmen*], no âmbito da referência [*Bezug*] ao desvelamento” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 159). O artista, zênite do mais essencial destino humano, em seu premente deixar a obra ser uma obra (*das Werk ein Werk sein lassen*), isto é, em seu trazer a verdade do ser para o seu próprio desvelamento, abrigando-a na *luz própria* da obra, se relaciona em sua referência fundamental ao ser (*Bezug*) a partir de uma postura originária para a qual Heidegger dá o nome de *Bewahrung*, proveniente de *be-wahren* (note-se novamente a incidência do radical *wahr-*), que significa algo como a guarda protetora, o cuidar que preserva, o trazer para “debaixo da asa” que permite o vingar¹⁸⁵ – o homem é aquele que traz a verdade para o abrigo da obra, protegendo-a, cultivando-a lá onde ela pode se desenvolver e vigorar: a verdade *usa* o trazer do homem para chegar ao desvelamento. O trazer é um criar no sentido do extrair “algo” de lá a cá que o põe à frente (*her... vor*) por entre a abertura enquanto o horizonte de orientação e iluminação de um mundo, isto é, de um mundo que ilumina todo “o que” ser e “como” ser do ente a partir de si mesmo, a partir da medida que ele é para o comportar-se (*Verhalten*) ele mesmo desvelador do homem: no trazer que extrai (*Entnehmen*) desde o deixar-ser ek-stático (*Sein-lassen*) do ser-o-aí, o homem já se atirou (*Entwurf*) em direção àquilo que o chama na abertura, assumindo-o, acolhendo-o (*Empfangen*) como o seu mundo e o mundo no modo de sua verdade (*Wahr-heit*) – desta forma, o homem se experimenta em seu ser como aquele que é o essencial guardador (*Wahrer*), como aquele que é o protetor (*Be-wahrer*) da verdade do ser, que a ela serve enquanto a conduz ao seu abrigo salutar. Neste criar protetor que se atira (*Entwerfen*) no horizonte reivindicativo que ele então traz para o desvelamento já enquanto o desvelamento que ilumina todos os seus comportamentos e a sua compreensão acerca de si mesmo e dos entes com os quais se relaciona, o homem haure (*Schöpfen*) da confrontação entre velamento e desvelamento o seu fundamento

¹⁸⁴ Tradução ligeiramente modificada.

¹⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 169.

(*Grund*), pondo-o (*legen*) como tal,¹⁸⁶ fundando-o como o horizonte possível que o chama a partir de sua determinação prévia e que é, portanto, a um só tempo, a sua base.

Ora, mas também os gregos – sempre os gregos – detinham uma palavra especial para dizer este trazer que põe: *poíesis*, a poesia (*Dichtung*) – “A arte é histórica e é, enquanto histórica, a proteção criativa [*schaffende Bewahrung*] da verdade na obra. A arte acontece como poesia [*Dichtung*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 197).¹⁸⁷ A essência do homem dá-se a ver com maior transparência no modo fundamental de ser do artista, ou seja, o poetizar: não o mero recitar ou escrever poesia (*Poesie*), em tal ou qual ritmo, com tantos versos ou tantas sílabas, mas o poetizar em um sentido mais originário, como aquilo que o homem *tem de ser* porque designa precisamente aquilo que ele é.¹⁸⁸ Poesia – *poíesis*, *Dichtung* – é o poder (que deve) trazer à frente a verdade do ser em seu desvelar-se histórico¹⁸⁹ através do previamente aberto deixar-ser e que, pondo-a, assenta a determinação própria imanente a um tal desvelamento como o fundamento (*Grund*) que sustenta, a clareira (*Lichtung*) que ilumina e o início (*An-fang*) que orienta: um mundo. O homem é, em sua essência, e nada mais do que isso, o guardião que recebe, preserva e conduz a verdade do ser em seu vicejar; por ela reivindicado em sua determinação, o homem é permanentemente instado a agir, e agir significa: *producere*, *poíesis*, *Hervorbringen*; agir, contudo, é pensar: “Este pensar é, na medida em que é, a lembrança [*Andenken*] do ser e nada além disto. Pertencendo ao ser, porque, por ele jogado na guarda [*Wahrnis*] de sua verdade e para ela requisitado [*Anspruch*], pensa ele o ser. [...] O pensar constrói na [*baut am*] casa do ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 172). Assim, o “homem é nomeado por meio dessa requisição [*Anspruch*] do próprio seer como o guardião [*Wächter*] da verdade do seer (ser homem como ‘cuidado’ [*Sorge*], fundado no ser-aí)” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 237). Agir e pensar, consumados na proteção criadora (*schaffende Bewahrung*), constituem em sua mesmidade o modo de ser fundamental não apenas do artista, como aquele que realiza o ofício das artes da mesma maneira como o médico operacionaliza a medicina ou o arquiteto elabora o edifício, mas do próprio homem em sua *condição artística* mais originária: pensando a reconstituição do vocábulo grego *poíesis* a partir daquele extático deixar-ser que traz à frente, fundando, o que a ele se dá previamente e em relação a que se projeta, é legítimo afirmar: o homem é o ser que se caracteriza

¹⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 193.

¹⁸⁷ Tradução levemente modificada.

¹⁸⁸ Cf. NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 247-248.

¹⁸⁹ “Tanto a criação quanto a salvaguarda repousariam no desvelamento, que, origem da obra, como essencialização do ser, e consequentemente como modo do *Dasein* humano, faz da arte uma origem historial” (NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 244).

originariamente por ser essencialmente poético – “A poesia é o limiar da experiência artística em geral por ser, antes de tudo, o limiar da experiência pensante: um *poieîn*, como um *producere*, ponto de irrupção do ser na linguagem, que acede à palavra, e, portanto, também de intersecção da linguagem com o pensamento” (NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 248). Daí que Heidegger haja se ocupado com tanto entusiasmo de um verso como o de Hölderlin: “Cheio de méritos, contudo poeticamente habita o homem esta terra”.¹⁹⁰ A interpretação dos versos de Hölderlin presente no ensaio *Hölderlin e a Essência da Poesia* (1936), com sua densidade e propósito muito particulares, pode certamente ser compreendida como a sedimentação de uma “virada” – sempre no sentido de uma radicalização, e não de um abandono de posição – no interior do ser ek-stático do homem: o Dasein, apreendido em sua estrutura mais fundamental enquanto preocupação, não pode ser senão poético. Utilizando cinco palavras orientadoras (*Leitworte*) – palavras poéticas, ou seja: muito mais o “sentido uno” do poema do que aquela unidade semântica particularizada de grafemas e fonemas¹⁹¹ – extraídas dos poemas de Hölderlin,¹⁹² Heidegger nos oferece, no limite, um verdadeiro esquema elucidativo da condição humana em seu pertencimento essencial ao ser – ou aos “deuses” –,¹⁹³ o que significa dizer: em seu pertencimento essencial à história e à linguagem. Esse esquema pode ser reduzido às seguintes indicações: poetizar (*Dichten*) é a mais inocente (*unschuldigste*) das ocupações – por isso, não um ato da vontade do homem, e assim também não uma ação produtora de efeitos, mas algo que se dá no seio da linguagem (*Sprache*) e que é, de certa forma, “ineficaz” (*wirkungslos*); a linguagem, por sua vez, foi dada (*ge-gaben*) ao homem para que ele pudesse dar testemunho (*zeugen*) do que ele mesmo é – como seu dom, como aquilo que permanentemente se lhe dá, porém, ela é ao mesmo tempo o mais perigoso dos bens (*der Güter Gefährlichstes*), o que traz consigo, em sua essência, o perigo; pertencendo à linguagem, o homem nomeia (*nennen*) o que há de mais elevado e salutar na medida em que o escuta (*hören*) – nesse diálogo (*Gespräch*) entre fala e escuta, o homem é aquele que presta ouvidos ao chamado iluminador dos deuses celestiais; nomeando os deuses, o homem funda (*stiften*) poeticamente aquilo que permanece (*Was bleibt*), o que fica, o que repousa assentado, em direção ao qual e sobre o qual ele já sempre é conduzido em seu comportar-se; por fim, à estrita unidade dessas indicações chama-se o habitar poético do homem (...*poeticamente [dichterisch]*),

¹⁹⁰ No original: “Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde”.

¹⁹¹ E muito menos como o “[...] som [*phoné*] articulado e significativo, conforme convenção e sem o tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa” (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, p. 3) [Cf. *Da Interpretação*, 16a 20].

¹⁹² Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 43.

¹⁹³ O pensador diz o ser [*der Denker sagt das Sein*]. O poeta nomeia o sagrado [*der Dichter nennt das Heilige*] (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 51).

isto é, de modo poético, habita o homem...), ou seja, o seu modo de ser mais fundamental, constitutivo da sua essência e, portanto, da essência da própria relação com o ser – *poiesis*, a criação, a produção, a fundação, foi visto, nada tem a ver com um fazer (*machen*) autárquico de cujos efeitos o homem soberano possa desfraldar os méritos (*Verdienst*) como se fossem as suas criações, tal como todas as criaturas o são a partir do Criador, mas precisamente com o fundar a partir de um trazer que antes escuta, nomeando, trazendo à palavra, o chamado do que então se oferece como o seu fundamento iluminador.¹⁹⁴ Poetizar, testemunhar, ouvir e fundar constituem o ser do homem no mundo: “Na poesia, o homem [...] se reúne sobre o fundamento do seu ser-o-aí” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 55).¹⁹⁵ Existindo (no sentido da sua ek-sistência), o homem de pronto já poetiza inocentemente, ou seja, sem que este poetizar necessite “prestar contas” (“*un-schuldig*”)¹⁹⁶ com o autoposicionamento da vontade que age, com a finalidade que ela interpõe como referência e tampouco com a sua efetiva realização; destarte, a poesia “[n]ão tem nada a ver com o ato que intervém na realidade e a modifica. [...] É um jogo de palavras, não a seriedade da ação. [...] A poesia cria suas obras no âmbito e a partir do ‘material’ da linguagem” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 45).¹⁹⁷ Todavia, Heidegger não está recepcionando com isso a tradicional distinção entre a linguagem e a matéria, o agir e o pensar, o concreto e o abstrato; o que está em questão aqui é que o poetizar, como “coisa de linguagem”, é ontologicamente anterior a uma tal disposição de instâncias da relação entre o homem e o mundo. Poetizando, o homem já está na linguagem. O homem carrega consigo o dom da linguagem: ela é o seu bem, aquilo que lhe foi dado; o verso com o qual Heidegger aqui dialoga, ressalta, pretende circunscrever o lugar do homem em sua distinção em relação às outras criaturas: *somente* ao homem foi conferido este bem que é a linguagem, somente o homem, escreve Hölderlin em seu poema, “mora em choupanas” (“...*in Hüttet wohnet...*”)¹⁹⁸ – o homem não é um ente que se enfia em um buraco qualquer na medida em que o topar com este “desinibe” ou “arrepia” uma sua capacidade latente de autopreservação; ao contrário, o homem *funda* a choupana *enquanto* proteção, enquanto o seu abrigo, enquanto a salvaguarda que veda o seu permanecer ali “contra”

¹⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 44 ss.

¹⁹⁵ Tradução ligeiramente modificada.

¹⁹⁶ *Unschuldigste*, o mais “inocente”, *unschuldig*, tem como radical o vocábulo *Schuld*, que significa culpa no sentido do estar em dívida, da falta, do espaço de vazio que resta entre o que decorreu e aquilo que *deveria* ter ocorrido; compreendida nos quadros da vontade e do querer, a ação sempre está “em dívida” com o efeito que ela de saída intenta provocar. Ser inocente – *un-schuldig* – significará aqui, portanto, o não estar em dívida com “efetivação” nenhuma, sendo de modo essencial, por conseguinte, “ineficaz” (*wirkungslos*).

¹⁹⁷ Tradução levemente modificada.

¹⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 46.

as intempéries,¹⁹⁹ “contra” a desconjunção dos estremecimentos, “contra” a estranheza (“*unheimlich*”) que vem de fora: fundando a choupana, o homem *funda a e se funda na* diferença enquanto tal, no mútuo sustentar-se entre o que permanece e o que estremece, o que veda e o que faz fluir, entre o que é familiar e o que é o mais estranho. Poetizar, enquanto o trazer por entre o aberto que guarda e que funda, significa precisamente o deixar irromper dessa diferença, do “enquanto” entre o velamento e o desvelamento de um mundo em cuja medida, em cuja luz a verdade em sua essência vem se abrigar; é na póiesis e através dela que o “enquanto” da diferença se dá pela primeira vez. Habitando a linguagem como este ente essencialmente poético, o homem dá testemunho; testemunho de quê? Ora, a cada vez, precisamente daquilo mesmo que ele é: *Da-sein*, ser-o-aí, ek-sistência que persiste no atirar-se recolhedor, acolhedor e fundador das possibilidades advindas na abertura do possível; no testemunho, o homem exprime, dá vazão (*Bekunden*) ao seu ser-o-aí enquanto se responsabiliza (*einstehen*) pelo que através dele se dá a partir do “aí”, assumindo-o como seu, trazendo-o para o desvelamento e deixando-o se desenvolver sob a sua proteção, a proteção para a qual o Dasein o traz e a proteção que ele é, desvelado, para si mesmo. Assumir o que se dá na abertura *enquanto tal* – a possibilidade determinada, o desvelado, o mundo, o fundamento, a medida, a reivindicação, o destino²⁰⁰ – diz respeito ao *poder* decidir do Dasein: “O testemunho acerca do ser-homem e, com isto, sua consumação específica acontece a partir da liberdade da decisão [*Entscheidung*]. Esta captura o necessário e se instala dentro do compromisso de uma reivindicação [*Anspruch*] superior” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 46-47).²⁰¹ Através desta decisão (*Ent-scheidung*), que assume o ajuntar-se uno do mundo que já se lhe entregou previamente na abertura, acontece a história, dá-se um destino para as relações do homem, desenvolvendo-as e aos entes que dela recolhem o seu próprio ser sob a luz do caminho inaugurado²⁰² – a entrega acontece através do estatuto dialógico (*Gespräch*) que marca a relação

¹⁹⁹ O verbo *dichten*, donde temos o poeitar, o poeta (*Dichter*) e a poesia (*Dichtung*), ainda significa em alemão precisamente algo como o vedar, o preencher hermético, o tampar de modo a ocupar e não deixar passar o que é estranho. Ora, o fundar poético consiste essencialmente nesta reunião unificante, na palavra, daquilo que reivindica, palavra que abriga o desvelamento em sua determinação histórica própria e funda de forma concomitante, pela primeira vez, o jogo mais originário da diferença, preservando no seio mesmo da obra fundada a mútua sustentação entre o desvelamento determinado que se oferece como o sentido das coisas e o seu essencial nada de ser. Protegendo a determinação própria do desvelar-se “contra” o inesgotável poder dissolvente do nada, o poetizar já também acolheu o nada tão originariamente quanto o ser. No edificar na choupana, aparecem pela primeira vez o familiar e o estranho, sustentando-se mutuamente na diferença mesma que vibra entre eles.

²⁰⁰ Todas essas palavras – desvelamento, verdade, sentido, história, destino, fundamento, determinação, linguagem – são os modos essenciais e unos capazes de acenar, aos “ouvidos de Heidegger”, para este “mesmo”, para este extra-ordinário e irredutível dar-se do ser; Cf. PÖGGELER, *Heidegger’s Topology of Being*, p. 123.

²⁰¹ Tradução ligeiramente modificada.

²⁰² Decisão, deste modo, nada tem a ver com um escolher por tal ou qual arbitrariamente; ao contrário, ela é, *ao mesmo tempo*, o abrir-se autêntico para a diferença do ser enquanto tal, para a luta ainda não pacificada, ainda não levada a termo, entre desvelamento e velamento e, portanto, para o “indecidido” mais originário, e o acolher

entre o homem e o ser, os mortais e os deuses: “Desde que a linguagem acontece propriamente como conversa, os deuses vêm à palavra e um mundo aparece. [...] A palavra que nomeia os deuses é sempre uma resposta a tal reivindicação. Esta resposta brota, a cada vez, da responsabilidade de um destino” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 50)²⁰³ – a palavra (*Wort*) é sempre resposta (*Ant-wort*), correspondência (*Ent-sprechung*) à reivindicação (*An-spruch*). Na linguagem vem à tona, através do poetizar (*Hervorbringen*) do homem, o desvelar-se do ser: esse desvelamento é fundado a partir de sua determinação, na qual o homem de pronto se apóia para simultaneamente levá-la adiante, de modo interpretativo (*Aus-legung*), fundamentando relacionalmente, isto é, em seu comportar-se referenciado ao modo como o ser se desvela e encaminha, os entes que então alcançam o seu ser; da linguagem irrompe o mais salutar, aquilo que se funda para o homem e através dele enquanto o seu mundo, enquanto a sua época histórica: época (*Epoche*), do grego *epokhé*, lembrará Heidegger, implica o “[...] traço fundamental do destinar [*Schicken*], a constante retenção de si mesmo [*An-sich-halten*] em favor da possibilidade de perceber o dom [*Gabe*], isto é, o ser em vista da fundamentação [*Ergründung*] do ente” (HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 261), isto é, o ficar, o permanecer, o reter-se daquilo que, enquanto fundamento epocal trazido à luz através da correspondência humana, fundamenta o manifestar-se do ente a partir do seu sentido histórico-destinal: “A poesia é fundação [*Stiftung*] por meio da palavra e na palavra. O que se funda deste modo? O que permanece [*das Bleibende*] [...]; o simples deve ser extraído da confusão, a medida deve ser oferecida ao desmedido. [...] O ser deve ser aberto, para que o ente apareça” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 51).²⁰⁴ Na correspondência poética ao chamado do ser, o homem funda a história,²⁰⁵ ou seja, a circularidade iluminadora de um

responsável que assume aquilo que *no próprio ser* já decidiu como o seu destino fundador [Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 88]. A noção heideggeriana de decisão nos parece de fato remeter àquela velha palavra grega, a *krísis* em seu duplo e simultâneo sentido de crise e decisão: toda decisão, ou seja, todo assumir consciente de um sentido organizador e orientador de mundo já traz consigo, em sua medula, a interposição daquele possível originário “desorientador” que caracteriza propriamente uma crise, isto é, a não “pacificação” plena acerca do “poder de orientar” daquilo que vige então como referência; por conseguinte, a decisão, enquanto o assumir uma possibilidade história enquanto possibilidade, está tão fundada na abertura simultânea de uma crise quanto a própria crise já está fundada sobre a retomada do possível na decisão. Em suma, “[...] a dissociação [*Auseinandertreten*] mesma, que cinde [*scheidet*] e, na cisão [*Scheiden*], deixa entrar em jogo pela primeira vez o acontecimento da apropriação [*Ereignung*] justamente desse aberto no dissociado [*Auseinander*] como a clareira para o que se encobre e ainda se mostra como in-decidiado [*Un-entschiedene*], o pertencimento do homem ao seer como fundador [*Gründer*] de sua verdade e a referencialidade do seer ao cerne do tempo do último deus” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 89) [Tradução levemente modificada], ou seja, o tempo da finitude mais radical [Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 397]. Ademais: Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 458.

²⁰³ Tradução ligeiramente modificada.

²⁰⁴ Tradução levemente modificada.

²⁰⁵ “A poesia não é um enfeite acessório do ser-o-aí humano, não é apenas um entusiasmo passageiro e muito menos uma simples exaltação e entretenimento. *A poesia é o fundamento que sustenta a história [...]*” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 53, grifo nosso) [Tradução ligeiramente modificada].

sentido, de uma verdade, de um destino, de um mostrar (*zeigen*) como um dizer (*sagen*) que aponta o caminho; este círculo demonstra que o homem, em seu originário fundar, já está atirado (*ge-worfen*) naquela possibilidade iluminadora que ele alcançou primariamente em seu atirar-se (*ent-werfen*) – a história é, nessa trilha, foi visto, precisamente o mútuo alcançar-se de sendo-sido (*Gewesen*) e futuro (*Zukunft*) que tonaliza significativamente o presente. Ora, o poetizar do poeta, como ser mais originário do próprio homem, reverbera essa mesma estrutura: o poeta diz a palavra fundadora na medida em que nela recolhe o aceno (*Wink*) dos deuses – acenos não são ordens expressas, mas indicações, “dicas”, insinuações, indigitações ou, na forma extraordinária como os recebiam os oráculos gregos, os acenos são enigmas, ditos misteriosos e, por isso, ricos em sentido. Tais acenos, contudo, o poeta os conduz simultaneamente em duas direções: ele os recebe dos deuses para acenar ele próprio ao seu povo o que dos deuses veio como clamor, fundando neste mesmo passo este povo enquanto um tal, em *sua* determinação, como aquele que lhe é o mais familiar e íntimo (“*heimlich*”), isto é, como o seu “mundo”, no qual ele já está lançado quando ajusta os ouvidos para a fala enigmática dos deuses; mas “[o] fruto precisa se tornar mais comum, mais cotidiano, para que seja próprio aos mortais (IV, 238)” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 47) – o povo somente é povo na medida em que já foi iluminado enquanto tal, em sua singularidade, a partir da determinação própria da luz destinal da clareira do ser, na medida em que já foi atravessado pelo “raio” instituidor dos deuses: em seu estabelecimento, entretanto, o instante inicial e extraordinário da fundação se retrai em favor do desenvolvimento do caráter próprio desse povo, que a fundação mesma funda, no ente, nas múltiplas relações com o ente, até o extremo limite onde o início de um povo histórico é quase que completamente soterrado por essas relações; por outro lado, destarte, o aceno que o poeta recolhe dos deuses passa pelo recolhimento dos acenos do próprio povo, o qual, fundado ele mesmo na fala dos deuses, todavia oferece o seu mais salutar fundamento em meio à “confusão” (*Verwirrung*) e à “perda de medida” (*Masslosen*), fincadas no revolver-se só em meio ao ente sem se questionar sobre o ser: a voz do povo traz consigo, deste modo, a voz dos deuses, cabendo ao poeta interpretá-la (*Aus-legen*), isto é, tirá-la do obscurecimento e colocá-la novamente à luz, conduzindo esta luz ao e para o aparecer dos entes. Em suma, a circularidade histórico-poética assim se encerra: o poeta primariamente se lança na escuta do que os deuses mesmos dizem através dos acenos, trazendo esse dizer à luz enquanto o funda como o fundamento que ele é para o próprio poeta, fundamentando assim a malha de relações ônticas para cuja totalidade

prévia de sentido se dá o nome de povo, de mundo;²⁰⁶ o que o poeta desvela mirando o horizonte celeste lá de onde os deuses lhe acenam à distância, no entanto, já é o fundamento no qual ele está atirado, o povo ao qual ele pertence e do qual ele deve extrair o início divino fundador e sustentador. Sendo assim:

A fundação do ser depende do aceno dos deuses. E ao mesmo tempo a palavra poética é apenas a interpretação da “voz do povo”. Assim, nomeia Hölderlin os ditos em que um povo demonstra recordar-se do seu pertencimento ao ente em sua totalidade. Mas frequentemente esta voz emudece e se extenua em si mesma. Em geral, é de todo incapaz de dizer o autêntico a partir de si mesma, mas precisa de quem a interprete (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 57).

O poeta é o eminente mediador entre os deuses e os homens; é ele o responsável por, ao falar, deixar irromper a própria linguagem na palavra, dando a um povo a essência histórica que o funda enquanto o povo que ele é. O poeta traz a reivindicação dos deuses enquanto desembaraça esse mesmo chamado a partir da voz do povo, devolvendo-o ao seu início autêntico na voz divina ao libertá-lo da confusa, desgastada, “profana” e apátrida (*heimatlos*) – alienada de seu solo próprio (*Bodenlos*) – imersão em meio ao domínio do ente: ao poeta cabe sobretudo purificar²⁰⁷ a relação com o ente, tirá-la do marasmo e da banalização, do nivelamento ordinário que domina o apreender imediato das coisas em meio à cena pública onde tudo se torna igualmente acessível a todos, reatando-a nesta purificação ao seu fundamento, extra-ordinário em seu acontecer inicial e o mais inabitual se se leva em consideração o domínio seguro da habitualidade da “evidência” em meio ao ente:²⁰⁸ o poeta “[...] é um excluído [*Hinausgeworfener*] – um lançado para fora, para aquele *Entre* [*Zwischen*] entre os deuses e os homens. Mas apenas e primeiramente, neste entre se decide quem o homem é e onde seu ser-o-aí se assenta” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 58)²⁰⁹ – do mesmo modo como o ser somente se dá no acontecer do desvelamento da sua essência histórica, também o homem apenas é em seu ek-sistir na medida em que recolhe para si, a partir da primária correspondência projetante à essência histórico-destinal do ser, o sentido da sua própria essência histórica: o *zoon lógon ékhon*, a *imago Dei*, o *cogito*... Da própria mediação poética originária, portanto, libera-se o perigo do abandono e do “desencantamento” da relação poética humana com a essência da verdade (*a-létheia*) em favor de uma imersão obliterante no ente; dizendo a palavra essencial, o poeta – o homem em seu *Da-sein* – funda, deixando ser

²⁰⁶ Sobre “povo” e “mundo” dizerem o mesmo – da mesma forma como o pensador diz o ser e o poeta nomeia o sagrado: Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 332.

²⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 218.

²⁰⁸ Cf. NUNES, *Hermenêutica e Poesia*, p. 148-149.

²⁰⁹ Tradução levemente modificada.

pela primeira vez a linguagem em seu fundamental caráter desvelador e encaminhador,²¹⁰ um mundo histórico no qual ele então vem se assentar, no qual ele fixa a sua morada com os entes e com os outros e a partir do qual todas as suas relações, consigo mesmo e com o que ele não é, se tornam possíveis graças ao sentido prévio no qual, a partir do qual e como o qual aparecem com o dizer do Dasein já nele atirado – através do poetizar humano “auscultante”, a linguagem mesma fala: “Porque referida ao homem pelo en-caminhamento [*Be-wägung*] da saga [*Sage*], toda linguagem própria é envio [*geschickt*] e, assim, é destinal [*geschicklich*]. [...] Toda linguagem é histórica [*geschichtlich*] [...]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 213).²¹¹ A história, porém, é a fundação daquilo que foi chamado de época, o reter-se a si mesmo enquanto o permanente (*Bleiben*) no qual o homem se assenta e que, abrigoando-se no modo determinado como se desvela, permite o seu próprio crescimento enquanto ilumina e tonaliza uma totalidade de significação, uma malha de sentido na qual a extremidade mais estreita figura no ente, na relação com o ente.²¹² Neste desenvolver-se, a verdade do ser se retrai, velando-se (*léthe*), em sua luta (*pólemos*) inesgotável para deixar imperar o dom (*Gabe*) que ela dá como destino; conforme o próprio homem é usado pelo ser para constituir esse desenvolvimento, edificando e fundamentando assim um mundo, tanto mais ele também se esquece do ser em seu essencializar-se inesgotável, conflituoso e prolífico para “trabalhar e considerar” apenas o ente, ainda que aqui a determinação desvelada do ser, responsável por tornar o ente em primeiro lugar o que ele é, porém ao mesmo tempo como que afastada do seu “não” originário, domine (*Herrschaft*) indiferentemente com tanto mais força quanto mais o homem se deixa absorver pelo ente e somente ele. É nessa chave que podemos reler a fulcral e determinante passagem da carta *Sobre o “Humanismo”*:

A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que este é representado como o ser vivo racional [*vernünftige Lebewesen*]. [...] O “mais” significa: mais originário e por isso mais radical em sua essência. Aqui, porém, mostra-se o elemento enigmático: o homem é, na condição-de-ser-jogado [*Geworfenheit*]. Isto quer dizer: o homem é, como a réplica [*Gegenwurf*] ec-sistente do ser, mais que o *animal rationale*, na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjetividade. O homem não é o senhor [*Herr*] do ente. O homem é o pastor [*Hirt*] do ser. Neste “menos” o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser. Ele ganha a essencial pobreza [*Armut*] do pastor, cuja dignidade [*Würde*] reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser à guarda [*Wahrnis*] da sua verdade. [...] Não é isto “humanismo” no sentido supremo? Certamente. É o humanismo que pensa

²¹⁰ “A essência da poesia precisa, portanto, ser concebida a partir da essência da linguagem”; contudo, é a “[...] poesia [que] torna a linguagem possível pela primeira vez” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 53) [Tradução ligeiramente modificada] na medida em que é apenas através do seu deixar (*lassen*) e do seu trazer (*bringen*) – *poíesis* –, como o “entre” (*Zwischen*) essencial, que a linguagem mesma advém em seu desvelar-se histórico-destinal: “Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 156), isto é, como o próprio ser.

²¹¹ Tradução levemente modificada.

²¹² Cf. FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 326.

a humanidade do homem desde a proximidade do ser. Mas é, ao mesmo tempo, o humanismo que no qual está em jogo, não o homem, mas a essência historial do homem, em sua proveniência [*Herkunft*] desde a verdade do ser (HEIDEGGER, *Sobre o "Humanismo"*, p. 163-164).²¹³

Poderíamos reescrever essa passagem de uma outra forma, considerando, a partir de tudo o que foi dito sobre a relação do homem com o ser até agora, a intercorrência da “sina” inevitável, intrínseca à história do ser, oriunda da quase indiscernível conexão entre a condição privilegiada do homem, abarcadora estrutural da exclusividade do *acesso* e da exclusividade da *mediação* – ambas em relação ao sentido do ser –, e a iminente “queda” do homem no interior do destino histórico-ontológico por ele e para ele aberto;²¹⁴ a sentença, então, diria o seguinte: o homem não é *em primeiro lugar* o senhor do ente, mas o pastor do ser. Com isso queremos dizer: o homem é de fato mais originariamente e em primeiro lugar o pastor do ser, ou seja, aquele que se conduz em direção ao ser de modo a conduzi-lo, sob a sua guarda perseverante, para o vicejar da sua essência histórica; aquele que o funda e, com isso, já o assume previamente enquanto o seu fundamento, o fundamento no qual ele já está jogado e pelo qual já está afinado em todas as suas relações. Vicejar, crescer ou desenvolver-se, contudo, significa desdobrar-se na plenitude das possibilidades que, ali iluminadas e ali fundamentadas, transbordam em seu ser pela primeira vez ali; desenvolver-se é: deixar-se difundir como a totalidade relacional de sentido que se é enquanto um mundo, alcançando a cada vez e sempre o próprio ente – a luz que atravessa a clareira é sempre uma luz indômita, incontida, que se propaga até onde os olhos do homem puderem alcançar. *Mas...* Instado pelo próprio ser, em função do caráter da sua posição ontológica, a acompanhar inclusive um tal desenvolvimento das possibilidades dele provenientes e por ele sustentadas, o homem inevitavelmente acaba, ora ou outra, afastando-se da fonte donde originariamente provém o irromper inicial do brilho da clareira: “Expulso da verdade do ser, o homem gira, por toda parte, em torno de si mesmo, como *animal rationale*” (HEIDEGGER, *Sobre o "Humanismo"*, p. 163), como o ente meramente subsistente que coloca todos os outros entes à disposição dos seus investimentos através da manipulação autárquica das suas faculdades superiores, através da instrumentalização da sua *ratio*²¹⁵ – *porque* o pensar a verdade do ser significa ao mesmo tempo pensar a humanitas do homem (*Da-sein*), o esquecimento do ser, como acontecimento iluminador-velador, significa de pronto o esquecimento da essência do homem como o ser poético aberto à apropriação por um tal acontecimento. O assenhoreamento do ente por parte deste ser “que chamamos de homem” e o

²¹³ Tradução levemente modificada.

²¹⁴ “O esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência, é o sentido da ‘decaída’ nomeada em *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, *Sobre o "Humanismo"*, p. 159).

²¹⁵ Cf. HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 80.

concomitante esquecimento, por parte do homem mesmo, da sua essência poético-auscultante é, por assim dizer, o fado iminente intrínseco à maneira como estão constituídas estruturalmente, quer dizer, em sua totalidade, tanto a *Fundamentalontologie* de *Ser e Tempo* quanto a *Seinsfrage* da *Kehre*, ou seja, baseadas que estão, de saída, no assinalamento e na prioridade da relação mesma entre ser e homem a partir da primazia da diferença ontológica, a partir do reconhecimento poetizante daquele “enquanto” (*als*) que funda sentido, história, verdade e linguagem, que permite que um mundo se dê pela primeira vez em seu brilho próprio e que possa ser experimentado *como tal*, em seu ser. Não seria minimamente consistente, destarte, buscar conceber o ser como uma transcendência que teria permanecido em repouso e ignorada através da eternidade até que, num átimo impalpável, um ser “eleito” fosse investido das habilidades necessárias para desvendá-lo em sua essência; ao contrário, a constituição ontológica que fala como a mais originária aos ouvidos de Heidegger é precisamente, em sua essência mais própria, mútuo pertencimento (*Zusammengehörigkeit*) entre verdade do ser e *Da-sein*: o acontecimento-apropriador é o acontecimento da apropriação do homem, homem e ser simplesmente não são um sem o outro; assim, a diferença ontológica reside originariamente na relação mesma entre eles e em sua mesmidade, e não numa sublimação dos anseios do homem numa ideia do ser em geral ou tampouco o avesso: “O ser mesmo é a relação [*Verhältnis*], na medida em que retém, junto a si, a ec-sistência em sua essência existencial, isto é, ec-stática, e a recolhe junto a si como o lugar [*Ortschaft*] da verdade do ser, no seio do ente” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 158) – o ser seria, para Heidegger, por assim dizer, “*Menschending*”,²¹⁶ “coisa de homem”. Autêntica ou inautenticamente, tudo aquilo que nesta constituição ontológica não é o próprio homem – exceto pelo “não” (*das Nichts*, o nada) da verdade do ser, que, bem entendido, “é” o próprio homem em seu ser-o-aí –, já está de algum modo, portanto, submetido ao poder da sua mediação, da qual se depende para ser.²¹⁷ Mas de onde vem que o ser se ofereça exatamente assim para Heidegger? De onde vem que ser e homem estejam mais originariamente – ou seja, como o fundamento abissal, como a clareira veladora – em uma tal relação privilegiada entre si? Com efeito, a tarefa da destruição (*Ab-bau*) da história da metafísica, como a busca da sua condição de possibilidade mais originária a partir da verdade do ser, a partir do “abismo” do ser (*Ab-grund*), parece estar ainda inserida nos contornos do paradigma metafísico não apenas no sentido de ainda ter de se defrontar com o sobredomínio coetâneo da sua reivindicação histórica própria, ou, em suma, no sentido de ainda se ter de defrontar com a tradição, mas no sentido de recolher da *sua* condição de possibilidade,

²¹⁶ Palavras nossas.

²¹⁷ Cf. VALENTIM, *Fora do mundo*, p. 328.

ou seja, das condições que antes *a* possibilitaram no modo como *ela* é e que são, assim, condições que *pertencem* a ela em seu modo de ser, a experiência pensante da própria verdade do ser – talvez a des-construção heideggeriana de fato haja chegado ao solo originário no seio do qual todas as coisas estão guardadas, atravessando, para alcançá-lo, por entre as fendas dos fundamentos aparentemente fixos que, já cobertos por terra, pó e escombros, ainda hoje sustentam nosso mundo de maneira decisiva; contudo, tal como ocorre em parques arqueológicos muitíssimo antigos, pedaços de ruínas elementares permanecem misturadas à terra até zonas muito profundas, interferindo mesmo que imperceptivelmente em toda a composição da sua topografia e incorporando, como se “fossem dali”, o que um dia muito remotamente “ainda não houve”. O privilégio do homem na relação com o ser – em razão do que está em questão “entre” eles – e a subsunção criadora de todos os outros entes (a pedra, o animal...) a partir da ultrapassagem em direção ao seu sentido, em direção ao seu “enquanto” – aquilo mesmo que está em questão “entre” eles –, estão no início da história da metafísica; toda metafísica se funda em uma cumplicidade exclusiva com este ser que chamamos de homem:

Todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda Metafísica, no fato de ser “humanística”. De acordo com isto, qualquer humanismo permanece metafísico (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 153).

Por que então a insistência no homem – em detrimento da pedra, do animal etc.? Seria o Dasein e a diferença ontológica o mais remoto e formal fundamento da própria metafísica, cuja superação também estaria em preparação? Haveria um “passo atrás” (*Schritt zurück*) ainda em relação ao próprio Dasein e à diferença? Seria possível, talvez, descompartmentar a própria relação (*Verhältnis*) da estreita centralidade entre homem e ser de modo a deixá-la se espalhar como uma verdadeira atmosfera liberadora, não pertencente a absolutamente nenhuma ontologia? Talvez a própria diferença ontológica, na maneira como está organizada medularmente com a transcendência humana, constitua não só para Heidegger mas, sobretudo, para a nossa “era de transição” não ainda verdadeiramente aquilo que é o “mais originário”, mas precisamente o nosso destino, o sentido da nossa época, desta época, que ainda parece estar às voltas com as suas origens mais antigas e ainda intocadas. Uma autêntica superação da metafísica terá de conseguir abrir mão justamente daquilo que funda o Ocidente, e isso significa: a abolição do homem, do seu privilégio e do resquício incômodo – arraigado a toda a história da sua formação – desta “*dialegesthai*”, deste ter de no limite discernir (“*krisis*”) entre

ser e ente,²¹⁸ que permanece impregnada na concepção de Heidegger, ainda que submetida aos vórtices de uma “viravolta” em plena atividade, sobre o ser mesmo como a “diferença *enquanto* diferença”.²¹⁹ Talvez – e só talvez –, conforme Marco A. Valentim: “Tal qual a paz perpétua invocada por Kant, talvez o Ser mesmo jamais tenha consistido em um ponto de convergência universal ou de mediação diplomática entre os mundos em conflito, mas, bem antes, como território da humanidade ocidental [...]” (VALENTIM, *Fora do mundo*, p. 331). Reservará ao menos o “outro início”²²⁰ anunciado por Heidegger a possibilidade da sublevação de uma “linguagem” total e genuinamente outra em relação às relíquias que deslizam insistentes, subterrâneas e intocadas através da marcha civilizatória ocidental? Estará esta “*Umkehrung*”²²¹ habilitada a destituir tais relíquias da sua autoridade incontestada, velada sob a força daquilo que em cada época nos aparece como tão “evidente”, como um dom sagrado, natural ou ontológico ou, por fim, como aquele “*lumen naturale*” “mais originário”, menos revelador primário do que revelador do seu próprio vazio?

²¹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 19; Cf. *A República*, 524d; 532e; 533b.

²¹⁹ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 191 ss.

²²⁰ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 92-93.

²²¹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 180.

Capítulo 2 – Caeiro e o Homem.

2.1. O paroxismo da heteronímia.

Alberto Caeiro – mais como topografia poética do que como aquele homem “louro sem cor” de “olhos azuis” nascido em 1889²²² – figura nisto que chamamos provisoriamente de “universo pessoano” como o paroxismo da experiência heteronímica, isto é, como a retorção, senão efetivamente levada até as suas últimas consequências, sem dúvida posta a caminho para a radicalização incondicional dos seus próprios limites, daquele verbo fundamental desta poética inorgânica, desidentitária, desautoral, “impessoal” que é a poética “pessoana”, a saber, o verbo *outrar*.²²³ A heteronímia irrompe da incontida necessidade sensacionista de outrar-se, ou seja, de “sentir tudo de todas as maneiras”,²²⁴ não ao modo do resultado de uma mera vontade autárquica disposta (ou não) a despersonalizar-se em outros centros de consciência com suas respectivas visões de mundo, pululando de uma mônada subjetiva a outra, mas, muito diferentemente disso, como um transbordamento, um excedente incapturável e originário que interpela o sujeito moderno em sua posição histórica desde um “fora” dele que não pode em absoluto controlar, um “fora” que é ontologicamente anterior à própria consciência e à referência geral das coisas ao homem, anterior mesmo, em sentido contrário, aos paradigmas empiricistas acerca da independência do *cósmos* e das variadas economias relacionais entre o

²²² Cf. [Carta a Adolfo Casais Monteiro – 13 Jan. 1935]. In.: PESSOA, *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*, p. 199 ss.

²²³ Não é nada nova a ideia de que Caeiro ocuparia uma posição privilegiada em meio aos heterônimos (e ao ortônimo): isso está explícito tanto na célebre carta a Casais Monteiro sobre a gênese “lúcida” dos heterônimos quando na própria letra dos heterônimos e dos assim chamados “semi-heterônimos”, os quais reiteradamente se referem ao poeta como “mestre”. Não tão evidente, contudo, é a noção de que a poética de Caeiro representaria uma referência fulcral não apenas para os heterônimos e suas respectivas estéticas mas, sobretudo, para o próprio fenômeno heteronímico em seu significado, por assim dizer, profundo; em outros termos, Caeiro não seria apenas o mestre dos heterônimos mas o *mestre da heteronímia*, do fenômeno ele mesmo. José Gil sugere essa possibilidade de interpretação, precisamente nesses termos [Cf. GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 11-12], em suas reflexões sobre os conceitos de diferença e negação no universo pessoano: para o autor, Caeiro seria a localidade poética que mais autenticamente corresponde à diferença imanente que habita o próprio sentido do fenômeno heteronímico, enquanto que os outros heterônimos (e o ortônimo) adquiririam o seu caráter singular por acomodarem, cada qual, diferentes reações (ou “negações”) a esta diferença – em suma, o único a se abrir totalmente para a diferença da heteronímia, ou ao menos o único a se colocar no caminho para esta abertura radical e incondicional, teria sido Alberto Caeiro [Cf. GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 15-16]. É também para onde parece apontar Eduardo Lourenço ao colocar Caeiro como o “efeito” imediato e quase fatídico (relativo ao Fado, ao destino) do encontro cataclísmico entre Pessoa e Walt Whitman, de quem o poeta teria absorvido a compreensão da existência pautada no ser-outro, na diferença que rege todas as coisas: “Pessoa buscava uma resposta para a questão, para o ‘mistério’ mesmo da Realidade, uma leitura para o caos das aparências. Ninguém ignora que o seu encontro com Walt Whitman, o cantor das *Folhas de Erva*, lhe revelou, enfim, uma poesia para a qual não só o mundo exterior existe, mas para a qual esse modo de existir é o da própria transcendência. [...] Do choque com esta visão tumultuosa surgiu Alberto Caeiro e, em seguida, os seus dois sócios míticos, Campos e Reis. Com Whitman aprendeu Pessoa a poética da Diferença como signo do real” (LOURENÇO, *Fernando, rei da nossa Baviera*, p. 70, grifo nosso), isto é, a heteronímia em seu sentido estético-ontológico.

²²⁴ Cf. 1. A sensação como realidade essencial. In.: PESSOA, *Pessoa Inédito*, p. 141 ss.

homem e o mundo; para que não o reduzamos de saída a quaisquer das categorias históricas particulares através das quais se nos dá o nosso encontrar-se neste mundo, preservamos a radicalidade do sentido do sensacionismo ao nomeá-lo simplesmente como uma *abertura da recepção*, quer dizer, como a possibilidade sempre vigente, dada de antemão, a cada vez e incontornavelmente, de se deixar rasgar pela inesgotável polifonia do mundo, pelas maneiras sempre novas e singulares como ele se dá, acomodando-se, enquanto estas singularidades, em infinitas sensações. Na poética caeiriana – a qual Álvaro de Campos afirmará ser a própria “consustanciação” do paganismo²²⁵ – o ideal sensacionista não está sugerido apenas na série temática da qual se ocupa o poeta, a qual chamaremos, aqui, de *macropoética*, porém se espraia pela totalidade das composições dos versos caeirianos, encontrando o seu sentido na imanência não-dogmática de um *tornar-se* sensação através da de-codificação situacional – ou seja, sempre localizada e resistente à tradicional tendência a universalizar-se – do aparato metafísico que subsume a pluralidade singularizante do mundo a termos homogêneos e abstraídos do influxo de “novidade” a partir do qual ele, ao *mesmo* tempo, sempre *no* tempo e *enquanto* este tempo ele mesmo, se constitui e desconstitui permanentemente – a este caráter imanente, localizado e verbal do verso de sua poética, chamaremos *micropoética*.

Neste sentido, Caeiro representa a implacável rota de aprofundamento do programa sensacionista porque este só poderia ser levado a cabo em sua radicalidade enquanto paganismo: somente no paganismo – ou melhor, no paganismo caeiriano – se torna possível a proliferação mítica e sempre extraordinária da verdade, isto é, a desativação dos centros de referência habituais que, desde o seu modo de ser enquanto abstrações subsunçoras, determinam a “validade” ou a “não-validade” das coisas e a simultânea liberação absolutamente positiva de todas as singularizações possíveis do mundo, não mais homogeneizadas pelos termos gerais de subsunção mas “heteronimizadas” através da sua desconstituição; em suma, o paganismo confere ao sensacionismo a possibilidade de se entregar ao paroxismo da sua própria “essência”, abandonando-se a uma multiplicidade de afetos, de *páthoi*, de sensações, oriunda do acontecimento efusivo de deuses – de acontecimentos extraordinários e autênticos –, que simplesmente não se deixa integrar – pois, em sua singularização radical, não pode ser integrada – a uma qualquer unidade orgânica racionalizada por uma única verdade mas, ao contrário, coloca todas as “verdades” possíveis em um mesmo estatuto, a saber, o estatuto do mito, lá onde a mais alta realidade e a possibilidade de ser transformam-se numa mesma existência absoluta e legitimamente real: o paganismo é, assim, a compreensão de que tudo o que existe

²²⁵ Cf. CAMPOS, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 350.

“é verdade”, subvertendo a noção comum de realidade que ajuíza sobre o real ao subsumi-lo a um crivo de validação – com isso, o sensacionismo somente é possível como paganismo, pois a potenciação das sensações (“sentir tudo de todas as maneiras”), ou seja, o incondicional estar aberto para o acontecimento do outrar-se, não alcança o “fora” da reiteração de uma sensação homogênea senão deixando-se atravessar pela permanente irrupção do extraordinário.²²⁶ Destarte, sensacionismo, paganismo e heteronímia reúnem-se em uma mesma e original experiência estética, ética e ontológica, a saber, a experiência de *ser-Outro*, não como mera alteridade que devém em relação a um ser si próprio atual e idêntico a si, porém assumindo o Outro, o “Fora”, o Estrangeiro, o Extra-ordinário como o próprio ser da existência, como o *seu* modo originário de acontecer;²²⁷ nesta mesma senda, aduz López, “[...] cabe advertir também que a essência ôntica e ontológica da heteronímia se confunde com os princípios basilares do sensacionismo e do paganismo pessoais” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 375).²²⁸

Se a tríade heteronímia-sensacionismo-paganismo tem como “núcleo” eminentemente excêntrico o outrar radical e imanente, isto é, a premência ontológica, de concordância ética e estética, do extraordinário enquanto “lei” paradoxal da existência, então ela também terá de redundar, ao mesmo tempo e necessariamente, em um desprendimento absoluto em relação a qualquer categoria estabilizante, diga ela respeito a qual economia que for, tenha ela caráter epistêmico, ontológico, hermenêutico, teológico, estético, histórico, objetivo ou subjetivo.²²⁹

²²⁶ Cf. LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 175.

²²⁷ Sobre uma tal compreensão, que une tão íntima e essencialmente fenômeno heteronímico, sensacionismo e paganismo, cabe atentar para o que nota Fernando Cabral Martins em seu *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*: “Uma das posições mais abrangentes do tema da sensação que se pode encontrar em Pessoa está num fragmento do seu conto ‘No Jardim de Epicteto’: ‘Mais vale, filhos, a sombra de uma árvore do que o conhecimento da verdade, porque a sombra da árvore é verdadeira *enquanto dura*, e o conhecimento da verdade é falso no próprio conhecimento’. Assim, a única verdade é a sensação” (MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 75-76, *grifo nosso*). Tudo o que existe é verdadeiro precisamente porque existe: a pedra, a árvore, a sombra da árvore, o sonho, a fábula e a história; mesmo o conhecimento tem a sua verdade na medida em que existe como tal, ou seja, na medida em que se singulariza e se “achega” à abertura da recepção enquanto sensação. O problema – e aqui o excerto citado do conto do Fernando Pessoa encaminha o leitor familiarizado com o universo pessoano diretamente para a poesia do mestre Caetano, pagã por excelência – é que uma certa sensação, como o conhecimento, como a metafísica em suas diversas nuances, almeje uma posição que transcenda o seu durar, o seu ser em um “enquanto”, ou seja, que se abstraia da temporalidade radicalmente finita a partir da qual o mundo se dá, singularizando-se, à abertura da recepção, à sensação: “Já não é a mesma hora, nem a mesma gente, nem nada igual./Ser real é isto” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 132). Tudo o que se dá enquanto sensação precisa ser finito, ou seja, outrar-se, “heteronimizar-se”, pois toda sensação é, antes de tudo, sensação *do* mundo, e mundo significa: estar de passagem, renovar-se no passo de sua passagem [Cf. *II e XLIII, O Guardador de Rebanhos*].

²²⁸ A tradução do original em espanhol é nossa.

²²⁹ Utilizamos o termo “desprendimento” na chave da *estética da abdicação*, assim nomeada no *Livro do Desassossego* por Bernardo Soares [Cf. SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 132] porém cuja fonte reside, segundo nossa interpretação, no *ethos* poético de Alberto Caetano: “O que penso eu do mundo?/Sei lá o que penso do mundo!/Se eu adoecesse pensaria nisso” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 23, *grifo nosso*).

Um tal desprendimento extremo, permanentemente instado a subverter, em função do solo movediço mesmo onde ele está jogado, os limites contingenciais que se lhe possam aparecer, acontece, por conseguinte, não enquanto um ato de escolha atrelado a um centro localizável de vontade que, em sentido inverso, tão legitimamente poderia também orientar-se para a conservação e segurança das categorias vigentes que lhe proveem uma identidade e um “solo firme” mas acontece, numa acepção originária, como a condição prévia para a tomada de qualquer escolha, ou seja, como a afirmação imanente da não-necessidade de qualquer atrelamento a instâncias de estabilidade, já que o desprendimento evoca precisamente o acontecer do mundo *enquanto* tal ou qual coisa, tal ou qual sensação, quer dizer, na sua finitude. Deste modo, o desprendimento tem não um lastro significativo prático, no sentido de que se pronunciaria em um fazer, porém um lastro significativo ontológico, na medida em que ele é aquele acontecimento, independente de qualquer vontade, com o qual uma hipotética vontade tem sempre de se haver, já em um “segundo plano”, ao inflamar-se em um fazer qualquer coisa; assim, o desprendimento é melhor compreendido caso se o reoriente desde um atuante desprender-se (donde se infere alguém ou algo que, *então*, se desprende) para um verbal-condicionante estar-desprendendo-se (donde o pronome “se” liga não um sujeito a uma ação mas o verbo, enquanto condição – “estar” –, a ele mesmo) – mais ainda: seu caráter condicionante adere ao paradoxo, mobilização tão importante no universo pessoano e na poética caeiriana, para dizer o seu autêntico sentido, já que a “condição” aqui em questão diz precisamente respeito à dissolução dos condicionamentos e, portanto, à indicação sobre uma base ontológica que, no limite, não é base alguma, e que replica, deste modo, a afirmação condicional, prévia, sobre a ausência de condição em seu sentido metafísico-formal, isto é, enquanto o expediente fundamental que subsume de antemão aquilo que dele deriva a um determinado formato relacional e causal. Este incondicionante radicalmente finito em seu “verbar-se” se acomoda na poética caeiriana sob o índice de “mundo”,²³⁰ “Terra”,²³¹ “Universo”,²³² “existência”²³³ mas, principalmente, “Natureza”.²³⁴ A Natureza indica, para Caieiro, a própria figura do Outro, do “Fora” absoluto²³⁵ que sustenta a possibilidade da experiência heteronímica e que, por isso, já sempre difere por antecipação de quaisquer das suas modalidades, extraviando-se de qualquer sentido definido e último. Isso não significa, na esteira

²³⁰ Cf. II, *O Guardador de Rebanhos*.

²³¹ Cf. XXXVI, *O Guardador de Rebanhos*.

²³² Cf. XLVI, *O Guardador de Rebanhos*.

²³³ Cf. XXXIX, *O Guardador de Rebanhos*.

²³⁴ Cf. I, *O Guardador de Rebanhos*.

²³⁵ Cf. GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 38; 104-105.

da teologia e da metafísica ocidentais, que o ser totalmente outro da Natureza tal como Caeiro o percebe equivalha à transcendência absoluta do Ser eterno, pleno de si e identitário impassível, em função de sua natureza, de ser comportado pelas modalidades pertencentes ao “tempo profano”, precisamente porque estes, em sua contingência, não seriam capazes de alcançar a absoluta perfeição do Ser; em um sentido bastante diverso, o “Fora absoluto” ou o “totalmente outro” que procuramos pensar na poética de Caeiro acontece exatamente *como* suas modalidades e apenas como elas ou, conforme o diz taxativamente Caeiro, como “coisas”²³⁶ – ou ainda, como as chamaremos nós, *palavras-coisas*. Mas as coisas não se esgotam nelas mesmas, isto é, em uma sua pretensa “identidade”: vibra ali, antes de tudo, uma temporalidade originária, incapturável sob qualquer aspecto, que desabona toda categorização ordinária e que tem como princípio não um “ponto” localizável no espaço-tempo ou fora dele, eterno e condicionante, mas, antes, o seu próprio caráter verbal, ou seja, o *principiar*. É assim que Caeiro, logo no segundo poema de *O Guardador de Rebanhos*, canta a temporalidade desta “anti-uniidade”²³⁷ ou, ainda, desta estanciação “anti-homogênea” a que chamamos mundo: “Sei ter o pasmo comigo/Que tem uma criança se, ao nascer,/Reparasse que nascera deveras.../Sinto-me nascido a cada momento/Para a eterna novidade do mundo” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 19, grifo nosso). Assim, a Natureza (mundo, Terra, existência, realidade...) é ela mesma aquela estância em perpétuo “outramento” que habita como o móbil mais essencial da heteronímia em seu sentido estético e ontológico e que tem como principal verve o fato de indisponibilizar-se a todo instante à tendência discursiva, cuja base é a metafísica ocidental, consistente em agrupar a singularização da existência em formas subsunçoras, cujo lastro fundamental é a ideia mesma de unidade, seja como um conjunto disperso de mônadas, como um conjunto coeso de mônadas ou, por fim, como uma única grande totalidade irretorquível; com efeito, esta indisponibilidade imanente da Natureza alcança,

²³⁶ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 23 ss.

²³⁷ A noção de unidade, ou seja, a noção de que aquilo que existe necessita ser avalizado como tal pela medida que consiste em se poder afirmar sobre ele, antes de tudo, que é um, e que, com efeito, fundamenta o desenvolvimento da compreensão da existência pautada na ideia da identidade e estabilidade das coisas, é frontalmente estremecida por Caeiro ao afirmar, no poema XLVII d’*O Guardador de Rebanhos*, que “A Natureza é partes sem um todo” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74). Embora intérpretes competentes como Paulo Borges (2017) possam sustentar o contrário, não nos parece que o verso de Caeiro pretenda afirmar uma espécie de atomismo fragmentário no qual apenas o Todo seria impossível enquanto união das totalidades particulares que, estas sim, seriam as referências da realidade; em se tratando de um poeta de rude vernáculo e baixa escolaridade [Cf. *Carta a Adolfo Casais Monteiro – 13 Jan. 1935*], há que se admitir que seus versos de fato digam muito mais do que a mera conexão gramatical e semântica interior às suas orações podem dar a entender. No caso desse verso em particular, nos parece que Caeiro leva muito pouco a sério a “mereologia” que o erudito leitor-filósofo poderia dali apreender; *brincando* com a clássica relação entre o todo e as partes, Caeiro estaria afirmando, através da negação (a Natureza é... *sem...*), conforme nossa leitura, uma compreensão outra da existência e da realidade que não se deixa subsumir por qualquer mecanismo de totalização, seja ele o da particularização *ad infinitum* ou o do Uno primordial.

sobretudo – “sobretudo” porque estamos a tratar de uma poética nascida na modernidade tardia, em meio àquela conhecida, intensa e ainda muito mal resolvida discussão sobre o lugar, a natureza e o direito da subjetividade –, o campo geral²³⁸ da ação humana. Nada é tão inócuo, ineficaz e caduco para Caeiro quanto o “sonho dogmático” da *dignitas* humana, espriada pelo longo e já insondável curso de sua história em zonas de reivindicação que buscaram conferir ao homem, na sua privação, na sua relação ou na sua superposição ao mundo, algum estatuto assinalado, algum nível de especialidade em relação a todas as outras coisas. Não obstante, nada pode gozar de uma tal especialidade na “ontologia” cantada por Caeiro, pois nada é “especial” onde tudo é extraordinário; não há circunscrições sagradas que gozariam do privilégio do acesso ao toque divino e seu *lógos*, pois sagrada é a Terra inteira em sua singularização permanente e divina é a própria Natureza em sua transcendência subversiva, que retorna a cada instante para si mesma em seu outrar-se, não “para além” em direção a um Ser mais pleno mas “para aquém” em direção àquilo que ela já sempre foi, o real eivado de possível e de sonho, o mito, o novo sempre de novo.

E não é incólume que esta conservação insistente do fator humano no mundo se recolhe na história ocidental enquanto fato primordial ou evidência do existir; pois já há muito tempo ser homem significa precisamente manter-se em um certo lugar privilegiado da existência e, portanto, resistir de modo “anti-natural” ao influxo da outridade do mundo; já há muito tempo é conferido ao homem o privilégio de possuir aquele mediador exclusivo chamado genericamente de “linguagem”, não apenas como o que a tradição filosófica chamou em diferentes momentos de linguagem mas a “linguagem” compreendida, antes, como a insígnia deste privilégio que o coloca num patamar de distinção em relação aos outros seres e que, ademais, está arraigada em uma relação inexorável com ideia metafísica de que, por “trás” da Natureza e das coisas, haveria um “sentido oculto” e mais verdadeiro do que a sua própria realidade, ou seja, mais verdadeiro, mais “duradouro” do que a temporalidade finita do mundo. Petrificar-se na economia do Homem-Ser significa, deste modo, colocar-se em desacordo com a outridade da Natureza ou, conforme o vocabulário caeiriano, não amá-la,²³⁹ na medida em que o amor da Natureza indica precisamente a abertura positiva para o seu acontecer anárquico e inesgotável, que, nesta positividade, preserva a sua indisponibilidade originária; com isso, o desacordo com a outridade como que insere na existência um atrito tectônico entre aquilo que

²³⁸ “Geral” pois, conforme o compreendemos, Caeiro não deixa margens, não só no que concerne ao que efetivamente disse mas sobretudo no que concerne aos caminhos abertos pelo seu projeto poético, para a “salvação” de quaisquer dos atributos conferidos ao homem ao longo da história ocidental: seja a ética, o espírito, a vontade, a inteligência, a alma, a moral, a política ou o obrar, nada sobreviveria ao implacável outrar-se do mundo.

²³⁹ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 19.

a economia ou o termo de subsunção então em jogo diz que é – modulando a realidade inteira de acordo com este crivo do real, de acordo com este “ser” – e aquilo que em alguma medida escapa do seu campo de referência. Para Caeiro, este desacordo é a marca mais profunda de um adoecimento que, na modernidade – onde o poeta e seus principais interlocutores estão situados –, assume a forma da subjetividade humana autoconsciente e soberana; por “subjetividade humana autoconsciente e soberana” buscamos abarcar os seguintes aspectos da crítica de Caeiro àquilo que podemos a partir daqui chamar mais amplamente de humanismo: em primeiro lugar, com a noção mesma de homem, coloca-se em relevo a figura humana não apenas em sua diferença mas, sim, em seu assinalamento (*dignitas*) em relação a todos os outros seres no interior da economia ontológica da metafísica; em segundo lugar, por subjetividade humana quer-se apontar para a centralidade, referência e fundamentalidade que a figura humana assume nas discussões sobre a realidade a partir de Descartes; em terceiro lugar, entende-se a autoconsciência no seu sentido clássico moderno, isto é, como a capacidade que um sujeito tem de posicionar a si mesmo enquanto um seu objeto e, assim, dizer aquilo que ele é em si – assumindo a primazia da subjetividade humana, este sujeito que pode apreender aquilo que ele mesmo é tem o seu fundamento no próprio homem e naquilo que, para ele, ele mesmo já é, e cujo limite é alcançado no reconhecimento de si precisamente enquanto *subjectum* de todas as coisas, ou seja, enquanto o seu fundamento ordenador; em quarto lugar, a subjetividade humana autoconsciente tem um caráter necessariamente soberano – porque a sua consciência, separada ontologicamente do mundo, protegida do seu caráter contingente e, assim, habilitada a dispor dele como seu objeto, formata todas as coisas em conformidade ao que ela mesma é, seja este ser o *cogito*, o sujeito transcendental moral, o móbil dialético da *Aufhebung* ou o torvelinho indeterminável da vontade. No limite, este complexo investimento violento da subjetividade humana em direção mundo, ordenando-o conforme a si, é em geral associado por Caeiro ao ato do pensar, ou, ao menos, a um dos sentidos que a palavra pensamento e suas derivações têm no interior por definição impreciso da sua micropoética do paradoxo: “Porque pensar é não compreender.../O mundo não se fez para pensarmos nele/(Pensar é estar doente dos olhos)/Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 19).

Podemos verificar aparições bastante incisivas desses elementos em vários dos poemas de Caeiro, constituindo o problema acerca do lugar do homem um dos principais temas da sua macropoética. O poema *IV d’O Guardador de Rebanhos* dá continuidade à questão do adoecimento previamente levantada no poema *II*, tema diretamente associado ao descompasso que a existência do homem, nos termos acima discutidos, implica na sua relação com a

diferença imanente do mundo: “Ah, como os mais simples dos homens/São doentes e confusos e estúpidos/Ao pé da clara simplicidade/E saúde em existir/Das árvores e das plantas!” (CAEIRO, *Poesia Completa de Albert Caeiro*, p. 22) – porque seu ser se sustenta sobre alguma estabilidade e sobre o assinalamento da sua posição enquanto tal, o modo particular de ser (verbo) humano funda, na sua inextricável relação com o ser (substantivo) em seu sentido metafísico (em termos caeirianos, o “sentido oculto das coisas”), uma fratura “incurável” no seio mesmo desta economia ontológica, já que o assinalamento do homem necessariamente o coloca, em alguma medida mas sempre, no interior de uma instância diversa e despregada daquela do mundo; em suma, estamos a tratar aqui da clássica divisão entre sujeito e objeto, ente consciente e ente cognoscível, divisão na qual o homem se reconhece como um ente diverso daquele, particular ou geral, que está colocado à sua frente. Assim, nem os mais simples dos homens – e aqui Caeiro parece se referir também a si mesmo, além de uns poucos raríssimos, como Cesário Verde, Walt Whitman e Francisco de Assis –, ao passo em que permanecem homens, ou seja, enquanto permanecem fincados nesta posição modular e na economia que ela implica, são capazes de experimentar autenticamente a simplicidade do existir que as coisas evocam, pois, por um lado, a fratura proveniente da sua posição o coloca numa relação complexa, não simples, com o mundo, já que passa a viger na divisão a premência de dois termos fundamentais e irreconciliáveis (homem e mundo, sujeito e objeto), e, por outro, aplaca-se fatalmente a singularidade que está em questão na temporalidade do mundo tal como Caeiro a percebe, ou seja, enquanto permanente outramento da existência em singularidades absolutamente positivas, já que, na presença da subjetividade humana soberana, todas as coisas passam a ser a ela reduzidas, inscrevendo o mundo na homogeneidade de um só termo subsunçor. É o que Caeiro no poema *XII*: “Os pastores de Virgílio tocavam avenas e outras cousas/E cantavam de amor literariamente/(Dizem – eu nunca li Virgílio./Para que o havia eu de ler?)/Mas os pastores de Virgílio, coitados, são Virgílio,/E a Natureza é bela e antiga” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 37, grifo nosso); note-se o sutil duplo efeito provocado pela interposição entre a preposição “de” e o verbo conjugado “são”: enquanto numa primeira leitura a sentença “pastores de Virgílio” pode indicar simplesmente a referência à circunstância da obra de um autor específico, tomando de empréstimo a situação de sentido ali presente, numa segunda leitura, já munida do desfecho crítico que Caeiro dá ao verso, a hipótese de uma simples referência dá lugar ao realçamento do caso genitivo, de modo a sugerir que o atrelamento e subsunção de algo a um princípio, a um fundamento, a uma causa ou, por fim, a um seu suposto “gene”, fatalmente o reduz àquilo que um tal princípio ele mesmo é, homogeneizando as singularidades possíveis em um só termo unívoco – a mudança de acento

entonativo provocada é fundamental: “Mas os pastores *de* Virgílio, coitados, são Virgílio”.²⁴⁰ A mesma questão parece estar presente no seguinte verso dos *Poemas Inconjuntos*: “Não é do navio [que parte], é de nós, que sentimos saudades” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 124, *grifo nosso*), como também em “Sempre que penso uma cousa, traio-a./[...] Olho, e as cousas existem./Penso e existo só eu” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 107). Ademais, um retumbante poema, também dos *Poemas Inconjuntos*, esboça de maneira pungente essa inevitável manifestação soberana que subsiste na posição privilegiada do homem como o lugar do acesso ao ser da existência ou, por assim dizer, na posição do homem como “*axis mundi*”; trata-se do poema conhecido como “*A guerra...*”, do qual recortamos os trechos que nos são mais essenciais:

[...]

A guerra, como tudo humano, quer alterar.

Mas a guerra, mais do que tudo, quer alterar e alterar muito

E alterar depressa.

Mas a guerra inflige a morte.

E a morte é o desprezo do universo por nós.

Tendo por consequência a morte, a guerra prova que é falsa.

Sendo falsa, prova que é falso todo o querer-alterar.

Deixemos o universo exterior e os outros homens onde a Natureza os pôs.

Tudo é orgulho e inconsciência.

Tudo é querer mexer-se, fazer cousas, deixar rasto.

[...]

A humanidade é uma revolta de escravos.

A humanidade é um governo usurpado pelo povo.

²⁴⁰ A discussão provocada por este poema de Caeiro dá conta de concentrar, em um único verso, o fulcro mesmo do debate anteriormente levantado acerca do problema geral da autoria. A existência do *auctor* necessariamente subsume tudo o que está em seu centro de gravidade à medida que ele mesmo é; esta subsunção, contudo, não deve ser compreendida desde o “conceito”, clássico, moderno ou pós-moderno, de autoria, de maneira a tornar possível a dissolução do “esquema” da subsunção na medida em que o lugar da autoria é suprimido e ocupado, por exemplo, pela noção de leitor (BARTHES, 2004), mas, em sentido inverso, deve-se tomar a própria autoria como caso do esquema de subsunção e compreendê-la desde esse paradigma, a partir do qual mesmo o leitor pode estar posicionado como “autor” soberano. Assim, o compadecimento crítico-negativo de Caeiro – “Mas os pastores de Virgílio, *coitados*, são Virgílio” – parece indicar a necessidade, sempre em vistas do acordo (o amor) com a Natureza, de se dissolver o esquema mesmo da subsunção, o que implicaria não apenas a dissolução da autoria enquanto móbil relacional, não apenas a dissolução da metafísica enquanto “princípio fundamental do fundamento” mas, também e sobretudo, implicaria a dissolução da posição mesma do homem enquanto tal no *cosmos*, ou seja, enquanto o lugar de acomodação da verdade, não importando de onde essa verdade venha, seja da *idea*, seja do Céu, seja do próprio homem.

Existe porque usurpou, mas erra porque usurpar é não ter direito.

Deixai existir o mundo exterior e a humanidade natural!

Paz a todas as cousas pré-humanas, mesmo no homem.

Paz à essência inteiramente exterior do Universo!²⁴¹

Que significam, respectivamente, guerra e paz nesse poema? Em primeiro lugar, é necessário que bem se entenda o sentido preciso da acomodação da “ordem” que o vocábulo “paz” intenta evocar: ao conclamar “paz ao mundo!” nos últimos versos, Caetano de Almeida reorienta para a estrofe de um verso só localizada mais ou menos no miolo do poema – “Deixemos o universo exterior e os outros homens onde a Natureza os pôs”; o verbo *deixar*, no sentido do desprendimento e da abdicação, dá o tom do verso, que canta, assim, uma relação de tipo mais autêntico entre o homem e o mundo na medida em que o homem, ainda não desprendido desta sua posição metafísica enquanto tal, está por sua vez e ainda em vias de “desaprender” um outro modo do existir no mundo, um que não imponha resistências à sua temporalidade própria, ou seja, àquela realidade primordial pautada no outrar-se permanente do mundo. Deixemos as coisas, diz Caetano, “onde a Natureza os pôs” ou, em outros termos: deixemos que seja o mundo, anulemos as “terminações”, dissolvamos as consistências petrificadas que obliteram a heteronimização da existência, seja em torno de uma substância identitária e fixa (“o sentido oculto das cousas”), seja em torno da disposição indeterminada e total de uma subjetividade em seu fazer, em sua vontade ou em seu pensar necessariamente homogeneizante. A “ordem” que a paz de Caetano implica é aquela paradoxal ordem da não-ordem cuja urgência da emenda é cantada, dentre outros, no poema que se inicia em “*Passar a limpo a Matéria...*”, dos *Poemas Inconjuntos*: “*Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram*” (CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 89, grifo nosso), em consonância ao deixar o universo e suas singularidades “onde a Natureza os pôs”, do poema sobre a guerra, reordenando assim o “ser” do mundo de acordo com a *sua* singularização incontida, da qual provêm infinitas distribuições de espaço, e desatrelando-o da referência à subjetividade humana. “Paz”, portanto, significará o deixar ser da diferença do mundo em sua ordem mais própria, a qual não comporta normas para o existir e se perfaz na incessante heteronimização do seu acontecer, inviabilizando, pois, a subsunção do seu ser a qualquer termo, seja ele intrínseco ao mundo (como, por exemplo, na dialética do Espírito Absoluto) ou extrínseco a ele (como, por exemplo, no caso do *cogito* cartesiano). Na contramão da paz temos o seu tradicional antípoda, a guerra; seu sentido está colocado muito claramente no poema e mira particularmente a metafísica da subjetividade

²⁴¹ CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 122.

humana, onde “Tudo é querer mexer-se, fazer cousas, deixar rasto”. Retenha-se por um instante o uso da terminação “deixar rasto”; não é a primeira vez que este recurso aparece na poesia de Caeiro – no poema *XLIII d’O Guardador de Rebanhos*, canta-se o seguinte: “Antes o voo da ave, que passa e *não deixa rasto*,/Que a passagem do animal, que fica lembrada no chão./A ave passa e esquece, e assim deve ser./[...] A recordação é uma traição à Natureza./Porque a Natureza de ontem não é Natureza” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 69, *grifo nosso*). A “passagem” aqui evocada está intrinsecamente atrelada à noção caeiriana de tempo, que, por sua vez, diz ao mesmo tempo e, de fato, como *o mesmo* a noção caeiriana de ser – a “eterna novidade do mundo”, donde temos um mundo que se encontra com o seu ser mais originário na medida em que se firma no “passo” verbal intermitente de uma passagem absolutamente imanente, ou seja, que não passa como o passar das horas do relógio, em cujo “agora” já vige a expectativa do “agora” subsequente e a lembrança do “agora” precedente,²⁴² porém como a estanciação de um caminho que é sempre ele mesmo na medida em que é, já desde o início, sempre outro: passagem verbal vibrante, o “verso a verso”²⁴³ da existência. Se o mundo acontece como o “passo da passagem”, ou seja, como heteronimização imanente do caminho, nada mais “anti-natural” que a memória – “A recordação é uma traição à Natureza”, disse Caeiro –, cuja função poética aparece aqui comportando outra essencial insígnia da metafísica, responsável pela reorientação dos acontecimentos singulares, e sua consequente redução, a um termo “homonímico” extrínseco a eles: a memória é, assim, o dispositivo via do qual a singularização do mundo é posta em descompasso, em “desacordo” consigo mesma, já que o advento do seu acontecer é previamente informado por aquilo que se retém, homônimo e não-heterônimo, na lembrança. Mais originário, então, do que a memória enformadora e homonimizante é o esquecer-se permanente do mundo: “A Natureza nunca se recorda, e por isso é bela” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 100), pois “não deixa rasto”. O *rasto* – bem entendido aqui como o vetor que previamente direciona o sentido de uma singularidade para uma outra singularidade que a subsume, desconcertando a outridade do mundo ao homogeneizá-la em um só termo – traduz, por conseguinte, a figura mesma da guerra, do desacordo, da resistência ao outrar-se que se perfaz a todo instante e necessariamente em um esquecimento prolífico, em um desprendimento que des-autoriza e, portanto, *pode* existir – “Já não é a mesma hora, nem a mesma gente, nem nada igual./Ser real é isto” (CAEIRO, *Poesia*

²⁴² “Para além da curva da estrada/Talvez haja um poço, e talvez um castelo,/E talvez apenas a continuação da estrada./Não sei nem pergunto./Enquanto vou na estrada antes da curva,/Só olho para a estrada antes da curva” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 88, *grifo nosso*).

²⁴³ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 89.

Completa de Alberto Caeiro, p. 132, grifo nosso); o homem – pensado no poema de Caeiro sobre a guerra como figura ou noção histórico-existencial, isto é, como “humanidade”, como o caráter de ser homem em sua *dignitas* metafísica – é aquele que, em seu fazer soberano e em seu ímpeto por tudo alterar, deixa seu “rasto” por onde passa, e isso significa: traça, a partir de si mesmo, o vetor que orienta o existir de todas as coisas para si mesmo (*autós*), o homem, enquanto a referência genitiva que subsume previamente a singularidade do ser real. A humanidade, ou seja, este caráter de ser homem, dirá Caeiro, existe em sua própria singularidade na medida em que “usurpa” constantemente o direito de ser de todas as coisas, na medida em que toma para si o direito de governá-las de acordo com o seu próprio ser, apareça ele circunscrito por uma substância, por uma vontade ou por um simples vazio; mas “erra” enquanto usurpa, diz Caeiro, precisamente porque usurpar denuncia o “não ter direito”, quer dizer, a inautenticidade, a artificialidade, o aberrante, o desacordo desta subsunção com a lei, por assim dizer, da Natureza: a lei que é não haver lei alguma, a lei que é o excesso perturbador em relação a toda subsunção, a lei sem hierarquia que depõe o ser e o homem do seu lugar assinalado, a lei que é pura passagem e a passagem que é a mais pura realidade, a lei que é *anarkhé – micropoética do paradoxo*. Guerra significará, então, a situação instalada a partir do próprio posicionamento da economia Homem-Ser, que desvirtua a “lei” do mundo ao conformá-la insistentemente a sua autoproclamada normatividade; no paroxismo da modernidade que atravessa a poesia de Caeiro, lá onde Homem e Ser se tornam a mesma coisa, restará a uma subjetividade elevada a todo instante a sua infinita potência, extrapolando em muito os limites da mera individualização político-anímico-biológica, o lugar essencialmente belicoso no qual poderá se dar a usurpação insistente do legítimo direito de outrar-se do mundo, concentrando-o e pervertendo-o em um soberano “querer alterar” – “A guerra, *como tudo humano*, quer alterar” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 122, grifo nosso).²⁴⁴

²⁴⁴ Será salutar chamar a atenção, mais uma vez, para o fato de que a figura do homem e da subjetividade com a qual aqui lidamos não está ela mesma estancada em nenhum caráter delimitável ou em seus atributos ou, em outros termos, em uma sua substância e em seus predicados; com a radicalização da subjetividade humana enquanto centro de gravidade da existência, são noções tais como substância, caráter e atributo que perdem o seu lugar para um movimento cada vez mais afinado de indeterminação do sujeito que, ele sim, persevera em sua soberania ao diluir sob si tudo o que estiver fora do seu espectro autoral, no amplo e mais interessante sentido do atrelamento das coisas ao seu si mesmo, ao seu autós. Neste sentido, a subjetividade humana corresponderá a cada vez àquilo que ela é apenas na medida em que aprofundar, cada vez mais, o movimento do seu indeterminar-se, entregando-se a uma temporalidade autofágica na qual a velocidade com a qual o sujeito age sobre si e sobre o mundo é diretamente proporcional ao seu essencial ser-sujeito. Por conseguinte, não é tal ou qual sujeito que “[...] quer alterar e alterar muito/E alterar *depressa*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 122, grifo nosso) mas é o *-se* indeterminado porém referencial do indeterminar-se, escondido no indeterminar (*aquela* que indetermina...) o mundo, que quer alterar e alterar muito e alterar depressa. É por isso que “homem” não significará simplesmente a individualização político-anímico-biológica deste ente habitualmente chamado de homem, mas um movimento incessante, veloz e predatório de alteração soberana de todas as coisas a partir deste ponto (*stigmé*) – ou seja, este “isto” que recolhe em si mesmo um assinalamento em relação a todo o resto porém que por si mesmo não diz ou

Repare-se novamente em um aspecto desta questão: o caso permanece exatamente o mesmo *ainda que* este termo subjetivo – e aqui adentramos um problema absolutamente nevrálgico – não tenha ele mesmo substância alguma, *ainda que* este termo subsunçor, a partir do qual a homonimização é mobilizada, não seja ele mesmo, no limite, nada. Com efeito, o que está em questão para a poética de Caetano é uma significativa ambivalência entre o que ora chamamos de paroxismo da heteronímia e um paroxismo da própria noção de subjetividade *na* heteronímia: se o Fora absoluto, o eternamente outro ou a total exterioridade²⁴⁵ cantados por Caetano estão para o primeiro caso, a ebulição estético-filosófica do universo pessoano nos *sujeitos* heteronímicos, dando a ver uma experiência heteronímica atrelada à noção de subjetividade, estará para o último.²⁴⁶

A noção de homem com a qual Alberto Caetano teria de se defrontar em sua tarefa de devolver à outridade imanente da Natureza o estatuto de fonte singularizante da existência residiria nas figuras estético-existenciais do próprio universo pessoano, pois teria sido ali, na

define coisa alguma, tampouco a si mesmo: profundamente imperativo em seu estatuto referencial, contudo vazio de sentido –, o *-se* que ora chamamos de homem, soberano em sua referencialidade homonímica porém não substancial. Trata-se de um humanismo elevado a sua enésima potência, lá onde tudo cai sob o poder soberano de *fazer outrar* do *-se* subjetivo colocado então no centro do mundo, no centro de um mundo tornado incessantemente o sujeito humano ele mesmo, um humanismo no qual é o Outro, em seu amplo espectro e, portanto, inclusive o outro homem, que é constantemente subsumido pela subjetividade soberana; Bernardo Soares parece haver intuído essa dinâmica em seu próprio drama da subjetividade: “Tudo para nós está em nosso conceito do mundo; modificar o nosso conceito do mundo é modificar o mundo para nós, isto é, é modificar o mundo, pois ele nunca será, para nós, senão o que é para nós” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 176); mas esse “para nós” revela, no aforismo imediatamente seguinte, o “para mim” ali escondido e fatalmente necessário: “Se a árvore me interessa mais, pesa-me mais que cortem a árvore do que o homem morra. Há idas de poente que me doem mais que mortes de crianças” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 178). Na medida em que se é o que se é (o *autós*, o si mesmo, o *-se*), não há Outro que se prove. O humanismo é sempre o humanismo de um homem só: homônimo.

²⁴⁵ Cf. CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 39.

²⁴⁶ Como apontado anteriormente, é José Gil quem elabora uma tese bastante consistente neste sentido, buscando compreender a razão da “especialidade” de Caetano diante dos outros heterônimos (e ortônimo) em relação à experiência heteronímica em sua originariedade “ontológica” (porém não-metafísica) e não meramente subjetiva. De fato, o que propõe J. Gil é precisamente que Caetano estaria no “centro” da heteronímia por haver sido o único a não intepor nenhuma espécie de “condição” à experiência da diferença, deixando-a ser, assim, em sua radicalidade desconstitutiva, nem que isso custasse os últimos e já desgastados resquícios de segurança: subjetivo-sensitiva (no caso de Álvaro de Campos), subjetivo-estética (no caso de Ricardo Reis), subjetivo-psíquica (no caso de Bernardo Soares), subjetivo-teórica (no caso de António Mora) e “subjetivo-subjetiva”, por assim dizer, no caso de Fernando Pessoa, este “novelo embrulhado para o lado de dentro” [Cf. CAMPOS, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 350]. Valendo-se do caso do Fernando Pessoa ortônimo – que, como tal, nada mais é do que a assunção do “autor” como outra consistência heteronímica –, assim explicita J. Gil a relação por ele proposta entre diferença e negação na heteronímia: “Ao voltar de ‘Fernando Pessoa Alberto Caetano’, Fernando Pessoa ortônimo entra num regime de negatividade completamente distinto do que regia o pensamento e a visão caetanianas. Ora, como a poesia de Fernando Pessoa ortoheterônimo provém do contacto com Caetano, trata-se de uma transformação da diferença em negação. Neste sentido, há que precisar que o que aparece em íntima união (sensações e pensamentos) em Caetano, se cliva e se opõe nos outros heterônimos” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 71). “Contaminados” pela diferença absoluta que a poética caetariana canta, porém ainda demasiado presos às identidades prévias (às “aprendizagens”) que trazem consigo, toda a singularidade ou individuação dos heterônimos aparece precisamente da resistência ou, conforme Gil, da negação da diferença em sua radicalidade, constituindo-se eles mesmos como o produto deste atrito. Destarte, “[f]oi por oposição à heteronimidade de Caetano – como se a criação deste tivesse roubado a personalidade a Fernando Pessoa-poeta – que se formou a primeira negação. E, portanto, o primeiro Eu” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 75).

tentativa de liberar das amarras categoriais interpostas pela tradição aquele fundo outro e eivado de mistério (isto é, a inapreensibilidade da realidade sob um termo único) da assim chamada realidade, que a subjetividade teria, por um lado, encontrado a sua realização mais radical, ou seja, se encontrado com aquilo que ela mesma é em sua redução máxima, a saber, a subjetividade que, por não conter substância alguma exceto pelo lugar que conserva *enquanto* subjetividade, pode ser o sujeito, o lugar ou, por assim dizer, o *auctor* da pluralização tornada possível em função desse nada que ela traz no fundo de seu ser; por outro lado, e como possibilidade diametralmente oposta à primeira, a liberação desse “fundo heteronímico” da realidade teria ao mesmo tempo aberto a condição para a dissolução integral da própria subjetividade. Em outros termos, a experiência heteronímica que vibra no universo pessoano concentraria tanto a radicalização do caráter soberano da subjetividade – isto é, da posição sempre privilegiada que o homem assumiu na história do Ocidente, até se tornar efetivamente *subjectum* do real inteligível – quanto a radicalização incontida da própria heteronímia no *ser outro* que ela traz como seu ser, acenando, destarte, para a dissolução total de qualquer *autós*, de qualquer singularidade que se pretenda “si própria” no sentido de uma identidade, no sentido do *ser um*, seja ele eterno ou finito, permanente ou provisório; o “sentir tudo de todas as maneiras” presente na essência do sensacionismo intrínseco à heteronímia pode ser lido, deste modo, a partir de dois diferentes acentos ou entonações: sensação poderá dizer a plena e sempre dinâmica abertura para o outrar-se da outridade do mundo, assumindo como horizonte o Outro ele mesmo em sua estranheza imanente e, por isso, eternamente nova, ou sensação poderá ainda dizer, reconvertendo o horizonte para “dentro”, sobre aquilo que concerne ao homem enquanto referência estável, não necessariamente tendo em vista uma sua substância mas, o que importa, tendo em vista o homem enquanto o lugar da sensação e da sua multiplicidade a ele então inerente²⁴⁷ – neste caso, todavia, inevitavelmente a experiência heteronímica ora ou outra

²⁴⁷ São os casos, em exemplos mais explícitos e nominais, embora não os únicos, de Fernando Pessoa e de Álvaro de Campos. Do primeiro, temos tanto o fragmento estético-normativo sobre o sensacionismo, no qual se percebe a primazia e a manutenção da referencialidade do “indivíduo-muitos” sobre o mundo, colocando tudo o que é “externo” como sendo produto da *sua* – desta “*stigmé*” prolífica – imaginação criadora: “A arte é aspiração do indivíduo a ser o universo. O universo é uma coisa imaginada: a obra de arte é um produto de imaginação. [...] A obra de arte é uma tentativa de provar que o universo não é real” (PESSOA, *Pessoa Inédito*, p. 141 ss.); nada mais distante da poesia de Caetano, a propósito: aqui, Pessoa reafirma a radicalização da subjetividade em torno de si mesma ao subsumir a ela e à sua medida a totalidade do *cosmos*, exatamente como no verso de Caetano sobre os pastores de Virgílio – “ser muitos”, portanto, dependerá de um influxo que tem o seu vetor no próprio sujeito e em nada além dele, pois, aqui, só o que há é o próprio sujeito e a *sua* possibilidade de sentir de diferentes maneiras e, assim, de um sentir que *é só ele*. De Álvaro de Campos, temos um dos seus mais belos e emblemáticos poemas, que pediremos a licença para mutilar em vistas da nossa discussão: “Sentir tudo de todas as maneiras,/Viver tudo de todos os lados,/Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo,/Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos/Num só momento difuso, profuso, completo e longínquo./Eu quero ser sempre aquilo com quem simpatizo [...]/Passa tudo, todas as coisas num desfile por mim dentro,/E todas as cidades do mundo rumorejam-se dentro de mim.../[...] À moi, todos os objectos projecteis!/À moi, todos os objectos

colapsaria: pois se a sensação for “do” homem, então ela será, no limite, ele mesmo, exorcizando da heteronímia aquilo mesmo que constitui a sua essência, isto é, a possibilidade sempre novamente renascida do outrar-se. De um mesmo fenômeno, portanto, duas possibilidades ou dois “destinos” absolutamente opostos: o império último de um fazer ilimitado, soberano sobre si e sobre o mundo, e a dissolução total de toda soberania e de toda metafísica, deixando ser o mundo liberto dos imperativos da vontade, dos antropomorfismos de toda espécie e de todo “segredo” supostamente pertencente ao princípio, ao fundamento, à razão da Natureza. Caeiro parece assumir com alguma clareza que a metafísica sempre teve na figura humana e na “hominização” peculiar a cada uma das suas épocas um elemento essencial, pois somente ela, qual fosse a delimitação que investisse no momento, estaria previamente habilitada, no interior desta grande e milenar economia, a reconhecer o ser enquanto tal, qual fosse a delimitação que também ele investisse no momento; esse privilégio arcaico do homem teria impulsionado um movimento no qual as suas próprias premissas, isto é, aquelas que lhe apareceram como certas em determinado momento e situação – inclusive a noção mesma do “certo”, do verdadeiro –, passam a gozar de um estatuto transmundano, estranho ao trânsito contingente do mundo porém fundamentador das suas possibilidades de ser; isso não significa que Caeiro assuma o homem como fonte criadora de todos os esquemas de verdade que vieram à tona ao longo da civilização ocidental e tampouco significa que ele admita que um Platão, a título de exemplo, teria conscientemente formulado o seu próprio “mito” da *idea*, apreendendo-a como um mito de sua “autoria” ao invés de admiti-la, como de fato o foi para o seu pensamento, como a condição de possibilidade necessária, eterna, transcendente e ontologicamente anterior a qualquer “vontade”: significa simplesmente que, na economia fundamental da metafísica, o homem teria tido uma participação especial assegurada porque ele

direcções!/À moi, todos os objectos invisíveis de velozes!/Batam-me, trespassem-me, ultrapassem-me!/Sou eu que me bato, que me trespasso, que me ultrapasso!/A raiva de todos os ímpetos fecha em círculo-mim!/[...] Eu, que só me contentaria com calcar o universo aos pés,/Calcar, calcar, calcar até não sentir.../Eu, sinto que ficou fora do que imaginei tudo o que quis,/Que embora eu quisesse tudo, tudo me faltou” (CAMPOS, *Álvaro de Campos - Livro de Versos*, p. 26 ss.); em Campos, são os pronomes em primeira pessoa que dão o tom da filosofia sensacionista dos versos: todas as sensações possíveis são atravessamentos por “dentro de mim”, tudo se reconverte para o centro de gravidade que é o eu propriamente sem substância e múltiplice, tudo o que existe está posicionado “para mim” (“à moi”) e no campo da “minha” referência, tornando-se todas as sensações, como nos pastores de Virgílio, o eu referencial ele mesmo – “batam-me, trespassem-me, ultrapassem-me! Sou eu que me bato, que me trespasso, que me ultrapasso!”. Poder-se-ia redarguir que também na poesia de Caeiro reiteram-se os casos de pronomes em primeira pessoa – “eu”, “meu”, “mim” etc. –; já dissemos, contudo, que Caeiro não pretende assumir de saída o homem (a subjetividade, a consciência, o pensar, o eu...) como figura já anulada mas, ao contrário, antes assume esta marca histórico-existencial e nela, na sua circunstância, interpõe a possibilidade da dissolução do homem como uma ausência que é “mais real” do que esta presença artificiosa. Em suma, a primeira pessoa estaria presente em Caeiro no horizonte de um “fora”, de um outro, enquanto que em Campos a primeira pessoa estaria presa em si mesma e dentro de si mesma, no vicioso “círculo-mim” – “Não sei o que é conhecer-me./Não vejo para dentro./Não acredito que eu exista por detrás de mim” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 147).

reconheceria como sendo o ser precisamente aquilo de que somente ele dispunha, em sua pontual condição histórico-existencial, como sendo *a maneira* como ele eventualmente travou a sua relação com o mundo, petrificando esta *maneira* como a norma necessária do acontecer do mundo. O que está colocado como problema da metafísica para Caeiro consiste, portanto, na mútua e indissociável relação entre privilégio humano e essência do ser ou, em outros termos, o privilégio humano *para* o acesso ao ser, privilégio este que só existe porque, em primeiro lugar, aquilo que se dá como ser é justamente a figura amplificada da posição relacional na qual o homem um dia se encontrou. Com efeito, a metafísica assume muitas “essências” em dois mil e quinhentos anos de história: mas do ser como *idea* ao ser como *ousia*, ao ser como ente supremo, como *cogito* ou como Espírito Absoluto ou, por fim, como vontade ou como nada, algo se mantém, a saber, a evidência de que nós, homens, somos exatamente aquilo que somos, ou seja, homens, aqueles que se percebem tanto como as almas que recordam as ideias eternas quanto como os *topoi* apáticos determinados pelo nada e impelidos sempre de novo para o nada – mantém-se a ideia, em suma, de que a condição humana, seja ela qual for, é o *palco* da presença absoluta ou da ausência absoluta de ser. Porque esta “evidência” não foi pensada ou questionada radicalmente até então – isto é, a evidência de que há homem, de que ele somos nós e, sobretudo, de que somente ele pode experimentar de alguma forma o existir ou o vazio, à *diferença* da pedra, da planta ou do animal, para os quais sequer haveria sentido afirmar que estão ou não estão aí –, porque a sua essência, ou seja, o ser o palco do acesso ao ser, foi salvaguardada de qualquer desestruturação radical, por isso esta essência pôde chegar a si mesma em sua redução máxima, a saber, enquanto a heteronímia no sentido ou no “destino” da sua subjetivação infinita. Se na assim chamada “era do niilismo” tudo o que um dia foi sólido desmancha no ar – para usarmos a muitíssimo reapropriada frase de K. Marx –, o homem, agora despido de qualquer substância, persevera ainda sob a forma de palco da niilização, seja ela negativa ou produtiva,²⁴⁸ foi por não havermos pensado com a devida cautela e desde o início

²⁴⁸ Das diferentes consistências do universo pessoano, talvez seja Bernardo Soares quem diagnosticou com maior argúcia o niilismo da sua modernidade. Diz o ajudante de guarda-livros no Livro do Desassossego: “Quando nasceu a geração a que pertença encontrou o mundo desprovido de apoios para quem tivesse cérebro, e ao mesmo tempo coração. O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranquilidade que nos dar na ordem política. Nascemos já em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político. [...] Ébrias de uma coisa incerta, a que chamaram ‘positividade’, essas gerações criticaram toda a moral, esquadriharam todas as regras de viver, e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza de nenhuma, e a dor de não haver essa certeza” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 189-190). Como também num outro aforismo do Livro: “Sinto que perdi um Deus complacente, que a Substância de tudo morreu. E o universo sensível é para mim um cadáver que amei quando era vida; mas é tudo tornado nada na luz ainda quente das últimas nuvens coloridas” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 196-197). Mas com o niilismo chega também aquela sensação formidável e ainda indefinível do tédio de existir, aquela “[...] sensação carnal da vacuidade prolixa das coisas” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 352): “O tédio é a sensação física do caos, e de que o caos é tudo. O aborrecido, o mal-

a “evidência” da distinção assinalada, da *dignitas* do homem em relação a todos os outros seres que a metafísica moderna da subjetividade se tornou em primeiro lugar possível. Do homem platônico enquanto o único ente que pôde, via pensamento dialético, acessar a verdade intrínseca do *ágathon* ao homem contemporâneo, órfão de todos os valores e verdades e deixado sozinho em um mundo despido de sentido próprio, o que restou foi a posição mesma do homem enquanto palco da existência, não importando se como autor, se como ator ou se como espectador dos seus movimentos; como o palco da existência, lá *onde* o mundo acontece como tal, o homem da metafísica foi sempre de algum modo base do real – não necessariamente ou sempre como a sua fonte primeira, porém como o *lugar* do seu recolhimento: a heteronímia, o contato com a possibilidade do outrar-se a partir da ausência das substâncias, apenas acentua a partir de um dos seus “destinos”, como um ponto sem retorno e para o qual o outro passo possível significaria fatalmente o seu colapso, a preeminência sub-reptícia desta figura na história do Ocidente, até que, demolidas as verdades e os deuses, restasse ao homem somente se dobrar sobre si mesmo enquanto um lugar vazio, mas, ainda assim, o único e último lugar do existir – “Tornar-te-ás só quem tu sempre foste./O que te os deuses dão, dão no começo./De uma só vez o Fado/Te dá o fado, que é um” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 32).

A poética caeiriana se torna paroxismo da heteronímia porque consegue concentrar nos movimentos dos seus versos tanto a radicalização desta subjetividade ensaiada há dois mil e quinhentos anos, posta sob crítica como “[...] linguagem dos homens/Que dá personalidade às

estante, o cansado sentem-se presos numa cela estreita” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 353); mas de onde vem esse enorme mal-estar ou, por assim dizer, onde ele está localizado? O que resta dessa niilização tão profunda senão aquele que a reconhece, senão aquele que sobrou sozinho depois que tudo se foi levado pela corrente da incerteza? “Que há em tudo isto senão eu? Ah, mas o tédio é isso, é só isso. É que em tudo isso – céu, terra, mundo, – o que há em tudo isto não é senão eu!” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 353). Esse mal-estar é provocado pela persistente e infundável convalescença do homem em relação à possibilidade da niilização, como se diante da implacável finitude atestada de todas as coisas, das mínimas às máximas substâncias, somente este último resquício da promessa metafísica insistisse em permanecer em seu posto. O tédio apresenta-se, assim, como a pressão metafísica de ter de ser a todo momento e ter de encontrar em toda experiência não mais do que si mesmo, nada mais restando de “novo” e de “outro” no mundo senão a compulsão vazia que o atira sucessivamente na busca de outras sensações e nas quais ele encontra novamente o seu próprio “eu”. Caeiro e a total abertura à outridade do mundo, abandonando qualquer ser “si mesmo” para entregar-se de todo à exterioridade, vem como que oferecer uma cura para o mal-estar. Não uma cura reativa, que age meramente sobre o sintoma, mas uma cura, por assim dizer, preventiva, pois age nas condições da doença; destarte, Caeiro não proporá um novo lugar para a orfandade do homem como o fizeram tantos dos seus predecessores – “Nasce um Deus./Outros morrem./A verdade/Nem veio nem se foi:/o Erro mudou” (PESSOA, *Poesias*, p. 216), dirá o Fernando Pessoa – mas o “[...] reiterado movimento de uma consciência para se anular enquanto tal e só a esse preço se salvar” (LOURENÇO, *Pessoa Revisitado*, p. 39). É também o que aduz Leyla Perrone-Moisés: “A irrupção de Caeiro, como mestre de vida e de poesia, é a busca de uma saída-saúde. Seu Paganismo Absoluto é, por definição e programa, um anticristianismo: contra ‘esta endurecida e secular mentira do monoteísmo humanitário que caracteriza o cristianismo’. [...] Contra o ‘fermento subjetivista cristão’, contra o ‘banho morno da emotividade cristã’, Caeiro busca e propõe outra coisa” (PERRONE-MOISÉS, *Aquém do Eu, Além do Outro*, p. 148), tornada possível enquanto uma “outra coisa”, autenticamente “outra”, porque foi capaz de dissolver esta última fronteira ainda protegida da metafísica, o homem enquanto o lugar, o “ponto” da existência.

cousas,/E impõe nome às cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 52) e como metafísica do “sentido oculto” das coisas, à qual somente o homem e seu especialíssimo pensar teriam acesso, quanto o decisivo salto do desprendimento e do abandono em relação a esses arcaicos termos de subsunção do existir, salto que dissolve a insistência mimética da economia do Homem-Ser ao desprender-se, ao mesmo tempo, do paradigma do ser em seu sentido metafísico (no limite, a noção do ser enquanto o um e não-outro, *tó én*) e do paradigma do homem enquanto ser privilegiado do *cosmos*, detentor de uma distinção especial em relação a todos os outros seres, diga ela respeito a *sua* capacidade de reconhecer o pleno, eterno e necessário, diga ela respeito a *sua* capacidade de reconhecer o vazio, diga ela respeito, por fim, a *sua* capacidade de reconhecer-se enquanto o único ser ainda reconhecível, ainda que vazio. Esta “*ekpyrosis*”²⁴⁹ atuante na poética caeiriana tem o seu sentido abrigado naquilo que o poeta antepõe à economia metafísica do Homem-Ser como, simultaneamente, uma ontologia da diferença – ou seja, a heteronímia em seu sentido ontológico e não subjetivo, cantada em sua outridade fundamental nos versos nevrálgicos do poema *II* sobre a “eterna novidade do mundo”²⁵⁰ – e uma dissolução total da ideia de homem em vistas de uma perspectiva absolutamente difusa da sensação, ou seja, sem lugar de concentração e reconhecimento do ser – contra a subsunção do mundo à “consciência”, ao “pensamento”, em suma, ao homem enquanto este lugar exclusivo que somos e que sabemos que somos, o poeta canta a possibilidade versada no poema *XIV*, de “ser todo só o meu exterior”²⁵¹ –; a interposição de uma tal ontologia da diferença e a dissolução do homem constituem o mesmíssimo e principal movimento da poética de Caeiro, a saber, a destruição imanente da metafísica como contraparte necessária da recomposição da heteronímia, do outrar-se permanente enquanto “ser” do mundo.²⁵² Caeiro ele mesmo parece se diagnosticar, todavia, como estando na “tragédia” de ser

²⁴⁹ “Referem os astrologos os efeitos em todas as coisas á operação de quatro elementos – o fogo, a agua, o ar e a terra. Com este sentido poderemos comprehender a operação das influencias. Uns agem sobre os homens como a terra, soterrando-os e abolindo-os, e esses são os mandantes do mundo. Uns agem sobre os homens como o ar, envolvendo-os e escondendo-os uns dos outros, e esses são os mandantes do além-mundo. Uns agem sobre os homens como agua, que os ensopa e converte em sua mesma substancia, e esses são os ideologos e os philosophos, que dispersam pelos outros as energias da propria alma. *Uns agem sobre os homens como o fogo, que queima nelles todo o accidental, e os deixa nús e reaes, propios e veridicos, e esses são os libertadores. Caeiro é d’essa raça. Caeiro teve essa força.* Que importa que Caeiro seja de mim, se assim é Caeiro?” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 371, grifo nosso).

²⁵⁰ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 19.

²⁵¹ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 39.

²⁵² É um tanto o que diz Pablo J. P. López: “[A heteronímia] [s]upõe uma superação da metafísica moderna da subjetividade e de seu esquema epistemológico, deixando entrever a crise da filosofia moderna ao compreender e apropriar-se da subjetividade e assumi-la como ficção reguladora e desapropriação ontológica do si mesmo e a superação das fronteiras entre objeto-sujeito (filosofia/poesia), ausência e presença, constituindo-se a subjetividade em um pluriverso, em encruzilhada ontológica onde o outro, outridade-alteridade é uma outridade que devém no teatro vazio da mesmidade (um-mesmo)” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 371) [A tradução do original em espanhol é nossa]. O apontamento do autor é infalível no que se refere à dinâmica da

ainda homem, padecendo desta doença da interioridade:²⁵³ “Penso e escrevo como as flores têm cor/Mas com menos perfeição no meu modo de exprimir-me/Porque *me falta* a simplicidade divina/De ser todo só o meu exterior” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 39, *grifo nosso*); lança pela primeira vez, não obstante, a autêntica possibilidade, pois *totalmente outra* em relação a tudo o que se mostrou hegemônico até então, deste entregar-se absoluto à outridade da existência – aprender esta desaprendizagem de ser homem, bem como desaprender a subsunção metafísica do mundo, entretanto, não é uma tarefa que Caeiro pareça em nenhum momento assumir como completa em sua poesia:²⁵⁴ tratar-se-ia muito mais, e de maneira imensuravelmente mais importante, da abertura de um caminho, da atestação radicalmente “material” de uma possibilidade de cura, de “*emendatione*” da existência, pois, afinal, é o “artifício-Homem” e o “artifício-Ser”²⁵⁵ vertidos em “evidência” e “pressuposto” que seriam não-naturais diante da outridade permanente da Natureza.²⁵⁶

2.2. O paroxismo fáustico.

Mas outra figura do universo pessoano – embora o extravase em sua vocação para delimitar uma condição histórico-existencial generalizada, condição que poderíamos chamar mais especificamente de moderna – também se deparou com esta diferença imanente que impõe a necessidade do outrar-se e da dissolução de todo lugar assinalado, sem que, contudo, pudesse dar o passo que Caeiro empenhou, e não o empenhou precisamente por não haver conseguido conceber a possibilidade da dissolução da subjetividade que ele mesmo é ou, em sentido mais radical, por não haver concebido a dissolução de “si mesmo”, não só enquanto substância, o que para ele já se teria ido há muito tempo, mas enquanto o último lugar ainda seguro da

heteronímia com a subjetividade vazia e múltipla da qual é o próprio Fernando Pessoa ortônimo o modelo; entretanto, a ideia, ainda que tácita, de que o universo pessoano – como o “todo” que ele não é – responderia a esta condição elementar e inalterável (pois ontológica) da subjetividade enquanto “teatro vazio” (ou “palco” da multiplicidade do existir) implica em ignorar os dois casos decisivos nos quais é esta ideia mesma da subjetividade, enquanto o lugar da existência, que está colocada no seio de uma verdadeira *krisis* (ou seja, a reciprocidade circular entre uma decisão e a indistinção): por um lado, Caeiro com a afirmação da nulidade do homem e de um ser absolutamente descentralizado, difuso, horizontal e sem-lugar (no sentido axial); por outro, Fausto com o mal-estar letal de quem não sobreviveria sem o anteparo vestigial da subjetividade mas que, diante do Mistério-Outro do mundo, não está mais habilitado a preservá-lo. Em ambos os casos, é a possibilidade real da anulação da subjetividade que está colocada em jogo, o que anularia necessariamente a noção ontológico-existencial do “teatro vazio”, do “palco” potente do existir como figura do sujeito.

²⁵³ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 116.

²⁵⁴ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 49.

²⁵⁵ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 22.

²⁵⁶ É também o que nos indica Leyla Perrone-Moisés: “A lição de Caeiro é poeticamente efetiva porque não é professoral, sistemática e autoritária (a grande poesia nunca o é); essa lição é insinuante justamente porque o mestre também se reconhece doente. Caeiro apenas indica, a si mesmo e a quem quiser ouvi-lo, um *caminho* inverso àquele em que se atola Pessoa; fornece leves sinais para a saída do labirinto: seguir o fio do rio, o vôo da borboleta ou da bola de sabão (PERRONE-MOISÉS, *Aquém do Eu, Além do Outro*, p. 200, *grifo nosso*).

existência, não obstante vazio – este alguém é o Fausto (ou, em outros termos, a dramaturgia de autoanálise do próprio Pessoa “heteronimizado” em personalidade literária), a heteronímia engasgada, a tragédia de uma subjetividade que já não pode ser e que, contudo, só pode mesmo se agarrar àquilo que é, *ser aquilo que é*. A poética encontrada no Fausto pessoano é a poética de Caetano às avessas: também Fausto fora atravessado pelo mistério fundamental da existência – o mistério que é não haver mistério algum, cujo “nada de mistério” acontece, positivamente e de fato, precisamente como o grande mistério, incodificável e indecodificável, *que é o mundo*, a Natureza, o real;²⁵⁷ ao contrário do que ocorre com Caetano, porém, nega-se a Fausto aquela disposição decisiva para a entrega radical a esta diferença absoluta da existência, e isso porque Fausto é a própria figura da subjetividade que chegou a seu termo, daquele sujeito que, atirado ao ímpeto de conhecer verdadeiramente a si mesmo e transcender rumo a este seu verdadeiro ser as opacidades interpostas pelo mundo e pela história, terminou por *saber-se* vazio, ninguém – uma subjetividade vazia, no entanto, não significa o mesmo que subjetividade nenhuma, pois foi justamente no instante em que se soube vazio que o Fausto de fato pôde conhecer aquilo que ele mesmo é enquanto sujeito, ou seja, este “ponto” indefinível enclausurado em si mesmo por trás das grades de si mesmo, este *si* assinalado que não se exaure em predicado algum e que, condenado a esta sua substância, ainda que vazia, não se relaciona com o mundo senão sob a forma de uma imagem múltipla de si mesmo, um sujeito que, não tendo substância alguma, desdobra a partir de si todo um reinado de sensações diversas, em torno de si e para si. É assim que a tragédia de Fausto perfaz a tragédia da própria subjetividade enquanto questão, ou seja, a tragédia de *ter de ser* esse “si mesmo” e, portanto, jamais poder experimentar o mundo senão sob a enformação de si mesmo; como o louco de Pessoa, Fausto é o prisioneiro perpétuo da cela oca de si: “As grades de uma cela estreita/Separam-no de céu e terra.../Às grades mãos humanas deita/E com voz não humana berra...” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 100). Um mesmo paradigma, insondáveis consequências: preservada em sua especial distinção como aquela que

²⁵⁷ Em não poucas ocasiões, Fausto repete ou parafraseia versos célebres da poesia caetana, como é o caso de “O único mistério no universo/É haver um mistério do universo./Sim, este sol que sem querer ilumina/A terra e as árvores, e as estações todas” (PESSOA, *Fausto*, p. 92), notoriamente relacionado ao poema V de *O Guardador de Rebanhos*: “O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!/O único mistério é haver quem pense no mistério./Quem está ao sol e fecha os olhos,/Começa a não saber o que é o sol/E a pensar muitas cousas cheias de calor” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 23); bem como ao estilo pungente do poema XXXIX: “O mistério das cousas, onde está ele?/Onde está ele que não aparece/Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?/[...] o único sentido oculto das cousas/É elas não terem sentido oculto nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 65). Mais do que paráfrases de versos, todavia, são os principais temas da poética caetana que se repetem na tragédia fáustica, que se repetem, não obstante, no perfeito avesso da sua disposição original: se, por exemplo, a marca da relação de Fausto com o “mistério” do mundo é o desespero e o horror diante de uma exigência intermitente de “porquês” jamais respondidos, em Caetano o que vige é abolição de todos os “porquês” e de toda pressuposição acerca de uma essência secreta das coisas.

é o que é e que se dobra sobre si como aquela que sabe que é e sabe o que é – distinção milenar que ora ou outra teria que redundar no paroxismo da subjetividade vazia típica da modernidade tardia ou “contemporaneidade” –, a subjetividade da qual Fausto é a insígnia implica necessariamente uma separação insanável em relação a “céu e terra”, em relação ao mundo; nesta senda, o que vem sedimentar o poder de distinção do homem enquanto ser privilegiado, “digno”, no mesmo passo em que crava a sua separação do restante do mundo, é justamente a pretensa capacidade que ele tem de se perguntar acerca de um ser das coisas, ou seja, acerca de um seu princípio, causa ou razão, o qual não se dá no acontecer imediato da própria coisa em sua singularização mas apenas através de um procedimento específico que somente ele detém – a tal pergunta é aquela que rasga o Ocidente de ponta a ponta e vem desafiar frontalmente toda a poética fáustica, a saber, a pergunta pelo ser: “O mistério supremo do Universo/O único mistério, tudo e em tudo/É haver um mistério do universo,/É haver o universo, qualquer cousa,/É haver haver” (PESSOA, *Fausto*, p. 11), “E eu cambaleio/Pelas vias escuras da loucura,/Olhos vagos de susto pelo facto/De haver realidade, e de haver ser” (PESSOA, *Fausto*, p. 33), “Por que há? Por que há um universo?/Por que é um universo que é este?/Por que é assim composto o universo?/Por que há? Por que há o que há?/Por que há mundo, e porque é que há mundo assim?” (PESSOA, *Fausto*, p. 92); a tal capacidade especial que o habilita a perguntar, nesses moldes, pelo ser do mundo é paradoxalmente aquilo pelo que Fausto se lamenta por não permitir a ele o devido acesso ao mundo e que, ao mesmo tempo, ele não pode abandonar, a saber, o pensamento, a consciência, o entendimento ou, em termos gerais, a apreensibilidade do mundo através do crivo necessário do homem: “Eu, cujo amargor e desventura/Vem de pensar, onde buscaria lágrimas/Se elas para o pensar não foram dadas?” (PESSOA, *Fausto*, p. 30), “Só o pensar/Desflora até ao íntimo do ser./Este perpétuo analisar de tudo,/Este buscar duma nudez suprema/Raciocinada coerentemente,/É que tira a inocência verdadeira/Pela suprema consciência funda/De si, do mundo, de todos” (PESSOA, *Fausto*, p. 68). Coloquemos um pouco de ordem no caos fáustico: Fausto é a figura da subjetividade, do “louco” que não pode deixar de ser esse si mesmo; sendo-o, contudo, ele está irremediavelmente separado do mundo – o único modo de acesso que lhe resta jaz, pois, na mediação operada pelo pensar, pela consciência, pelo entendimento, pela apreensibilidade humana, a qual é, por assim dizer, a extensão necessária da subjetividade; ora, mas quadro mesmo fundado na noção de haver de saída uma subjetividade para a qual o acesso ao mundo é permitido somente na medida da sua própria apreensão apresenta, em seu esquema geral, um problema incontornável e, ao que parece, insanável: o que é apreendido como mundo através do homem só pode então ser uma imagem do próprio homem, isto é, ele mesmo – vazio, já que a sua essencial subjetividade

não se exaure em nenhuma substância fixa, e isso precisamente pelo fato de que toda possível substância é também ela apreendida por um sujeito prévio que, reduzido ao máximo, só pode mesmo ser apenas isso, ou seja, sujeito (sem substância), um simples “ponto” indicando o seu próprio assinalamento sem estofo, a subjetividade fáustica gira infinitamente em falso em torno de si; o que temos aqui é, por conseguinte, este problema: sendo sujeito, Fausto é necessariamente sujeito de conhecimento no sentido mais fundamental da apreensibilidade inerente ao seu ser assinalado que, distinto e separado do mundo, só pode e, no limite, *deve* apreendê-lo mediatamente – sem embargo, na medida em que aquilo que ele apreende é uma imagem *dele mesmo*, o mundo (ou, no vocabulário caeiriano, a “exterioridade”), que seria, por assim dizer, o “objeto” por excelência da apreensão da consciência pensante, só lhe chega como pura ausência, como aquilo que está interdito para a subjetividade na medida em que a fonte desta inter-dicção é a vigência da subjetividade mesma: em outros termos, o mundo somente é possível a Fausto como um não-mundo, isto é, como extensão do “eu”, do sujeito, do homem; ser sujeito, porém, significa precisamente apreender sob os seus domínios o “exterior”: vê-se aqui o círculo vicioso ao qual o Fausto está condenado – como sujeito, ele *deve* apreender o que lhe é exterior, mas, *como* sujeito, todo o exterior se lhe torna impossível; como sujeito, Fausto precisa agarrar o mundo à sua volta, porém o que agarra é já sempre a si mesmo, como se a cela da qual fala Pessoa se constituísse, na verdade, de um interior espelhado em que cada nova perspectiva revela sempre o “ser” posicionado em seu centro, como se o estender-se do seu pensar em direção ao mundo já sempre agarrasse a sua própria imagem.²⁵⁸ “Sem constantemente analisar,/O que vai no seu ser, essa pureza/Que faz a vida leve mesmo ao mais/Sério, que nunca nos de todo afasta/Da criança em nós, essa simplicidade/Perdi-a e só me resta um vácuo imenso/Que o pensamento friamente ocupa” (PESSOA, *Fausto*, p. 69).²⁵⁹

²⁵⁸ Bernardo Soares captou com argúcia cirúrgica a relação entre a autoconsciência da subjetividade e a necessária colonização do mundo segundo a sua imagem que o mito fundamental do *espelho* revela para a nossa civilização: “Só na água dos rios e dos lagos ele [o homem] podia fitar seu rosto. E a postura, mesmo, que tinha de tomar, era simbólica. Tinha de se curvar, de se baixar para cometer a ignomínia de se ver. O criador do espelho envenenou a alma humana” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 422). É ao colocar-se diante de si, projetando a sua imagem lá naquela extensão que não pertence num primeiro momento a ele e tampouco ao seu próprio ser está de pronto subsumida, é ao duplicar-se ao infinito enquanto *aquela que vê o que* ele mesmo é que lhe aparece pela primeira vez o “si” anteposto a todo posicionar-“se”, o “si” que se conclui então como o fundamento de toda experiência do mundo e que, no limite, já sempre encontra nele o seu próprio reflexo; vendo a si mesmo no espelho, o homem aparece a si mesmo, pela primeira vez, como o homem em sua dignitas, isto é, como aquele que precisa antepor um alguém *que* apreende – o seu si mesmo, autós – a toda apreensão de substâncias e sensações: ver-“se” no espelho implica em primeiro lugar o “-se” que se vê, começo – e, portanto, fim – de toda experiência.

²⁵⁹ Na trilha da contraposição complementar da condição fáustica em relação a Caeiro, ressalte-se a agudeza da presença do tema da criança em um e outro: enquanto no Fausto a criança evocaria esta inocência perdida do não-pensar, isto é, da inocência implicada no não portar-se de maneira soberana em relação ao mundo porque, de saída, não há subjetividade que o faça – e Fausto a perdeu precisamente porque tem de ser esse sujeito e este pensamento –, Caeiro, por sua vez, deposita na criança todo o horizonte da desconstituição do homem em sua dignidade frente às coisas e da reconstituição de uma experiência originária do mundo, como se nota, muito particularmente, no

Fausto está enclausurado em si mesmo no mesmo passo em que lhe pertence de modo essencial o estar sob a ordem, inerente à subjetividade, de alcançar o mundo; este, por conseguinte, só lhe aparece na forma de espólio artificial, produto deste desdobrar-se insistente do sujeito, sempre vertido em nova perspectiva genitiva sua e, portanto, já também sempre colocado diante de si como este ninguém que, todavia, é – cheio de si sem si nenhum.²⁶⁰

Ah, tudo é símbolo e analogia!
O vento que passa, a noite que esfria
São outra cousa que a noite e o vento –
Sombras de vida e de pensamento.

Tudo que vemos é outra cousa.
A maré vasta, a maré ansiosa,
É o eco de outra maré que está
Onde é real o mundo que há.²⁶¹

poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*, porém também em diversos de seus poemas – a criança é assinalada, de fato, como um elemento absolutamente medular da sua poética, e não apenas como tema macropoético dos seus versos.

²⁶⁰ Temos outra amostra desse movimento vicioso, engasgado, da condição fáustica nas observações de Manuel Gusmão localizadas no seu *O Poema Impossível – O “Fausto” de Pessoa*: “O que se encontra é, repita-se, uma interioridade desesperada, entregue a uma negatividade sem saída e sem realização exterior concreta, dado o seu horizonte de reclusão/exclusão. A interioridade faz a experiência decisiva e mortal da sua radical impotência para a realização efectiva (para a acção concretamente dotadora de sentido da realidade exterior), o que a levará a ser exterior a si mesma e a tornar-se uma exterioridade vazia. [...] A acção torna-se um movimento rodando (repetindo os seus gestos) à volta do vazio, que se viu criado pela ausência (exclusão/reclusão) do mundo e do sentido para ele. A linguagem e o pensamento observam-se a si mesmos” (GUSMÃO, *O Poema Impossível*, p. 131).

²⁶¹ PESSOA, *Fausto*, p. 5. Ademais, este excerto do poema fáustico nos dá a ver outra antinomia – ao mesmo tempo complementar e elucidativa – das figuras com as quais se debate o próprio Caeiro: ao cantar em tom de lamentação que nada se dá verdadeiramente como é mas apenas como “símbolo e analogia”, Fausto elabora e concentra em seu modo de ser singular um dos sentidos nos quais aparece a *linguagem* na poesia de Caeiro, a saber, a linguagem em seu sentido, por assim dizer, antropológico, outro nome para aquela essencial apreensibilidade soberana do mundo pelo homem na medida em que é em sua *dignitas* – e, portanto, em sua separação, em sua abstração –, também chamada pensamento, compreensão, entendimento, interpretação etc. Caeiro parece falar diretamente a Fausto quando canta: “Se às vezes falo dela [da Natureza] como de um ente/É que para falar dela preciso usar da *linguagem dos homens*/Que dá personalidade às cousas,/E impõe nome às cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 52, *grifo nosso*). Conforme M. Gusmão: “A nomeação perde a possibilidade de, ao ser feita, se propor como uma leitura verdadeira do real, como fiel a essa realidade. [...] A crise nasce, pois, no seio da linguagem, quando a realidade cresce para lá dos limites dos sentidos de que a linguagem dispõe para a dotar” (GUSMÃO, *O Poema Impossível*, p. 134). Sublinhe-se o fato de que o “sentido da linguagem” que é colocado aqui em crise, e detectado como tal por Caeiro, redonda precisamente em toda esta linguagem/economia do Homem-Ser, na qual a distinção que repousa sobre a subjetividade – em seu sentido mais amplo – obsta para ela mesma qualquer acesso autêntico ao mundo, já que reduz soberanamente todas as suas manifestações à “homonímia” de um sujeito; para Fausto, entretanto, o imperativo desta linguagem/economia não está sob discussão – no sentido de se poder conceber a partir dela uma alternativa a ela: enquanto figura da “tragédia subjetiva”, Fausto está condenado a ser aquilo que é, está condenado ao esquema, constantemente sob colapso, da linguagem do Homem-Ser; assim, o ímpeto soberano sobre o qual tanto insistimos, que caracteriza o modo de estar da singularidade humana em relação ao mundo, não se perfaz ele mesmo em uma escolha deste sobre o qual ele vem repousar: para o homem, *na medida em que é Homem*, portar-se soberanamente não é outro ato soberano seu, mas a lei que ele não pode transgredir, a lei que ele tem de ser.

Porque é sujeito, Fausto deve conhecer (apreender o mundo como tal); porque é sujeito, porém, Fausto não pode chegar ao mundo – está preso aos seus próprios limites, àquilo que é em sua distinção. Porque é sujeito, Fausto chega necessariamente sempre a si mesmo; mas, porque é sujeito, esse si mesmo está sempre atrasado em relação ao si mesmo que antes vai ao seu encontro, o si mesmo sem substância que ele é antes de poder dizer sobre si mesmo aquilo que é. Assim, o mundo (ou o ser) acontece como mistério não porque seja *em si* misterioso: ao contrário, acontece como mistério somente porque ele o é *para* Fausto. Com efeito, o mundo se torna para Fausto o emblema da sua própria condenação, como o horizonte que se anuncia à distância através da compacta janela gradeada do cárcere – o horizonte é aquilo que se nega ao prisioneiro; em seu negar-se, as grades subitamente aparecem como tais, as paredes espelhadas reluzem com mais força e como que se estreitam em direção ao prisioneiro na medida em que ele fita a si mesmo no infinito refletido;²⁶² mas porque toda aquela interioridade, ao mesmo tempo infinita e vazia, constitui precisamente aquilo que o “si” ali enclausurado é, é então o mundo lá fora que, de alguma maneira, se reveste, em seu negar-se, de “alcoz” do condenado.²⁶³ O único mundo ou, em geral, o único “sentido do ser” que chega a Fausto é aquele que consubstancia o Horror da exterioridade, o Horror daquilo que *não é* ele mesmo, o Horror que, por isso, não pode se dar a ele e que, por isso, escancara para ele, mesmo que sub-repticiamente, a sua prisão interior, como aquele que *não pode* deixar de enunciar desde a medula do seu existir: “é para mim”, estando esse “mim” lá atrás, longe das substancialidades que se lhe pudessem atribuir – que todas as coisas sejam somente na medida em que são *para-Fausto* marca, contraditoriamente, a infinita distância, a fratura irremediável entre Fausto e todas as coisas, bem como a sua absoluta solidão, causa e efeito, princípio e fim da tragédia de ser “si mesmo”.²⁶⁴

²⁶² “Não basta abrir a janela/Para ver os campos e o rio./Não é bastante não ser cego/Para ver as árvores e as flores./É preciso também não ter filosofia nenhuma./Com filosofia não há árvores: há ideias apenas./Há só cada um de nós, como uma cave./Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora;/E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse./Que nunca é o que se vê quando se abre a janela” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 157).

²⁶³ “Eu procurei primeiro o pensamento,/Eu quis, depois, a imortalidade.../Um como o outro só deram ao meu ser/A sombra fria dos seus vultos negros/Na noite eterna longe dos meus braços” (PESSOA, *Fausto*, p. 176).

²⁶⁴ “Pelos caminhos (...) da vida/Desdenhando leituras, procurei/Só a verdade – e a verdade é esta./(uma pausa)/Não sei por quê – não sei... Antes quedasse/Mesmo na dúvida. A desolação/Onde hoje estou – dupla – de nada achar/E de estar só em nada ter achado –/Apavora-me” (PESSOA, *Fausto*, p. 161). A “cosmologia” de Caieiro, ao contrário, está muito longe do enclausuramento da solidão subjetivo-identitária deste “ponto” espelhado, infinito e vazio que é o homem; ela é uma verdadeira “salada” – título do poema XVII de *O Guardador de Rebanhos* –, uma profusão anárquica e incontida de singularidades: “No meu prato que mistura de Natureza!/As minhas irmãs as plantas,/As companheiras das fontes,/as santas/A quem ninguém reza...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 42). Como também no aprendiz Bernardo Soares: “Passa tudo isso, e nada de tudo isso me diz nada, tudo é alheio ao meu destino, alheio, até, ao destino próprio – inconsciência, carambas ao despropósito quando o acaso deita pedras, ecos de vozes incógnitas – *salada colectiva da vida*” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 44, *grifo nosso*).

[...] Do mistério
 O pavor é duplo – é o horror em si
 O horror que sentimos ao senti-lo.
 Este que torna alegre e descuidosa
 A loucura, ao seu lado, que ligeiro
 Faz parecer tudo que de pavor
 Confrange, ou (...), enlouquece,
 Esta vacuidade angustiosa
 Do pensamento prenhe – quando tento
 Lembrar-me que a uma Cousa, Ser real
 Corresponde – só essa ideia possível
 Me gela a consciência de existir
 E me entupe de pavor o fundo
 Sentimento do mundo e de mim mesmo.²⁶⁵

Com isso, o Fernando Pessoa extrai do mito fáustico – este que talvez seja um dos mais decisivos e significativos mitos da modernidade e que, não casualmente, tomou de assalto toda uma poderosa literatura, do folclórico *Faustbuch* a Marlowe, Goethe, Thomas Mann e Valéry – um “novo” elemento ou, ao menos, um elemento do mito ainda não assinalado com a intensidade que o seu caráter demanda; Fausto continua sendo, como reza a sua lenda, o último filho da promessa do conhecimento – aquele que detém toda a legitimidade da expectativa sem nunca receber efetivamente a herança –, compreendendo conhecimento, aqui, como aquela inclinação “primordial” do homem no sentido da apreensão, decifração e manipulação do *cosmos*, o que implica a dupla função, no interior de um mesmo paradigma, pautada na existência de um sujeito-que-apreende e de um mundo que, como tal, deve ser apreendido em seu ser, dê-se essa empresa via alquimia, via pacto sobrenatural, via ciência ou razão modernas; e Fausto obedece incondicionalmente à tarefa de ser quem ele é – levou-a tão ao extremo que descobriu no próprio ímpeto do conhecimento a sua franca impossibilidade: de tanto se perguntar pelos “porquês”, descobriu o abismo, de tanto se perguntar pelo segredo do universo, descobriu o Mistério, de tanto se perguntar pela verdade, descobriu-a em sua absoluta solidão. Destarte, Fausto reabilita a condição sisífica do homem em chave nova – mas nem tão nova assim; a circularidade viciosa da sua existência encontra a sua essência nesta contradição permanentemente revivida entre a impossibilidade de se apreender o mundo e a manutenção da exigência soberana do sujeito: mesmo que Fausto já saiba que do outro lado da montanha o que lhe espera é outra vez ele mesmo, tudo o que ele é depende de novamente, e de novo, lançar-se

²⁶⁵ PESSOA, *Fausto*, p. 55.

sobre o cume, que continua a denunciar *para* ele o terrível mistério de um mundo inapreensível: “O frio do mistério enche tudo/Porque o mistério é tudo e é tudo a vida./Há entre mim e o real um véu/À própria concepção impenetrável” (PESSOA, *Fausto*, p. 86-87). Porque é sujeito (“si mesmo”, *autós*), Fausto *deve* investir soberanamente sobre o mundo; não obstante, *porque é* sujeito, Fausto *não pode* sequer apreender o mundo, restando a ele apenas a apreensão de uma ausência vertida constantemente na sua própria imagem. O elemento “novo” extraído do mito por Pessoa constitui precisamente na tragicidade insuperável e intrínseca desse imbróglio da subjetividade: Fausto experimenta na raiz do imperativo de ser si mesmo a impossibilidade de ser si mesmo, pois experimenta no seio do seu imperativo constitutivo de “conhecer” – naquele sentido bastante amplo, porém radicalmente certo em relação ao que é fundamental, da apreensibilidade das coisas sob a medida soberana do sujeito – a magna verdade desvelada que é a de não poder conhecer nada além do seu próprio vazio;²⁶⁶ é assim que se perfaz o inferno, a danoção perpétua e imediatamente aplicada do Fausto, com esse irrefreável girar em falso em torno de uma “realidade impossibilitada”;²⁶⁷ eis aqui, ademais, a razão pela qual uma figura emblemática do mito fáustico jaz praticamente ausente do poema do Fernando Pessoa, a saber, a figura de Mefistófeles, o emissário demoníaco de Lúcifer: somente para este último foram reservadas algumas poucas estrofes em sequência no corpo do poema,²⁶⁸ rapidamente porém engolidas pela compulsão interna do monólogo fáustico, restando a partir daí esquecida no poema a figura satânica. De fato, a presença de um Mefistófeles, arauto do tormento proveniente da entrega convicta de Fausto ao destino para ele desenhado, torna-se inócua

²⁶⁶ Em seu *Origem do Drama Trágico Alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, Walter Benjamin ressalta essa intrincada e essencial relação entre decisão/indecisão soberana e o martírio que esta posição implica. Para o crítico e filósofo alemão, o fato de o poder soberano estar fundado sobre a exceção impõe a ele uma espécie de compulsão intermitente para agir sobre a normalidade, a qual, caso venha a se estabelecer normativamente, vem a se oferecer como desafio ao seu poder decisório excepcional. Benjamin encontra um caso emblemático dessa compulsão na farsa vienense: “E também na farsa vienense aparece aquele complemento da tirania sangrenta, a indecisão: ‘Pelifonte: Bom, pois que viva, que viva!, – não, não, – sim, sim, que viva... Não, não, que morra, que desapareça, acabem-lhe com a alma... Vai então, ela viverá’. Assim fala o tirano, brevemente interrompido por outros” (BENJAMIN, *Origem do Drama Trágico Alemão*, p. 67-68); decidindo – e ser soberano é decidir –, o soberano cria a norma: criando-a, contudo, ele tem de imediatamente poder subvertê-la, pois, caso contrário, é o seu próprio ser que cai por terra. A indecisão referida por Benjamin é tão somente a perpétua remobilização da compulsão à tomada viciosa de uma decisão; na medida em que é esta compulsão, o soberano traz em seu próprio ser o martírio de um Pelifonte, condenado para sempre, enquanto soberano que é, à ambivalência entre decisão e indecisão, exceção e norma; Cf. BENJAMIN, *Origem do Drama Trágico Alemão*, p. 68 ss. Ora, a soberania implicada na subjetividade do nosso Fausto se encontra nesse mesmo território: o sujeito está condenado, em função do que ele mesmo é, a apreender um mundo que só lhe chega como uma sua própria imagem; assim como o soberano barroco de Benjamin, que jamais chega a decidir absolutamente na medida em que isso representaria a supressão do seu próprio ser, também a soberania fáustica, isto é, a soberania mais fundamental da subjetividade, encontra na justaposição entre a exigência do seu próprio ser e a certa antecipação do seu fracasso o aguilhão que a mantém ativa.

²⁶⁷ Enquanto Caetano é, no revés, a tal “impossibilidade realizada”; Cf. PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 250.

²⁶⁸ Cf. PESSOA, *Fausto*, p. 23 ss.

quando Pessoa faz com que a tragédia do sujeito se volte contra ela mesma e em direção aos seus limites mais extremos, para a *crueza* da sua forma, quando Pessoa faz a tragédia subjetiva se voltar para a existência do próprio sujeito, para o mero fato de ele existir ao modo de uma subjetividade e para as consequências incontornáveis deste mero existir *enquanto tal* (subjetividade). O modo de ser implicado no ser de Fausto já é, portanto, o seu tormento: em suma, Fausto *é* o seu próprio inferno.²⁶⁹ O caráter da sua condenação, bem como o agulhão do seu claustrofóbico e repetitivo desespero interno, consiste precisamente, pois, na *progressividade* retroalimentada inerente à tragédia de ser si mesmo, ele, o Fausto, a figura mítica desta condição/condenação intrinsecamente trágica da subjetividade. Foi Goethe o responsável por acentuar com maior veemência o índice do progresso como elemento fulcral do mito fáustico; conforme Marshall Berman: “A força vital que anima o Fausto goethiano, que o distingue dos antecessores e gera muito de sua riqueza e dinamismo é um impulso que vou designar com desejo de *desenvolvimento*” (BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 52) e que nós, por nosso turno, chamaremos de maneira menos bela de progressividade intrínseca da subjetividade ou, simplesmente, de vício subjetivo – *do sujeito para o sujeito*. O que o Fausto goethiano, prossegue Berman, “[...] deseja para si mesmo é um processo dinâmico que incluiria toda sorte de experiências humanas, alegria e desgraça juntas, assimilando-as todas ao seu interminável crescimento interior; até mesmo a destruição do próprio eu seria parte integrante do seu desenvolvimento” (BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 53) – Berman encontra-se na trilha crítica marxista e, sem dúvida, pensa essa potencial “destruição do eu” simultaneamente ao advento do “*kainón antropón*”²⁷⁰ prometido pela dissolução da economia de classes e pelo “desestranhamento” do trabalho, comprometendo-o como a insígnia

²⁶⁹ É Ivan Illich quem nos chama a atenção para a violenta e subterrânea persistência do inferno sisífico – ou seja, o sentido geral da repetição viciosa de determinada condição – na essência mesma do homem moderno. Comentando a nossa fundamental condição prometeica, isto é, aquela que nos impele a sempre buscar um “mais adiante” a partir da criação contínua de demandas, de exigências oriundas do *poder fazer* do homem e direcionadas para ele mesmo, Illich aduz: “O estado de ânimo do moderno habitante das cidades aparece na tradição mítica apenas sob a imagem do Inferno. Sísifo, que havia por certo tempo acorrentado Thanatos (morte), tinha que rolar pesada pedra até o cume do Inferno, e a pedra sempre escapava quando prestes a atingir o alto. Tântalo que fora convidado pelos deuses a partilhar de sua comida e, na ocasião, roubara seu segredo de preparar a ambrósia – que curava tudo e garantia a imortalidade – foi condenado a sofrer eterna fome e sede, estando no meio de um rio cujas águas fugiam quando as procurava tocar e sob árvores com frutas cujos galhos se afastavam quando estendia as mãos para elas. Um mundo de crescentes demandas não é apenas um mal – só pode ser classificado como um inferno” (ILLICH, *Sociedade sem Escolas*, p. 174). O progresso – aqui orientado para o *continuum* intermitente de demandas – não encaminha o homem para outro lugar senão para a própria repetição da sua capacidade de fazer, de alterar, de agir sobre o mundo; a menção a Tântalo nos socorre em um momento oportuno: no mito, “beber” e “comer” somente aparecem para o homem na medida em que antecedem uma sequência infinita das mesmas ações – deste modo, o ato sempre lhe escapa em nome do imperativo que consiste em continuar agindo, “renovação” viciosa que jamais encontra um “outro” mas já sempre o mesmíssimo ser que para ela já estava dado no início. Prometeu – o imperativo do *poder fazer* –, bem como sua repercussão na condição infernal sisífica e tantálica, seria, portanto, um dos mitos fundadores da tragédia fáustica.

²⁷⁰ Cf. *Efésios*, 4 : 17-24.

de uma síntese materialista que superará as contradições da modernidade sem, contudo, anular os seus termos (*Aufhebung*); daí o otimismo de Marshall Berman em relação a uma potência de superação incubada na imanência da própria condição fáustica, que, no limite, desfralda também a condição moderna: “[...] se *Fausto* é uma crítica, é também um desafio [...] no sentido de imaginarmos e criarmos novas formas de modernidade, em que o homem não existirá em função do desenvolvimento mas este, sim, em função do homem” (BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 108).²⁷¹ Assim, Berman entrevê para o futuro do homem, ainda, e sobretudo aqui, em sua posição privilegiada e distinta em relação aos outros seres, uma outra condição que não aquela da submissão à progressividade infinita imposta de fora por um “demônio” econômico, social e ideológico; haveria para ele, ao mesmo tempo, uma escatologia e um messianismo incrustados no interior do mito fáustico, de acordo com os quais o cumprimento (*fulfillness*) da sua história redundaria precisamente na retomada, consciente e crítica, da posição do homem – agora o homem “novo”, desalienado – como a raiz do desenvolvimento e, por conseguinte, como o sentido último do desenvolvimento (ou, como propusemos, da progressividade, do vício) que outrora o dominava. Em Pessoa, todavia, é o simples ser homem, ou seja, o estar posto nesta posição privilegiado e distinta, é o simples ser ao modo da subjetividade que vem selar a sua condenação à progressividade trágica – se em Platão, para utilizarmos este primeiro e ainda essencial paradigma do Ocidente, a pergunta pelo Mesmo marca para a *dignitas* humana aquela distância vital necessária para que haja efetivamente progresso na dinâmica do pensamento, a partir de Descartes (e por “a partir” intentamos englobar já todas as suas repercussões para a história então vindoura), realizada a manobra histórico-existencial decisiva atinente à dobra do homem sobre si mesmo, delimitando-o não mais apenas como o lugar do acesso ao Mesmo mas já enquanto o Mesmo ele mesmo, deixa-se de alcançar “sínteses” cada vez mais elevadas e maciças para predominar uma progressividade sem síntese, isto é, um compulsivo alavancar-se em direção ao mundo que já sempre se encontra novamente diante do seu aporte inicial, este “si” vazio acerca do qual todo enunciado e experiência é uma imagem. Destarte, aquilo que Berman designa por condição fáustica como sendo um “desejo de desenvolvimento” ou um “processo dinâmico” de consumo de toda sorte de experiências humanas nada mais é do que a manifestação, sintoma ou expressão do próprio modo de ser do sujeito como *o lugar* da existência. Para Berman, o *Fausto* de Goethe

²⁷¹ Esse “otimismo” é, antes, direcionado para a ambivalência – ou, porquê não, para a dialética – que, aos olhos de Berman, atravessa a medula da condição moderna (tão bem representada pela figura de Fausto): “Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos” (BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 24).

encenaria o progresso sob a forma do “outro” (*alienus*) que submete o homem moderno, cuja emancipação residiria na inversão dos termos e na síntese dialética na qual passa a ser o homem o “outro” do progresso – é esta a razão pela qual o autor afirma que “[o] *Fausto* de Goethe é a primeira e ainda a melhor *tragédia do desenvolvimento*” (BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 54); em Pessoa, por seu turno, a compulsão da progressividade não repousa sobre um “outro” que interpela o homem mas, ao contrário, encontra-se na própria essência do ser homem: progredir, ou seja, avançar em direção ao mundo subsumindo-o necessariamente a sua imagem, à imagem do sujeito, consiste no próprio modo de ser da subjetividade e não em um “acidente” potencialmente superável por ser dela destacável – assim, o *Fausto* de Pessoa parece perscrutar com maior profundidade os interstícios do mito fáustico no sentido de haver sido capaz de pensar o índice do desenvolvimento (ou progresso) como sendo constitutivo ou, por assim dizer, até tributário da possibilidade mesma de haver a forma subjetiva: a “tragédia do desenvolvimento” seria, em certo sentido, o “interlúdio” de cada ato estendido da grande *tragédia subjetiva*, que, sem embargo e paradoxalmente, já sempre a conduz de volta, como uma peça espanada e viciosa, para o mote estabelecido e inamovível do seu primeiro ato – “Tornar-te-ás só quem tu sempre foste...” é a palavra poética de Pessoa para aquilo que também Goethe, na voz de Mefistófeles, dirigira a seu Fausto em sua obra monumental: “No fim sereis sempre o que sois./Por mais que os pés sobre altas solas coloqueis,/E useis perucas de milhões de anéis,/Haveis de ser sempre o que sois” (GOETHE, *Fausto*, p. 177).²⁷² Que essa progressividade espanada corresponda antes ao ser da própria condição fáustica do que a uma imposição alienígena ou a um elemento que lhe é meramente acessório nos fornece uma segunda explicação para a ausência de Mefistófeles no poema pessoano; Mefistófeles é, como é amplamente sabido, o “espírito que nega”: “O Gênio sou que sempre nega!/E com razão; tudo o que vem a ser/É digno só de perecer;/Seria, pois, melhor, nada vir a ser mais” (GOETHE, *Fausto*, p. 139);²⁷³ a negação, aduzirá Berman com a clareza que lhe é peculiar, é o movimento inexpugnável, pressuposto e já sempre atuante da própria possibilidade do desenvolvimento:

[...] Fausto não será capaz de criar nada a não ser que se prepare para deixar que tudo siga o seu próprio rumo, para aceitar o fato de que tudo quanto foi criado até agora – e, certamente, tudo quanto ele venha a criar no futuro – deve ser destruído, a fim de consolidar o caminho para mais criação. Essa é a dialética que o homem moderno deve apreender para viver e seguir caminhando; e é a dialética que em pouco tempo envolverá e impelirá a moderna economia, o Estado e a sociedade como um todo (BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 62).

²⁷² Tradução de Jenny Klabin Segall (2016). No original: “*Du bist am Ende – was du bist./Setz dir Perücken auf von Millionen Locken./Setz deinen Fuss auf ellenhohe Socken./Du bleibst doch immer, was du bist*”.

²⁷³ Tradução de Jenny Klabin Segall (2016). No original: “*Ich bin der Geist, der stets verneint!/Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,/Ist wert, dass es zugrunde geht;/Drum besser wär’s, dass nichts entstünde*”.

Ora, e não é precisamente essa negação que está em jogo para a progressividade espanada do Fausto pessoano? Negar a si mesmo, enquanto uma determinada substância palpável e enunciável, e ao mundo, simplesmente enquanto aquilo que não é o próprio sujeito, é aquilo que o Fausto *tem de ser* na medida em que é esta subjetividade vazia, este “si” fundamental por detrás de todos os “sis” possíveis, o rosto sem semblante e traço que suporta todas as máscaras; como sujeito e por força disso que ele é, o Fausto tem de subsumir todas as coisas a si mesmo enquanto o anteposto da existência mas, como esse “começo”, o que ele já sempre encontra no final é, com efeito, aquilo mesmo que ele é: “Tornar-te-ás só quem tu sempre foste. O que te os deuses dão, dão no começo; *Du bist am Ende – was du bist*”. De um certo ponto de vista, portanto, o sujeito é absolutamente dependente do mundo na medida em que ser sujeito significa a mobilização incessante e, sobretudo, imperativa para a captura e subsunção de toda experiência àquilo que ele é; desde outra perspectiva, porém – não obstante como conclusão inexpugnável da tragédia subjetiva enquanto tal e, de fato, como a razão mesma do seu caráter trágico –, o sujeito está previamente fadado a ser sempre *sem mundo*, já que o mundo do qual ele precisa na medida em que é sujeito só lhe chega, ao passo em que ser sujeito redundando na subsunção das coisas à sua imagem, como uma ausência, isto é, como aquilo que é negado em seu ser sob a autoafirmação necessária da soberania subjetiva. A própria subjetividade, pois, se funda na negação, condição da progressividade que lhe é intrínseca: negando, o sujeito avança *ad infinitum* em seu fado de ter de apreender o mundo, enquanto apreende, no final e repetidamente, somente a si mesmo (“*ab mundum, ad ipsum*”); forma-se aqui uma espécie de desespero destinal, oriundo do atrito entre a compulsão da progressividade e o seu iminente fracasso assintético, responsável por retroalimentar o *continuum* da sua mobilização soberana, o *continuum* da tragédia subjetiva.²⁷⁴ Ora, e não é esse o mesmo desespero velado presente naquele sensacionismo pautado na interioridade? Não esconderia a ânsia de multiplicidade do sensacionismo subjetivo antes uma contradição de fundo pautada na insistência de uma identidade que se impõe como a norma de toda experiência, identidade cujo sentido é o Mesmo – vazio – de uma subjetividade que só pode se relacionar com a existência

²⁷⁴ É certo que um tal tormento intermitente da progressividade da antinomia entre dever ser e impossibilidade de ser só poderia redundar em uma existência atravessada pela exaustão, pelo cansaço de existir: “Um cansaço violento e desmedido/De existir e sentir-me aqui e um ódio/Nascido disto vago e horroroso/A tudo e todos por não saber/A causa exacta de tudo” (PESSOA, *Fausto*, p. 109), por não poder descansar em sua tarefa autoimposta e necessária de apreender o mundo em seu ser, já que a tarefa continua e o cumprimento nunca se perfaz. Daí mais uma vez o papel reiteradamente evocado do sono na prosa de Bernardo Soares: entregar-se ao sono significaria abandonar esse imperativo vigilante do sujeito consciente, pensante, ativo; entregar-se ao sono significaria de fato o descanso, o destensionamento, o abandono desse destino espanado da subjetividade – “Subitamente, como uma criança do Mistério, um galo canta sem saber da noite. Posso dormir, porque é manhã em mim. E sinto a minha boca sorrir, deslocando levemente as pregas moles da fronha que me prende o rosto. Posso deitar-me à vida, posso dormir, posso ignorar-me...” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 64).

– consigo mesma e com o mundo – na medida em que a apreende segundo a sua própria imagem? O pulular do sensacionismo interior de uma sensação a outra não seria antes o sintoma do desespero essencial que obriga o sujeito, a partir do que ele mesmo é, a “progredir” em seu ímpeto de apreensão no mesmo passo em que só avança devido a uma tentativa de “fuga” da sua imagem? Afinal, foi-lhe prometida, com o estabelecimento da subjetividade, a apreensão *a priori* ilimitada do mundo: o que não cessa de se lhe enviar é, não obstante, a sentença que o condena aos seus próprios limites; não há síntese para esta contradição – há somente a sua fatal repetição sisífica, e o sensacionismo interior figura como o seu selo estético-existencial:

Eu queria obter
 Uma enormidade de sensações
 Das quais mais intensas que nós temos
 arrepio, calor, etcetra e tal...
 Isso como diz o matemático
 Elevado ao infinito e num momento
 Aqui é que é tentar chegar...
 [...]
 Viva a vida! Te digo, amigo, viva!
 Viva a vida, que é tudo, e mais não há!²⁷⁵

Impossível não perceber neste aparente “elogio” à vida a ebulição de uma já irreprimível revolta ressentida contra o mundo, este mistério inapreensível que, à distância, parece zombar a todo instante da condição trágica da subjetividade. O sensacionismo aparece aqui como o *continuum* dessa revolta, ou seja, a dialética da sucessão infinita entre destruição e criação então sugerida por Marshall Berman e que, no quadro pessoano, reconfigura-se em um consumo vicioso de sensações no qual o “novo”, o “múltiplo”, o “outro”, anuncia tão somente a perseverança do próprio vício subjetivo em sua característica motricidade contraditória: como sujeito, necessariamente deve-se apreender o mundo; apreendendo-o, porém, o sujeito necessariamente o nega ao afirmar, na própria negação, a apreensibilidade que lhe é intrínseca enquanto sujeito; neste passo, com efeito, o que se lhe entrega é novamente ele mesmo e a sombra de um mundo e de uma promessa, constitutiva da sua condição, que nunca se dispõem ao olhar – o “mistério” da sua existência: mas, se ser sujeito é apreender um mundo, então ele como que deve fugir da imagem de si e tentar novamente, recomeçar, e assim ao infinito ou, antes, até que esse imperativo de ser si mesmo cesse de uma vez por todas: “Quero fugir ao mistério/Para onde fugirei?/Ele é a vida e a morte/Ó Dor, onde me irei?” (PESSOA, *Fausto*, p. 154). A condição fáustica só pode ser, por conseguinte, uma perpétua revolta contra o mundo

²⁷⁵ PESSOA, *Fausto*, p. 145.

– e, paradoxal e invariavelmente, uma revolta contra a sua própria condição: o ímpeto incansável por novas e novas sensações nada mais é do que a expressão da mobilização do “espírito que tudo nega”, e o faz porque não pode afirmar nem a si mesmo nem afirmar o mundo:

Bebi a taça (...) do pensamento
 Até ao fim; reconheci-a pois
 Vazia e achei horror. Mas eu bebi-a.
 Raciocinei até achar verdade,
 Achei-a e não a entendo.
 [...] E neste *orgulho* certo
 Fechado mais ainda e alheado
 Me vou do limitado e relativo
 Mundo em que arrasto a cruz do meu pensar.²⁷⁶

“Orgulho” inevitável de quem *não pode* ser nada mais do que aquilo que é, mesmo quando isso se prefigura em cruz, martírio e tormento – em inferno, o inferno de um soberano destinado a dominar o mundo mas para o qual o mundo só chega sob o espectro da ausência, da negação e da chancela do seu exílio em seus próprios domínios internos. Será pois neste orgulho, bem compreendido aqui em seu sentido extramoral – ou seja, não como o simples enaltecimento de atributos contingentes mas como o índice *necessário* da autossuficiência e do autorreconhecimento da referencialidade do sujeito ou, em outros termos e em suma, como a sua mais absoluta e vazia solidão –, que Fausto encontrará o emblema daquilo que poderíamos chamar de “sacralidade subjetiva”, cujo sentido repousa no exato avesso daquilo que o Cristo Menino de Alberto Caeiro vem anunciar,²⁷⁷ em via totalmente outra, como sendo uma experiência da sacralidade imanente do mundo: este emblema é o Cristo Negro, revelado em um excerto do poema intitulado precisamente *Monólogo das Trevas*, selando assim o absoluto orgulho/solidão sem mundo de Fausto enquanto subjetividade essencialmente trágica:

A qualquer modo todo escuridão
 Eu sou supremo. Sou o Cristo negro.
 O que não crê, nem ama – o que só sabe
 O mistério tornado carne e (...)

Há um orgulho atro que me diz
 Que sou Deus inconscienciando-se
 Para humano, sou mais real que o mundo
 Por isso odeio-lhe a existência enorme

²⁷⁶ PESSOA, *Fausto*, p. 166, grifo nosso.

²⁷⁷ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28 ss.

O seu amontoado de/coisas vistas/
 Como um santo detesta
 Odeio o mundo porque o que eu sou
 E me não sei sentir que sou conhece-o
 Por não real e não ali.
 Por isso odeio-o.
 Seja eu o destruidor! Seja eu Deus-ira!

Crucificado,
 Não como Cristo numa mera cruz,
 Mas no mistério do universo.²⁷⁸

Muitas das características da condição fáustica – aqui sob o manto do Cristo Negro – sobre as quais anteriormente comentamos estão claramente dispostas nos versos dessas primeiras estrofes do *Monólogo das Trevas*: na primeira estrofe citada, o “eu sou supremo” diz aquela ambivalência da soberania subjetiva, que em todo “modo” seu, em cada sensação diversa na qual se enreda, encontra ao mesmo tempo e como a mesma coisa a potência que a impele em direção à subsunção do mundo a partir do seu “saber” e a impotência que não permite ao mundo se manifestar enquanto tal, atirando-o, a cada vez, na “escuridão” interna do sujeito que o engole; o Cristo Negro não pode crer, pois o lastro de sua fé não tem como garantia senão o seu próprio vazio subjetivo; o Cristo Negro também não pode amar, pois, se amar é “estar de acordo”,²⁷⁹ sua existência se baseia na falta do mundo e na compulsão viciosa para suprimi-la, retornando no ato sempre à razão mesma de ela existir; ele é aquele que “só sabe”, o escravo da apreensibilidade, preso em solidão no cárcere de si, condenado a sempre buscar um horizonte que não cessa de trazer para diante dele a exata arquitetura da sua própria prisão: “O segredo da Busca é que não se acha./Eternos mundos infinitamente,/Uns dentro de outros, sem cessar decorrem/Inúteis” (PESSOA, *Fausto*, p. 170), limitado eternamente à ilimitada progressão do “mistério” da sua condição; ora, e a que conclusão poderia chegar uma criatura que não vê no mundo senão uma imagem de si mesma senão a esta, “que sou Deus”? E não foi o sujeito da condição divina aquele a ser nomeado precisamente de *ens realissimum*, este que é “mais real que o mundo” pois do mundo, sua imagem, não pode ter nada mais do que ele mesmo, “destruindo-o” em seu ser para afirmar a si mesmo toda vez que intenta alcançá-lo, para afirmar a si mesmo como *única* realidade? Seu profundo “ódio ao mundo”, portanto, não diz em sua

²⁷⁸ PESSOA, *Fausto*, p. 171.

²⁷⁹ “O mundo não se fez para pensarmos nele/(Pensar é estar doente dos olhos)/Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo./[...] Amar é a eterna inocência,/E a única inocência é não pensar...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 19).

raiz mais do que esta quase simplória tautologia significativa: odiá-lo significa, simplesmente, que ele não pode amá-lo – pois dele está irremediavelmente separado, em “desacordo” (conforme a poética de Caeiro) com o seu acontecimento totalmente outro, eternamente novo; pois subjetividade nenhuma é capaz de acomodar o acontecimento do mundo, presa que está aos seus próprios limites, preso que está o mundo aos rastros que o vinculam à sua soberania: “Pensar em dizer ‘amo-te’/E ‘amo-te’ só – só isto me angustia.../[...] Para poder amar eu precisava/Esquecer que sou Fausto o /pensador/” (PESSOA, *Fausto*, p. 90). Ademais, e no limite, se a saga do Cristo Menino caeiriano começa justamente com a sua descida da cruz que ficava no céu,²⁸⁰ livrando-se da parafernália metafísico-teológica que por tanto tempo subsumiu o mundo aos seus próprios limites e trazendo, na descida sorridente e brincalhona, a palavra poética de um outro *euangélion*, o Cristo Negro fáustico jaz, por sua vez, eternamente condenado à “cruz” da sua condição trágica, ao eterno sacrifício que provê a continuidade do seu ser intocável, sacro. A subjetividade humana, autoconsciente e soberana, é o último termo da longa história da subsunção metafísica da existência, plástica em sua própria unidade soberana e estranhamente coesa no que diz respeito à relação entre o seu primeiro estabelecimento e o seu distante desfecho – “Tornar-te-ás só quem tu sempre foste...”; a economia milenar do Homem-Ser não poderia ter outro “fim” que não a indistinção absoluta entre os dois elementos do sintagma, indistinção cujas consequências ainda não cessaram de se deslindar – Fausto ainda é o paradigma da nossa época, esta época de empolgantes heteronímias e sensacionismos impossibilitados na fonte por seu autor, múltiplo, livre de todas as amarras, exceto pelo fato de ser ele mesmo o vácuo enredador de toda experiência “nova”. Mas o que dizer se este paradigma contiver, em sua essência mesma, a inevitabilidade de um colapso? Foi dito que a tal tragédia subjetiva, inerente ao mito fáustico, agremia os seguintes traços fundamentais: a mera existência da subjetividade inauguraria, em si e a partir de si, uma contradição insanável oriunda da dupla vigência, por um lado, do imperativo que ela representa para si mesma e, por outro, da impossibilidade de cumpri-lo em razão do obstáculo que ele próprio representa para si em vistas daquilo que ordena – como sujeito, Fausto deveria subsumir o mundo ao seu centro de gravidade inexorável; mas, como sujeito, Fausto acaba sempre por agarrar apenas a sombra de mundo que, bem notada, vai se revelando como a sua própria sombra, a sombra de Fausto: “Tudo transcende tudo;/Intimamente longe de si mesmo/E infinitamente, o universo/A si mesmo, existindo, se ilude” (PESSOA, *Fausto*, p. 49). À sua soberania pertence essencialmente aquela solidão que atravessa de ponta a ponta a sua extensão

²⁸⁰ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28 ss.

e a priva de um domínio sobre o qual ser soberana – Fausto nasce de uma ordem impossível de ser cumprida: o imperativo de ser esta subjetividade se impossibilita ao surgir como tal. A uma tal situação talvez apenas se compare o desespero que preludia o perecimento do Javert de Victor Hugo: Javert é o representante moderno da fé incondicional na infalibilidade e justiça da lei que, uma vez confrontado com a experiência-limite da sua aplicação, é no mesmo passo atravessado violentamente pela resolução da sua franca impossibilidade – aplicar a lei seria, no limite, uma injustiça, tanto quanto a sua omissão; por conseguinte, a morte de Javert ou, antes, o seu tombamento é secundário, tardio em relação ao colapso interno que se fez entre a sua razão de ser mais profunda e o atestado, a ela inerente, que a interpela denunciando a sua impossibilidade de ser. O mesmo se dá com o nosso Fausto: para a sua particular condição, entretanto, a iminência do tombamento oriundo do colapso se precipita em um horror superior nada incidental; aquele para quem o seu “ser si mesmo”, este ponto sem substância, se converteu, em última instância, em única realidade possível terá como algoz, vitupério e derradeira medida do seu desespero aquilo que é a negação não da tragédia do seu ser enquanto aquilo que ele é – o *continuum* trágico de ser sujeito somente de si mesmo, sem mundo que possa assujeitar, sem coisa que possa apreender – mas, sobretudo e de maneira decididamente letal, a negação da própria possibilidade de ser da sua tragédia, a saber, o fim deste “si” substancialmente inapreensível que *se* antecipa a toda experiência, o não-ser da subjetividade: em suma, a morte. Infinitamente mais aterradora do que o desespero endêmico da sua condição subjetiva, a morte anuncia para Fausto o completo desaparecimento de tudo aquilo que o constitui; somente ela poderia fazer cessar o seu *continuum* trágico, pois faz dissolver-se a fonte mesma da contradição subjetiva, isto é, a própria existência do sujeito no modo singular como ele existe enquanto tal – quer dizer, o duplo trágico entre o imperativo de ser si mesmo e a impossibilidade, tributária do próprio estabelecimento da ordem, de ser si mesmo; contudo, uma última contradição se instala aqui: embora capaz de eliminar de uma vez por todas ambos o tormento e a fonte do tormento fáusticos, a morte todavia não representa para o Fausto nada parecido com a adveniência de uma salvação, e isso porque Fausto, o sujeito por excelência, a suprema e única realidade – ainda que vazia, ainda que trágica – numa existência onde tudo é mistério, distância e assombro – unicamente real *porque* há subjetividade, onde tudo é mistério *porque* há subjetividade –, tem como única transigência à sua solidão absoluta (ontológica, epistemológica e existencial) aquilo que não parte exatamente dele enquanto ponto referencial a partir do qual tudo se projeta sob o espectro da sua própria imagem, a saber, a exigência, *do* que ele é *para* o que ele é, de que ele seja esta subjetividade – ser Fausto não depende de Fausto. Enquanto esta subjetividade, experimentada no mito fáustico até as suas consequências e

implicações mais remotas, Fausto sabe, autoconsciente que é, que a razão da sua existência – ainda que vazia, trágica e antinômica – se resguarda na identidade persistente deste “-se”, deste “quem” sem substância que se esconde por detrás de toda experiência, de toda sensação – ora, e se este “quem” implica incontornavelmente a antinomia a ele fundamental entre o dever ser e a impossibilidade de ser o que o dever ordena, então é precisamente *isso* que lhe é exigido ser e que lhe fornece, de alguma maneira, a resposta relativamente segura àquela questão, que em função do que ele é ele *não pode* responder, sobre o “Ser” da existência, mantendo-o assim sempre a uma filigrana, tão ampla quanto um ponto, de abandonar-se em um abismo de nada. A morte, pois, aparece como o precipitar-se sem retorno neste abismo, lá onde se perdem para sempre e num só passo ponto, Fausto, sujeito – homem:

Ah, não morrer e não morrer nunca, ainda
 Que me quebrassem dores todo o corpo
 Que grão a grão de carne endurecida
 Apodrecesse em mim...
 Tudo, tudo, tudo
 Ao encontro do abismo do Possível
 Aonde apesar de tudo talvez haja
 A Verdade...
 [...] Oh horror, oh abismo
 Ah ter que ir, que seguir, e ver ao fundo
 Um fim de estrada, e um precipício e o som
 Não sei de quê ao fundo!.../281

O horror que Fausto nutre pela morte não encontra seu sentido no prosaico “medo da morte”. Trata-se de um horror profundamente “filosófico”, conceitual, um horror que é capaz de tematizar para si mesmo condições de possibilidade e relações de reciprocidade, inferência, exclusão e dependência, um horror que *sabe* o que está colocado em jogo e porquê está colocado em jogo – “em jogo”, ou seja, ameaçado não apenas com a possibilidade do perecimento mas, sobretudo e ainda pior, com a prontidão ativa do esquecimento; é, portanto, “O *medo intelectual da ‘morte’*/Não o instintivo e humano, mas o que nega e/Cresce com o olhá-la e reflecti-la” (PESSOA, *Fausto*, p. 163, *grifo nosso*). Fausto sabe que *o que* está em jogo para ele diante do negativo absoluto da morte é a sobrevivência do seu “si mesmo”, esta antinomia trágica que ele não pode não ser – mesmo a maneira como a morte lhe chega permanece ainda eivada desta referência a um só tempo vazia e total que é a sua subjetividade; e Fausto sabe o *porquê* de tamanha ameaça: ele não reside na morte como um “dado da vida”, como o termo

²⁸¹ PESSOA, *Fausto*, p. 64.

inevitável da condição do ser vivente, e tampouco reside imediatamente na morte como este “dato onto-epistemológico” inferido da associação e contraposição lógicas entre o ser e o não-ser – todas essas explicações sobre o “fim” somente são possíveis porque, muito antes, é aquilo que está em questão no seio do próprio paradigma fáustico que está dado como “começo” imperioso de toda conclusão para a saga trágica do Fausto: em outros termos, Fausto só pode travar o seu conhecimento acerca da morte da maneira como ela então se lhe oferece no “medo intelectual” porque é a própria subjetividade que, em primeiro lugar, a apreende como tal, e *em razão da qual* a morte passa a ser então apreendida enquanto este negativo absoluto, o vazio infinito como algoz do vazio delimitado do “ponto” (sujeito, homem). O porquê do medo intelectual da morte repousa, portanto, no limite, na existência mesma da subjetividade: assim como Parmênides só pôde um dia haurir o não-ser (*mé ón*) do estabelecimento do “um” (*tó én*), dádiva mítica da deusa e divisa daquilo que é (*tó ón*), também a morte só pôde chegar a Fausto como o horror da dissolução do seu ser – que o nega e tanto mais nega, num crescente gigantesco, quanto mais ele pensa, isto é, quanto mais ele é ele mesmo – porque no início era o seu ser que já estava colocado como medida e, deste modo, como termo de subsunção da existência, inclusive da possibilidade de se conceber o não-existir; aquilo que a morte prenuncia só pode chegar a Fausto, ainda que negando-o por completo, no modo que o permite o seu próprio modo de ser, *a medida* que, sendo a subjetividade que é, ele tem de ser:

O animal teme a morte porque vive,
 O homem também, e porque a desconhece.
 Só a mim me é dado com horror
 Temê-la por lhe conhecer a inteira
 Extensão e mistério, por medir
 O infinito seu de escuridão.
 Não que a conheça, não, nem compreenda
 Mas que como ninguém meço e compreendo
 Toda a extensão do seu mistério negro.²⁸²

Se o ser do mundo acontece como mistério para Fausto porque necessariamente escapa ao sujeito tudo o que não for uma imagem dele mesmo, ou seja, porque o mundo só se dá na medida em que é capturado genitivamente pelo sujeito enquanto sua imagem, a morte somente se concebe como este “mistério negro” porque ela mostra ao sujeito, num só passo e de modo recíproco, os seus limites mais estreitos e se lhe oferece como o contraponto mais extremo da sua existência – em outros termos: somente a morte, negação que cresce em ameaça em ritmo diretamente proporcional à autoafirmação essencial da subjetividade, assinala para o sujeito o

²⁸² PESSOA, *Fausto*, p. 168.

afiadíssimo traço viciosamente colonizador e solitário do seu ser, pois que ao absoluto vazio obscuro e indistinto só pode mesmo contrapor-se, em redução máxima e diametralmente oposta, o sutil e virtualmente absoluto vazio intrínseco da delimitação *per se* que dá ao “ponto” o seu caráter de distinção pura e simples, mas também a morte somente é possível enquanto essa negação, em sentido inverso, porque há antes um tal sujeito estabelecido como a única realidade, como o único ser, como o “ponto” estável, distinto e identitário, embora sem qualquer substância que corresponda aos mesmos termos, embora sem qualquer predicado habilitado a decifrar-lhe o conteúdo, mas apenas mesmo este assinalamento demasiado exíguo que, não obstante a sempre mais ínfima e fugaz proporção, orienta em escala onipresente a disposição de todas as outras coisas como a sua condição inexorável de realização, porque há, enfim, o “um” que, existindo como uma tal redução radical do que se convencionou chamar até hoje de “realidade”, inaugura a partir de si mesmo a possibilidade de algo assim como uma sua subtração completa e irrevogável. A morte é mistério porque, assim como o mundo, só se oferece ao sujeito na medida em que se lhe nega e, com isso, confirma para ele o modo tão singular e já tão vetusto do seu existir – mesmo na iminência da morte, é o vício em si mesmo que torna a abordá-lo, não por medo ou angústia, mas por necessidade. Sequer na morte o Fausto será capaz de conflagrar o abandono do seu valioso tormento, condenado que está, ao ser, ao seu ser; suas últimas palavras evocarão aquilo que para ele sempre constituiu a tônica oculta das suas múltiplas, incontáveis sensações: “Nada, já nada posso, nada, nada.../Vais-te, Vida. Sombras descem. Cego. *Oh Fausto!/(Expira)*” (PESSOA, *Fausto*, p. 180, *grifo nosso*). “Oh”, interjeição bastante familiar à poesia moderna ocidental, arroubo sonoro-gestual da ode e do espanto fascinado que ela implica bem como do lamento melancólico arrepiado por fatalidade, tragédia ou catarse, é bem todo o seu sentido reunido que está presente no verso fáustico: a última ode a si mesmo de quem não se abandona nem diante da prontidão da sua própria aniquilação, o último lamento reverberante pela sua tragédia subjetiva e por não poder mais lamentar-se sobre o seu tormento, que é tormento, mas é *seu*. “Tornar-te-ás só quem tu sempre foste” – no fim, lá onde se escancara a resolução do que se é, colhe-se apenas a pureza do começo; o fim, a última palavra de Fausto: *Fausto!*

2.3. O “fora” absoluto e a dissolução da posição humana.

A leitura pessoana do mito fáustico põe luz, segundo nossas conjecturas, sobre a radicalização do posicionamento mesmo da subjetividade, desenhado de maneira paradigmática na tragédia do Fausto mas vigente também e sobretudo na poesia e prosa ortônimas do Fernando Pessoa bem como nos heterônimos “subjetivados”, por assim dizer, do universo pessoano,

repousando na figura de Álvaro de Campos o exemplo mais explícito de “interioridade vazia” presente na dimensão heterônima;²⁸³ tal radicalização – ou paroxismo, bem entendido *o que* exatamente aqui se desdobra em sua raiz – redonda naquela experiência heteronímico-sensacionista fundamental, não obstante falhada na fonte e em razão da fonte, na qual o sujeito obedece a uma exigência de progressividade, isto é, de permanente investimento em direção ao mundo impelido por uma busca viciosa por “novas” sensações, que já sempre coloca o sujeito, apesar da exigência do “múltiplo”, novamente diante de si mesmo, condenado que está ao seu próprio ser, fantasma anteposto a toda substância, imagem, sensação e enunciado: “Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas” (PESSOA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 93 ss.). O paroxismo da heteronímia passa necessariamente pela exposição do que há de mais cru no modo de ser da subjetividade, na maneira mesma como ela se mobiliza na medida em que existe como tal: Fausto, esperamos, terá nos fornecido os móveis fundamentais dessa crueza enquanto “síntese” anômala – pois que se apresenta, em sua resolução, sem forma definida, apenas como o “ponto” referencial, o “centro de gravidade” solitário, já que total, de uma existência que perpetua a sua própria imagem *ad infinitum* e que, portanto, jamais permite acessar o seu “quem” refletido –, enquanto uma *arkhé* processada, refinada e finalmente dobrada sobre si mesma que constitui a medula do mito sobre a posição privilegiada do homem no *cosmos*, o mito da *dignitas* humana em seus diversos espelhamentos – nas planícies de Mecon, quando o homem era o ser agraciado com o compartilhamento da mesa com os deuses; na *paideia* e na *dialegesthai*; no *zoon lógon ékhon*; na *imago dei* e na *imitatio christi*; no *cogito*; no sujeito transcendental; na vontade; e, finalmente, no vazio existencial: comportando ou não substância, natureza ou essência que se compare, o “homem”, este ente tão genérico, dirão, que sequer existe na “história”, e que, porque não existe, não se o questiona, foi até agora, não obstante, tomado indistintamente e como que de antemão na história do Ocidente como o ser mais distinto dentre os seres e que é posto, ademais, como o ser que “nós mesmos somos”. O Fausto pessoano vem se apresentar como um ensaio das consequências extremadas de um posicionamento ativado há sabe-se lá quanto tempo mas que aparece agora em seu *nómos* mais próprio, desembaraçado de tudo exceto do pressuposto que ele é para si mesmo; somente com a efetiva exposição dessa experiência, no defrontar-se com a subjetividade em seu estado mais cru, pode o paroxismo da heteronímia ser autenticamente radicalizado em uma dissolução total de qualquer forma de subjetividade, quer dizer, em uma

²⁸³ Cf. GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 104-105.

dissolução total da própria subjetividade e da *dignitas* deste ser humano. Assumindo como elemento nodal do universo pessoano não a malha múltipla de doutrinas filosóficas e estéticas com seus respectivos “autores” mas, antes, o próprio fenômeno heteronímico em sua essencial ambivalência subjetiva e não-subjetiva, aparecerá a poética de Alberto Caeiro como o seu horizonte absoluto não em consequência do acaso, não em função de um pretense planejamento estético ou tampouco por mero arbítrio: Caeiro o é por bem entendida *necessidade*, porque somente ele oferece a autêntica contrapartida à subjetividade condenada à progressividade infernal de si mesma, porque somente na “cosmologia mítica” anunciada pela sua poética o totalmente outro que é o mundo pode se dar como tal, e isso porque somente nele a prisão subjetiva é finalmente destruída – conforme a perspicaz metáfora de José Gil: “O côncavo é o dentro, o espaço interior, e o universo inteiro – tal como no Fausto – está nele contido. O fora será pois o ‘Convexo’, para além de toda a subjectividade e da morte” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 106), sendo aqui o côncavo o extremo do paroxismo da heteronímia representado pela subjetividade fáustica e o convexo o extremo do mesmo paroxismo, porém aberto para a sua plenitude inesgotável, representado pela poética caeiriana. Na subjetividade desnudada de Fausto, o sujeito vazio é condição de possibilidade para uma heteronímia que se ergue sobre a fratura entre subjetividade (o “si” inapreensível), imagem de si (o pensamento, o entendimento, a palavra antropológica etc.) e mundo (o fantasma que ao mesmo tempo possibilita e impossibilita a fundamental compulsão à apreensibilidade do sujeito) e que “se outra” na medida em que corresponde àquela progressividade espanada do seu sensacionismo soberano instado a sempre buscar o múltiplo do mundo e condenado a lá encontrar sempre um novo reflexo seu: se não se realiza em sua radicalidade, falhada na fonte por um insistente “mesmo” que não é enunciado em nada mas se enuncia em tudo, a outridade da heteronímia resta, sem embargo, pela primeira vez intuída no vazio da subjetividade, muito embora permaneça a ela atrelada; na heteronímia caeiriana, por sua vez, a impossibilidade até então vigente do totalmente outro – o mundo – é finalmente realizada graças à dissolução desta aparente *ultima ratio*, graças à dissolução da própria raiz da subjetividade e do imperativo metafísico, hegemônico na história ocidental, que ordena a superposição de *algum* termo de subsunção para a existência: a realidade, “impossibilitada” somente na medida em que aparece *para* um sujeito, se torna na poética caeiriana – a “impossibilidade realizada” do universo pessoano – uma autêntica *realidade potenciada*, isto é, uma que elimina, expondo, os duros limites interpostos à existência ao redirecioná-los ao seu autêntico estatuto, a saber, não como condições/condenações ontológicas mas, muito antes, como experimentações ou possibilidades estéticas – livrado o termo “estético” de toda a significação metafísica e tomado simplesmente

como uma reaglutinação da abertura do mundo para com ele mesmo, da diferença imanente do mundo para com suas possibilidades, modos, singularidades. Se sob o termo de subsunção subjetivo o mundo se dá como mistério porque a medida da sua apreensão é o sujeito ele mesmo, restando-lhe o estatuto fantasmagórico daquela presença suposta que de pronto sempre se denega na medida em que somente se faz presente *para* o sujeito que a apreende, em Caeiro, de modo radicalmente diverso, o mundo acontecerá como mistério precisamente porque, em sua diferença absoluta e permanentemente singularizada, ele jamais se deixa apreender por termo de subsunção algum – “A Natureza é partes sem um todo./Isto é talvez o tal mistério de que falam” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74). Destarte, os dois supremos e necessários horrores contidos no mito fáustico da subjetividade – a morte enquanto intuição já “ensimesmada” da negatividade e o mistério do ser do mundo enquanto denegação daquilo que se deveria “positivar” – são ambos transmutados na poética caeiriana a partir da superação do seu pressuposto: o mistério do mundo não é o segredo de um baú de tesouros metafísico que o sujeito falha em acessar porque a mediação que tornaria o ato possível está fundada em seu ser e reveste com ele tudo o que toca; a morte não é o término decretado pela adveniência de um vazio absoluto àquilo que é e, num átimo, já não é mais, restando em seu lugar um vácuo, um oco. Em Caeiro, de maneira muito diferente, o inapreensível do mundo se desvela como diferença e a negação da morte como finitude;²⁸⁴ segredo e término são modos da sua resolução somente sob o toque da subjetividade: finda esta, findam aqueles. Com efeito, a condição subjetiva (fáustica) é integralmente transmutada em seus aspectos mais essenciais, transmutação que deve ser, de fato, uma destruição, porém não ao modo do “término” presente na morte fáustica mas, antes, como a devolução, ou melhor, como a *emendatione* da sua singularidade à diferença na qual ela em primeiro lugar se possibilita, o que por outro lado implicará, inevitavelmente, a desativação desse seu modo próprio de ser, isto é, a desativação do mito fáustico enquanto aquela singularidade que descansa em um irremendável “desacordo”

²⁸⁴ Caeiro se aproxima, neste sentido, da antiga poesia de Empédocles; na tradução de José Cavalcante de Souza (1996): “Outra te direi: não há criação de nenhuma dentre todas/(as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte,/mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas/é o que é, e criação isto se denomina entre homens./Mas eles quando em forma de homem misturados à luz chegam,/ou em espécie de animais selvagens, ou de plantas,/ou de pássaros, então isto dizem que se gerou,/e quando se separam, então que houve infausta morte;/o que justiça não chamam, por costume falo também eu” (EMPÉDOCLES, *Sobre a Natureza*, p. 174); Cf. *DK31 B8-9*. E nos ajuda a arremedar, na relação com Caeiro, J. Gil: “Transformar a morte em vida, eis o princípio da ‘libertação’ que equivale à viagem para Fora. E esta libertação significa, antes de mais, a saída do Eu, e de todo o ‘interior’ (os ‘sonhos’, os ‘abismos’, as ‘sombas’) que aprisiona” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 110). Não se trata, na “cosmologia mítica” caeiriana, de ser (“*tó én*”) e de não-ser (“*mé én*”), de existência e não-existência, de vida e de morte: trata-se de uma finitização permanente que dá o mundo a partir dele mesmo sempre pela primeira vez, trata-se, em suma, do outrar-se que vibra no próprio coração da noção de heteronímia.

com a diferença imanente do mundo, com a sua “eterna novidade” só “partes, sem um todo”, incapturável definitivamente por qualquer fundamento ou economia. À resolução fáustica do mito da *dignitas* humana, pautada na solidão (pois separada do mundo), na transcendência vetorial (pois progressiva), na soberania (pois modulado em suas relações a partir da ação) e numa relação anômala com a morte (pois que é o próprio modo como existe que desenha o sentido da morte, esta que deveria ser a negação do seu ser e, no limite, o afirma), Caetano interpõe, quase respectivamente – não estivessem esses aspectos, tanto em Caetano quanto em Fausto, essencial e intimamente relacionados uns com os outros e, por isso, como que contidos uns nos outros –, o índice poético daquilo que constituirá para a sua micro e macropoética uma possibilidade, isenta de pretensões universalizantes e aberta a ser permanentemente testada e recalibrada, de um existir mais autêntico no mundo, em acordo desprendido com a sua singularização, imanência e incapturabilidade, ou seja, “medicado” contra o imperativo metafísico que conduz à petrificação e à totalização da existência a partir de – ou seja, genitivamente – termos de subsunção, cuja vocação consiste precisamente no ímpeto colonizador levado a cabo pelo pensamento, pela racionalização, pela explicação etc. Tal índice consiste não na solidão, mas na companhia profusa de “cousas” absolutamente diversas e num só tempo coetâneas, de um mundo em singularização permanente: “Sinto todo o meu corpo deitado na realidade./Sei a verdade e sou feliz” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 34); não numa transcendência vetorial e retroalimentada, mas na imanência da passagem, do passo a passo, do verso a verso, desenredada da ordem progressiva que aponta sempre para um mais além em detrimento da singularização que já está se dando: “Quem me dera que a minha vida fosse um carro de bois/[...] Eu não tinha que ter esperanças – tinha só que ter rodas...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 41); não na soberania inerente à posição humana, mas em um modo de estar no mundo fundado na não-ação, não-soberano pois não-subjetivo: “Passou a diligência pela estrada, e foi-se;/E a estrada não ficou mais bela, nem sequer mais feia./Assim é a acção humana pelo mundo fora./Nada tiramos e nada pomos; passamos e esquecemos” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 68); por fim, tal índice consistirá sobretudo em um recolhimento fundamental da finitude radicalmente diverso daquele vigente no horror fáustico à morte, e isso porque, na noção de finitude que haurimos da poética caetiriana, já não está mais em questão perecimento, término e vácuo – que, repita-se, só existem como tais na medida em que os são *para* um ser que, de antemão, pretende-se “si mesmo”, estável, idêntico, ainda que não em substância porém em “localidade” – mas, ao contrário, revolve-se como a urgência que, oriunda do “clamor” do próprio mundo enquanto singularização, reorienta todo um existir para a reabilitação de uma temporalidade originária

que, não comportando totalidades, progressividades, razões, organicidades, verticalidades ou privilégios, acontece a cada vez como a repetição anárquica de um iniciar – com a finitude, portanto, Caeiro interpõe ao “fim” da morte fáustica, bem como ao “fim em si mesmo” de todo fundamento metafísico, a permanência sempre renovada de um *re-iniciar*, ou seja, a retomada circular não deste ou daquele início já estabelecido, porém daquele extraordinário não-início (*a-n-arkhé*) permeado nas nervuras da potência imanente e livre do verbo iniciar, este ser sempre “pela primeira vez”; somente aqui e assim a circularidade viciosa da *arkhé*, anunciada no monumental e sempre paradigmático “Tornar-te-ás só quem tu sempre foste...”, é finalmente extraviada em meio à abertura incontida de caminhos, de novos e renovados fados divinos:

Pobres das flores nos canteiros dos jardins regulares.
 Parecem ter medo da polícia...
 Mas tão boas que florescem do mesmo modo
 E têm o mesmo sorriso antigo
 Que tiveram à solta para o primeiro olhar do primeiro homem
 Que as viu aparecidas e lhes tocou levemente
 Para ver se elas falavam...²⁸⁵

²⁸⁵ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 59. No mesmo sentido se encaminha o poema XXXVIII d’*O Guardador de Rebanhos*: “Bendito seja o mesmo sol de outras terras/Que faz meus irmãos todos os homens,/Porque todos os homens, um momento no dia, o olham como eu,/E nesse puro momento/Todo limpo e sensível/Regressam lacrimosamente/E com um suspiro que mal sentem/Ao Homem verdadeiro e primitivo/Que via o sol nascer e ainda o não adorava” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 64, *grifo nosso*). Embora soe à primeira vista como um arrasto aristotélico, afirmando a universalidade tanto da posição humana (*psykhé*) quanto do fenômeno que, delimitado num momento único do espaço-tempo, a qualquer um dos homens afetará (*pathémata*) exatamente da mesma maneira (*omoiómata*), dada a identidade da própria coisa (*prágma*) [Cf. *Da Interpretação*, 16a 1-5], é preciso dirimir este poema de Caeiro a partir dos traços mais próprios da sua poética: em primeiro lugar, a “mesmidade” das coisas, aludida em diversos poemas, não é assumida como uma avaliação da sua identidade, porém se orienta para a afirmação da sua espontaneidade e “independência”, bem entendida, em relação ao sujeito humano ou a qualquer princípio de ordem metafísica; em segundo lugar, este “momento único” em que todos os homens contemplarão o sol em sua mesmidade dirá respeito não à redução dos seus múltiplos e contingentes nomes, escritos e falados, àquela pura sensação do idêntico mas, ao contrário, apontará precisamente para o instante em que o sol escapa à redução a qualquer “ser”, identidade ou termo, a qualquer “ousía”, e se deixa ser na singularidade imanente do seu acontecimento; quanto ao problema do homem em sua posição (*dignitas*), é necessário que bem compreendamos a maneira como esta condição está disposta na poética caeiriana: o homem é, ao mesmo tempo, aquilo que é assumido como circunstância “diagnosticada” da experiência poético-histórico-existencial de Caeiro bem como, tal como vimos, a “doença”, o elemento de “desacordo” que obstrui a possibilidade de que o mundo se dê em seu acontecer originário da maneira como lhe intui a poesia caeiriana; ora, isso não significa que Caeiro já esteja livre dessa condição, desse pressuposto tão bem arraigado à experiência do mundo ao longo de dois mil e quinhentos anos, mas que, antes, ele a assume e a pensa, cantando, enquanto um problema diante da intuição fundamental do mundo como pura diferença, como o “fora absoluto”, a exterioridade eternamente nova – daí inaugurar Caeiro todo o horizonte de um esforço, *que de forma nenhuma se esgota nele mas necessita ser retorcido até as suas últimas consequências*, cujos recursos podem muito bem ser resumidos num exercício de desantropologização radical e reorganização do estatuto absolutamente horizontal e singular de todas as coisas. Daí também que haja dois momentos do “homem” no poema acima perscrutado: os homens todos, no plural, em sua idêntica condição anímica enquanto espécie mas, sobretudo, enquanto posição, e o “Homem verdadeiro e primitivo” que se confunde com o sol ele mesmo no entreato da sensação, lá onde só há a pura abertura despida de referências genitivas, ainda que somente formais, que a pudessem subsumir e desgastar. Se há homem que sente, nos mostrou Fausto, a sensação já se torna impossível.

Essa finitude originária do *ser sempre pela primeira vez* desvela-se simultaneamente como a condição de possibilidade e como o “efeito” logrado da dissolução da metafísica e, mais particularmente, da metafísica moderna da subjetividade: ela é tanto aquilo que torna possível uma tal dissolução quanto aquilo que se abre através dela; galgada a efetiva deposição do aparato “policialesco” intrínseco à subjetividade enquanto fundamento da existência, que é, no limite, o autopolicamento responsável pela manutenção da ordem estabelecida a partir do próprio modo de ser da subjetividade e indigitada a ela mesma, voltam as flores a *florescer*, isto é, a acontecer com a espontaneidade originária daquilo que não tem razão ou finalidade de ser, que se sustenta simplesmente em seu caráter verbal, em seu *estar-sendo*: ser flor não admite ideias e substâncias e, portanto, nenhum “ser” em sentido metafísico, contudo tampouco admite pragmática utilidade ou sistemas positivos de inteligibilidade – ser flor é: florescer. Note-se que a atenção de Caeiro se dirige à noção de *primeiro homem* somente na medida em que essa sua “primeiridade” corresponde à “primeiridade” da própria flor, ou seja, da coisa, da singularidade, em suma, da singularização do *mundo* em coisa – na medida em que mundo, esta “totalidade” reivindicada apenas por mera conveniência, só pode mesmo se dar como “cousas”, como singularidades estrangeiras à forma do *autós* substancial ou subjetivo; o primeiro homem é, bem entendido, aquele que ainda não é, ou não é mais, o Homem no sentido da sua *dignitas*, ou seja, ele é aquele que está despido das vestes civilizatórias e desvinculado do aparelhamento, de extensíssima proveniência, operado pelos procedimentos da “máquina antropológica” ocidental²⁸⁶ – no limite, o primeiro homem não é homem, propriamente falando: seu estatuto é anterior às ativações histórico-existenciais da hominização, formação tipicamente ocidental e elemento fundante da economia entre Homem e Ser, anterior, entretanto, não em relação a uma suposta linearidade do tempo ou a uma etapa primeva do desenvolvimento biológico, e tampouco como evocação de um estado imaculado e extemporâneo de pureza, mas no específico sentido de não estar capturado por esta *posição* humana, compreendida aqui como o “*axis mundi*” da inteligibilidade da existência devido ao privilégio, devido à distinção da sua condição na medida em que é assinalada pela presença do pensamento em sua concepção mais geral, ou seja, enquanto o *medium* do qual o ser autárquico humano deve dispor em vistas de acessar, decifrar e, no limite, dominar o âmbito dos acontecimentos. Como foi visto, no entanto, o paroxismo do estabelecimento dessa posição acaba por impor ao seu sujeito uma intransponível e fatal solidão, um enclausuramento em torno de “si mesmo”; para o primeiro homem, em via muito diversa, uma tal solidão sequer é concebível: o caminho está

²⁸⁶ Cf. AGAMBEN, *O Aberto*, p. 55 ss.

completamente limpo entre ele e o mundo, de maneira que a distinção eu-mundo, sujeito-objeto, *aisthesis-pathos*, *lógos-pragma* cai num átimo por terra, ou sequer chega ainda a se insinuar no horizonte, para dar lugar a uma única experiência, a uma única sensação, a uma única abertura absolutamente entregue à singularização da assim chamada “exterioridade”; eliminada a fratura interdita pela economia Homem-Ser, preenchida tão somente por um vazio oco e inóspito, sensacionismo e heteronímia, assim como poesia e pensamento em um sentido mais fundamental e imanente, ou seja, ainda não capturados pela enformação civilizatória cujo espectro termina por recobrir a totalidade do mundo (estética, ética, filosofia, política, conhecimento etc.), vêm em um só movimento se estender para muito além (ou “aquém”) dos limites interpostos pela metafísica ao modo como se manifestam – o “ser outros” de *um (én) mesmo (autós)* “*hypokeímenon*”, os *pathoi* “múltiplos” de *um (én) mesmo (autós)* receptor –, haurindo deste eternamente prolífico e insistentemente ilimitado *nada* residente na medula do mundo, este que nega a partir do que ele mesmo “é” – a saber, o mundo enquanto absoluta e verbal diferença – o vazio instituído pela divisão metafísica de mundo entre ser e não-ser, sensível e suprassensível, necessário e contingente, fundamento e fundamentado, e que, negando-o, desinstala toda separação e, com ela, todo “segredo” e toda “mediação”; somente mediante a reabilitação deste nada verbal, desta finitude sempre renovada e imanente de um mundo que, em função do seu próprio “ser”, não concede permissão para que nenhum termo de subsunção venha a ordenar-lhe uma totalidade que, no limite e como regra paradoxal do seu próprio modo de ser, acaba por fragmentar-lhe a existência, na extremidade antevista por Parmênides assim que a saga metafísica se iniciou, entre o ser, o não-ser e o seu “meio” vazio, somente, em suma, com a dissolução da referência divisiva ao *um* e ao *mesmo* é que heteronímia e sensacionismo estão habilitados em seu mútuo pertencimento a serem aquilo que são em sua radicalidade, isto é, a serem a autêntica e ilimitada abertura à outridade que o “outrar-se” heteronímico e o “sentir tudo de todas as maneiras” sensacionista antecipam como sendo a sua fonte primeira de sentido. O “artifício” da posição humana, dobrada sobre si mesma não mais enquanto o *medium* do ser mas já em sua especial centralidade moderna enquanto mediadora *e* Ser, apresenta-se pois como o excesso metafísico, como a sobressalência ainda não galgada que entulha a abertura das “portas da percepção” e suporta a moderna fratura do vazio pautada na separação insanável entre o homem (mediação e referência) e o mundo (totalidade dos fenômenos referenciados ao homem através do *seu* pensamento). Emendar o que um tal ser cindiu exige:

Passar a limpo a Matéria

Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram

Por não perceberem para que serviam
 Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade,
 As cortinas nas janelas da Sensação
 E os capachos às portas da Percepção
 Varrer os quartos da observação
 E limpar o pó das ideias simples...
 Eis a minha vida, verso a verso.²⁸⁷

²⁸⁷ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 89. Ademais, este pequeno e retumbante poema dos *Poemas Inconjuntos* pode nos fornecer um auxílio valioso para a compreensão da poética caeiriana se atentarmos para o interlocutor secreto que parece ali habitar. Dispensa demais justificações a notória “anglofilia” de Fernando Pessoa; conforme Fernando Cabral Martins, a “cultura inglesa, aprendida ao longo de toda a sua escolaridade na colônia do Natal, no extremo sul da África, marca Pessoa para sempre. Os clássicos como Shakespeare ou Milton, os românticos como Coleridge e seus marinheiros enfeitizados ou as baladas de Wordsworth ou Shelley ecoarão nos seus versos até o último dia” (MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 31). Além de traduzir textos dos grandes nomes da literatura inglesa e se debruçar sobre a crítica nessa língua, Pessoa chega mesmo a ter como parte da experiência heteronímica um importante personagem chamado Alexander Search, cujos textos foram escritos integralmente em língua inglesa, como também é o caso de Charles Robert Anon; da poesia ortônima, destaquem-se os 35 *Sonnets*, dos quais Paulo Borges extrai riquíssima reflexão acerca do sentido do divino em Pessoa [Cf. BORGES, *Além-Deus e Além-Ser – Incrindo e Saudade em Fernando Pessoa*, p. 172 ss.]. Pois bem: o poema de Caieiro aqui em questão parece também ele ecoar uma palavra poética anglófona; desta vez, porém, o eco não é reconstituído até o já óbvio e de fato decisivo Walt Whitman [Cf. LOURENÇO, *Pessoa Revisitado*, p. 73 ss.] mas, antes, até a poesia de William Blake. Diz Caieiro: “Endireitar [...] os capachos às portas da Percepção”; “portas da percepção”, ou, em tradução literal para o inglês, *doors of perception*, é uma expressão que aparece em *The Marriage of Heaven and Hell*, de Blake, cujo verso completo diz, em tradução livre: “Se as portas da percepção estivessem limpas, cada coisa apareceria ao homem como é: infinita” – no original: “*If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is: infinite*”. Pessoa dispunha, em sua biblioteca particular, de um exemplar da poesia completa de Blake (*Poems of William Blake*, editado pela George Routledge & Sons) no qual o verso citado aparece grifado; Cf. CFP 8 – 44 [p. 185]. Todavia, não é apenas a replicação do termo “portas da percepção” que nos convence acerca da influência pontual de Blake no poema caeiriano; há pelo menos outros três aspectos que a corroboram: primeiro, a articulação do verbo “limpar”, empenhada tanto por Blake (*If the doors of perception were cleansed...*) quanto por Caieiro (*Passar a limpo a Matéria...*) – ambos os poetas acenam com esse verbo para a necessidade de se eliminar o excesso que foi depositado sobre a existência e que, em determinado momento, a fossilizou, ambos acenam para a necessidade de se “limpar” (*to clean*) o caminho da sensação, abarrotado com normas, costumes e evidências, para que ela então se dê em sua plenitude, isto é, como a própria abertura na qual o mundo em sua radicalidade singular pode acontecer; em segundo lugar, chamamos a atenção para o destaque que o vocábulo *thing*, “coisa”, tem no verso de Blake: diferentemente da acepção moderna e usual do termo – *everything*, como uma palavra só, denotando algo como o “tudo”, o “geral” indistinto –, o poeta inglês ainda escreve *every thing* separadamente, conferindo assim relevo à distinção, ao caráter de diferença ou singularidade que a expressão “cada coisa”, traduzida literalmente – como preferimos aqui traduzir, de modo alternativo à proposta presente na bela tradução de Ivo Barroso (2011) por um mais seguro “tudo” –, evoca na contramão de uma generalidade ordinária, algo que não passará despercebido a quem já tenha lido com a devida disposição a poesia de Alberto Caieiro, para a qual toda uma “ontologia” e, inclusive, toda uma noção de sagrado encontrará o seu aporte na imanência das “cousas” em sua singularização, insubsumíveis a qualquer totalidade (“*everything*”); em terceiro lugar, por fim, é espantosa a articulação proposta por Blake entre os termos “portas da percepção” (*doors of perception*), “cada coisa” (*every thing*) e, ao final do verso, “infinito” (*infinite*) – se as portas da percepção estivessem limpas, disse o poeta, cada coisa apareceria como ela é, ou seja, infinita: com isso, Blake como que transvia toda uma tradição de pensamento, platônica em um extremo e kantiana/positivista em outro, da qual emana a afirmação de que – das duas, uma – ou o “infinito” é aquele que decididamente não pode ser apreendido pela sensação e por aquilo que lhe chega, dada a flagrante contingência destes últimos, ou o infinito é precisamente aquilo que não é possível na referência ao campo finito dos objetos da experiência – de qualquer maneira, a contingência e finitude da sensação e da coisa não encontram jazida no âmbito ilimitado do infinito, fratura que Blake dará conta de emendar na medida em que a sua palavra poética diz que é precisamente na sensação (*the doors of perception*) e na singularização da coisa (*every thing*) que algo assim como o infinito pode se dar, melodia da qual certamente não se afastará um verso caeiriano como aquele sobre a “eterna novidade do mundo” [Cf. II, *O Guardador de Rebanhos*] ou sobre a divindade de “árvores e flores e montes e o luar e o sol” [Cf. V, *O Guardador de Rebanhos*]; conforme o próprio

A abertura das “portas da percepção” não tem mais – pois, de fato e no limite, nunca teve – a subjetividade humana, a localidade pontual e distinta do homem como sua referência ou circunscrição; colocada em marcha aquela anti-pedagogia conclamada especialmente nos poemas *XXIV* e *XLVI* d’*O Guardador de Rebanhos*, porém permeada por todo o tecido micropoético caeiriano, despem-se as vestes deste mundo “cheio de gente”²⁸⁸ – alusão ao caráter público, ou seja, ao caráter generalizante e normativo da malha modular da tradição ocidental – e desembota-se a “doutrina”, despetrifica-se a ampla gama de “*mathemata*” com a qual fora adestrada a abertura do acontecer das coisas – incluído aqui a evidência do “eu sou” ou até do assim chamado “mais originário” “existente”, isto é, a evidência que coloca o homem, esta subjetividade, especialmente porém não restritivamente moderna, como a “primeira pessoa” da existência – para deixar então transbordar, passado a limpo *o caminho*, o “entre” da sensação, a profusiva e difusa singularidade de um mundo que não conhece referência alguma, para depor qualquer “mediunidade”, essencialmente redutora, que venha a se estabelecer na passagem verbal do caminho. Aquilo que se abre através das portas da percepção, isto é, através da sensação ela mesma, para receber o influxo da singularização do mundo é, com efeito, a própria singularidade do mundo já existente em coisas: a abertura imanente à sensação não está no homem como um atributo, faculdade ou privilégio seu mas, em sentido muito diverso, ela se dá nas próprias coisas e a partir das coisas elas mesmas em sua absolutamente difusa diferença, no interlúdio sempre renovado daquilo que não comporta termo, no acontecer sempre outro e insubsumível do mundo em sua singularidade na medida em que acontece já e apenas como esta singularidade, como “cada coisa” (*every thing*) que abre espontaneamente o seu caminho através do seu acontecer – “[...] para mim, que não sei o que penso,/O que o luar através dos altos ramos/É, além de ser/O luar através dos altos ramos,/É não ser mais/Que o luar através dos altos ramos” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 61); somente a sensação conta esta verdade, que as coisas são apenas as coisas, sem segredos, totalidades,

Blake, ainda em *The Marriage of Heaven and Hell*: “A Eternidade está de amores com as produções do tempo” (BLAKE, *O Casamento do Céu e do Inferno*, p. 29) – no original: “*Eternity is in love with the productions of time*”. Ademais, soará redundante chamar a atenção para a clara semelhança entre o verso de Blake e poemas como o *XXIV* – “[...] Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)/Isso exige um estudo profundo,/Uma aprendizagem de desaprender [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 49) – e o *XLVI* de *O Guardador de Rebanhos* – “[...] Procuo despir-me do que aprendi./Procuo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram./E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 72). Do punho do próprio Fernando Pessoa, temos ainda esta outra sugestão acerca da proximidade entre Blake e Caetano: “A(lberto) C(aetano) é original como ninguém. Não conheço, em tudo quanto é literatura, e que eu conheça, poeta tão original. Blake e Whitman lembram logo” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 245). Uma investigação sobre o alcance da influência de Blake sobre o universo pessoano, especialmente sobre a poesia de Caetano, ainda está por ser feita.

²⁸⁸ Cf. *I* e *XX*, *O Guardador de Rebanhos*.

razões ou finalidades; somente a sensação conta a verdade imanente às próprias coisas:²⁸⁹ e como poderia ser ela a verdade das coisas em sua radical singularidade se fosse a verdade de uma coisa só, se estivesse ela submetida à condição dos “pastores *de* Virgílio”? A abertura sensacionista, em seu pertencimento essencial à heteronímia, diz respeito à singularização do mundo para com ela mesma enquanto *o possível imanente* no qual se sustenta toda singularidade existente, e não a um sujeito aglomerador da sensibilidade. A sensação não é do homem; se dá, antes, como uma espécie de atmosfera – difusa, incapturável, insondável e radicalmente “plástica”; finda a fratura metafísica, desconstituído o estabelecimento, a separação e a mediação entre um *percipiens* e um *percipi*, resta somente o “meio”, o “interlúdio”, a “comunhão” na qual as coisas se abrem umas para as outras em sua singularização simultânea e permanente:²⁹⁰ sensação é esta abertura a partir do “meio”, a partir do “entre” da existência onde não há vetores, cisões e referências mas apenas o acontecer finito do singular, como se não houvesse nada nas extremidades do olhar exceto pelo o que ali, no “miolo”, pleno em seu “aquém”, se dá a ver. A partir desses deslocamentos, a *Litania* de Bernardo Soares pode vir a soar em uma tonalidade no mínimo ambígua: “Nós nunca nos realizamos. Somos dois abismos – um poço fitando o céu” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 50); aqui, “nós” e “somos” poderia certamente se dirigir à condição comum ou à “substância segunda” que é o ser-sujeito em geral para cada homem em particular; assim, no melhor estilo cartesiano, teríamos: “Nós (homens/sujeitos) nunca nos realizamos (nós, homens/sujeitos, que nunca...). Somos (nós: homens/sujeitos) dois abismos – um poço (eu/cada um de nós) fitando o céu (eu/cada um de nós)”. Mas e se o “nós” e o “somos” apontar não para a comum disposição da subjetividade humana entre todos aqueles que são homens – que são, em juízo circular, aqueles sobre quem se pode afirmar haver ali uma subjetividade, autoconsciente e soberana –, porém – deslocando-nos para a abertura da sensação compreendida naquele sentido outro da singularização difusa, sem centro, atmosférica, apenas um “meio” sem extremidades – apontar, sim, para a comunhão radicalmente horizontal e simultânea entre todas as coisas, semelhantes apenas em sua diferença? Neste caso, aquilo que somos – dois abismos, um poço fitando o céu – extrapolaria

²⁸⁹ “Penso nisto, não como pensa, mas como quem não pensa,/E olho para as flores e sorrio.../Não sei se elas me compreendem/Nem se eu as compreendo a elas,/Mas sei que a verdade está nelas e em mim/E na nossa comum divindade/De nos deixarmos ir e viver pela Terra” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62). A verdade, a verdade contada pela sensação, esta está no “meio” do caminho, não na mediação de um sujeito qualquer para com o seu “outro”.

²⁹⁰ O motivo para que não haja “totalidade” na poética de Caeiro – “A Natureza é partes sem um todo” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74) – não reside no fato de as coisas não estarem todas juntas a qualquer tempo e simultaneamente: de fato, aliás, é precisamente e apenas em comunhão que elas se dão – “as árvores e as flores e os montes e o luar e o sol” [Cf. II, *O Guardador de Rebanhos*]. O motivo para não haver totalidade reside naquela verdade, contada a Caeiro pelo próprio mundo, que é a de não haver princípio, razão, fundamento ou finalidade que organize e subsuma a comunhão das coisas em uma unidade, em torno de um único termo.

os limites da *stigmé*, do “ponto” infinitesimal da forma da subjetividade, bem como dissolveria na vertigem do abismo as extremidades da separação metafísica inaugurada com o estabelecimento do “ponto” distinto no espaço, mergulhando um extremo (sujeito, fundamento, *percipiens* etc.) no nada do “poço” e o outro (objeto, fundamentado, *percipi* etc.) no nada do “céu”, limpando assim o caminho para um mundo que se encontra consigo mesmo na medida em que abre, na imanência da sua singularização, as portas para o seu próprio acontecer: encontrando-se consigo mesmo sempre no “meio” do caminho, nunca no princípio (*arkhé*) ou no final (*télos*), tampouco no exílio infinitamente distante da transcendência ou da contingência fundado na vinculação às muralhas intransponíveis do sujeito, sustentando-se de todos os lados por um prolífico abismo – ou, conforme Soares, advindo sempre da “sem-razão” (*alógon*)²⁹¹ –, o mundo pode finalmente repousar sobre o seu próprio acontecimento na medida em que recompõe, na crosta difusa do seu ser, a proveniência reciprocamente originária entre a abertura e as singularidades por ela abertas e somente nelas possível, entre o possível ele mesmo e as suas consistências, as suas possibilidades – *entre* o abismo do poço e o do céu vibra e se entrecruza precisamente aquilo que se convencionou chamar de mundo, a “crosta terrestre” enquanto lugar, destino e horizonte inesgotável da existência: “Deus ao mar o perigo e o abismo deu,/Mas nele é que espelhou o céu” (PESSOA, *Mensagem*, p. 64). “Somos dois abismos” dirá respeito, portanto, à comunhão das coisas, ao mundo em sua radical e permanente singularização, à abertura do mundo para o seu próprio acontecimento, ao oposto da solidão trágica de um Fausto: “Sou o Argonauta das *sensações verdadeiras*./Trago ao Universo um novo Universo/Porque trago ao Universo ele próprio” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 73, *grifo nosso*); “sensacionismo”, por sua vez, terá de significar o abrir-se do mundo para a sua própria abertura em sua mais límpida irredutibilidade e potência, o que implica que ela não seja reduzida de antemão a nenhum artifício genitivo e totalizador – a sensação não é *de* ninguém: ela é o mundo recepcionando a si mesmo, recepcionando a anarquia do seu acontecer, ela é a abertura “eternamente nova” da outridade da heteronímia, as singularidades do mundo *sendo* as singularidades do mundo.

Embora contra essa hipótese se possa redarguir acionando os diversos casos em que o próprio Caiero negará expressamente às coisas o compartilhamento da sensação, dando assim ensejo à tese que a afirma como sendo uma característica especificamente humana – já que em nenhum momento da poesia caeiriana são sequer os animais, “anímicos” como os homens,

²⁹¹ Cf. SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 165.

reivindicados como figuras da pura recepção daquilo que chega à percepção²⁹² –, pensamos ser salutar, em primeiro lugar, dar espaço a um exercício que julgamos ser absolutamente vital para a leitura da poesia de Alberto Caieiro, a saber, o exercício de desambiguação: não apenas das palavras mas, sobretudo, do espectro de sentido trazido à tona na composição dos versos. Com a desambiguação, não obstante, não se pretenderá aplacar de uma vez por todas as contradições candentes e as ambivalências de alto conteúdo significativo da poesia de Caieiro, tampouco retificar em conceitos ordenados os seus peculiares paradoxos – todos esses aspectos constituem, a propósito, o próprio coração da heteronímia enquanto experiência da linguagem e do mundo; com a desambiguação, ao contrário, buscar-se-á precisamente nutrir a potência dessas contradições, ambivalências e paradoxos, deixando que toda a sua pluralidade intrínseca de sentidos se apresente como tal pluralidade e que não seja descartada sem mais sob o juízo simplório de uma mera falha de articulação lógico-sistemática; de fato, o “caos conceitual” da poesia de Caieiro tem ele mesmo algo de profundamente salutar a dizer, algo bem mais

²⁹² Exceto, certamente, pelos casos de três poemas, a saber, os poemas *XL*, *XLIII* e *XLVI* de *O Guardador de Rebanhos*. No primeiro, narra o poeta a passagem de uma borboleta: sua preocupação aqui, no entanto, não está em discutir a sensação da qual porventura a borboleta pudesse dispor mas está, sim, em afirmar a sua intuição “ontológica” anti-sistêmica, negando aquela “complexão” (*symplóken*) que admitiria o caráter sintético e, portanto, analisável de cada coisa, impedindo-a de descansar em sua própria singularidade para submetê-la a uma organização de nível microscópico ou macroscópico – “E pela primeira no universo eu reparo/Que as borboletas não têm cor nem movimento, [...]A cor é que tem cor nas asas da borboleta,/No movimento da borboleta o movimento é que se move” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 66). No segundo poema citado, temos a nomeação de uma ave, porém tampouco ela concerne à sensação: em outra direção, temos, sim, um outro importante poema sobre a temporalidade da Natureza em Caieiro – “Antes o voo da ave, que passa e não deixa rasto,/Que a passagem do animal, que fica lembrada no chão. [...]A recordação é uma traição à Natureza [...]Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 69). Apenas no terceiro poema, e, até onde alcançamos neste momento, em sua exclusiva aparição, está presente uma nada sutil menção ao “animal humano” como um estado autêntico da existência, no qual se estaria habilitado a sentir livremente graças à raspagem das camadas de pressupostos e normas que a civilização interpôs à sensação: “Procuro despir-me do que aprendi, [...]Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caieiro,/Mas um animal humano que a Natureza produziu./E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, *nem sequer como um homem*./Mas como quem sente a Natureza, e mais nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 72, *grifo nosso*). Sem embargo, ao evocar o “animal humano” o esforço de Caieiro parece se concentrar muito mais em uma tentativa de dissolução das determinações estanque que vinculam a abertura da sensação – por exemplo, o Alberto Caieiro enquanto o indivíduo que é de tal e tal maneira e que *a partir* deste ser experimenta o que lhe chega aos sentidos – do que na afirmação acerca de uma condição anímica com atributos determinantes; toda determinação aparece, na poética caeiriana, como uma abstração. Daí a utilização de terminações com sentido difuso, tais como o artigo indefinido “um” – “um animal humano...” – e o pronome “quem” – “como quem sente...”. Mas se não há relação escrita entre um hipotético modo de ser mais autêntico do animal e o horizonte de autenticidade intuído acerca da abertura da sensação, é o estatuto da coisa, por outro lado, que assume importância nodal na poética de Caieiro; a possibilidade de “ser todo só o meu exterior” [Cf. *XIV*, *O Guardador de Rebanhos*] consiste precisamente na recuperação desse estatuto radicalmente horizontal da existência enquanto proliferação singularizante de “cousas”, a mais simples e, conforme Caieiro, divina condição do existir. O retorno a essa simplicidade faria desabar toda aquela pretensão, comum a quase todas as ontologias, que organiza a existência em graus de complexidade e hierarquias de valor; na poética caeiriana, absolutamente tudo seria, no limite, uma simples coisa, e toda coisa o é na medida da sua singularidade, irreduzível a qualquer ser, a qualquer razão, sequer a qualquer *autós*, individualização ou determinação: que a coisa seja em sua singularidade significa simplesmente o seu próprio acontecimento enquanto tal – a coisa não cabe no esclarecimento seguro do enunciado lógico-formal. Tudo são coisas, e sensação é o nome para o seu simples, anárquico e espontâneo dar-se.

profundo, ao menos, do que seria um prosaico caso de negligência, de limitação intelectual ou do arcabouço teórico que os apressados virão altivos denunciar: sua “negligência” na lida com os conceitos é, em verdade, o riso sincero do poeta em direção aos panegiristas da seríssima filosofia, aos apologistas do reto discurso, aos proselitistas da racionalidade, convencidos de que se plenificarão, a partir dos seus raciocínios apoteóticos, com alguma inclinação para a verdade, e ri pois ele sabe que dispendem todas as suas energias em nada mais do que um fantasma, tão real e importante para o mundo quanto a brincadeira de roda da criança, o passar indefectível do pássaro ou o repouso despercebido da pedra. A ambivalência de sentidos é constitutiva da própria micropoética caeiriana: trata-se de um jogo que, ao mesmo tempo, dessacraliza o potencial caráter de certidão de autenticidade da palavra, especificamente quando ela se torna determinação ou conceito em sentido forte, e potencia o seu expediente anti-abstrato, no qual palavra e coisa aparecem exatamente como o mesmo na medida em que não se deixam subsumir pela pretensão que se volta para a sua própria segurança determinativa e decifração; trata-se, no limite, de um jogo positivo de *modos* ou, por assim dizer, de um método baseado no “se-como...”: *se como* divindade se concebe aquela rica confusão entre eternidade e finitude e a sua irreduzibilidade imanente, então a Natureza é divina, mas *se como* divindade se concebe o extrato supramundano idêntico a si mesmo que atua como fundamento de inteligibilidade de todas as coisas e as subsume à univocidade do seu ser, então a Natureza não é divina – “Só a Natureza é divina, e ela não é divina...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 52); uma rápida e superficial pincelada de olhos pelo texto caeiriano detectará muitos outros desses casos²⁹³ – por conseguinte, o “se-como...” jamais privilegia uma possibilidade de sentido em detrimento de outras: antes, assume precisamente a simultaneidade profícua da ambivalência, do paradoxo, da contradição, enfim, da não-determinação que cada “palavra-coisa” dá a ver por si mesma. Pois bem: a desambiguação para a qual gostaríamos de chamar a atenção neste momento diz respeito à sensação – por um lado, dissemos, a sensação é a própria abertura da singularização das coisas e como que se confunde com elas, com o seu dar-se enquanto singularização do mundo; por outro, todavia, o sentir que Caiero insiste

²⁹³ Neste sentido, o que diz Julia Alonso acerca do Fernando Pessoa valerá também, bem entendido, para o que ora propomos acerca de Caiero: “[...] o pensamento filosófico-poético de Pessoa implica uma quebra das formas comuns da linguagem e do falar acerca do Real, ao conjugar termos irreconciliáveis e anular a incompatibilidade dos contrários em uma noção de *Unidade não excludente*. Essa unidade representa o âmbito do divino, e o noético não pode ser reduzido ao conceito porque é, sobretudo, uma metáfora evocadora e isso é assunto do poema e esta forma de saber nos devolve à origem da filosofia que, no princípio, era um poetizar” (ALONSO, *Fernando Pessoa: un Pensamiento de la Nada*, p. 27-28, grifo nosso); [A tradução do original em espanhol é nossa]. Não por acaso, o tópico no qual esse excerto se encontra foi intitulado por Julia Alonso precisamente de “Pessoa, o parricida de Parmênides”. Na experiência heteronímica, é toda a noção do “um” (*tó én*) que está intransigentemente colocada em questão, revista-se ela da *idea* ou do *cogito* – “A Natureza é partes sem um todo” é apenas o aguilhão de um exercício que precisa ser constantemente radicalizado.

convictamente em negar às coisas, principal razão, aliás, pela qual se afastará de qualquer invectiva que busque alinhá-lo à postura “mística”, ou ao menos do entendimento que dela tem, concernirá ao seu decisivo empenho, absolutamente crítico no interior da sua poética, em *desantropologizar*, em desantropomorfizar a existência. Assim, nesta senda, diz-se, por exemplo, que a flor não sente não porque já não esteja naquele âmbito originário sem extremidades da sensação, mas porque ela não sente, isto sim, ao modo de uma tal referência de sensibilidade que tem no sujeito humano o seu aporte último e modelo, conflagrados aqui de imediato todos os problemas já discutidos que este último implica, porém, sobretudo, tendo em vista a incidência fatal da cisão que a sua existência sustenta. Portanto, se como sensação se concebe o atributo ou faculdade inerentes ao modo de ser determinado desta figura genitiva e histórico-existencialmente privilegiada que é o homem em sua dignitas, então decididamente a flor não sente nada; por outro lado, é precisamente essa noção restritiva de sensação que, julgamos, está sendo colocada em xeque na poesia de Caetano:

Li hoje quase duas páginas
Do livro dum poeta místico,
E ri como quem tem chorado muito.

Os poetas místicos são filósofos doentes,
E os filósofos são homens doidos.

Porque os poetas místicos dizem que as flores sentem
E dizem que as pedras têm alma
E que os rios têm êxtases ao luar.

Mas as flores, se sentissem, não eram flores,
Eram gente;
[...]

Falar da alma das pedras, das flores, dos rios,
É falar de si próprio e dos seus falsos pensamentos.²⁹⁴

Considerando o amplo espectro da nossa discussão – que gravita em torno dos sentidos implicados num assim chamado paroxismo da heteronímia –, o horizonte da dissolução da *dignitas* humana e da recomposição de uma experiência da autêntica outridade do mundo tem na desantropologização um elemento fundamental. Não se trata apenas de “colocar o homem em seu devido lugar” no afã de conferir a cada coisa do mundo a sua “identidade” própria e

²⁹⁴ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 53.

autossuficiente, deixando ao homem os seus predicados essenciais e a cada coisa os seus – vimos com o paradigma fáustico que, devido ao modo próprio de ser da condição humana nos contornos já delimitados, isso seria impossível. E tampouco se trata de reificar indiscriminadamente todas as singularidades existentes sobre esta terra, incluindo isto que chamamos de humano – em geral, mesmo a concepção de “coisa” que nos interpela quando pensamos em uma tal reificação já está modulada pela maneira como a coisa aparece hoje *para* o homem, isto é, como um “algo” previamente disponível e certamente condenado à capitulação pela imagem daquele, pela imagem de um sujeito: a simples circunstância de a coisa ser compreendida a partir deste “para...”, ou seja, que ela seja em geral e antes de tudo para um alguém, independentemente do estofo que receberá em um segundo momento, basta como indício da subsunção antropológica;²⁹⁵ *autós* e *auctor* estiveram destinados desde o começo a se consubstanciar. Desconstituir a hegemonia histórico-existencial, trajada de ontologia ou de pressuposto epistemológico, que tem na referencialidade incontornável do sujeito humano a sua principal função encampa talvez a tarefa mais urgente daquela anti-pedagogia essencial da poética caeiriana: desaprender esse estabelecimento do caráter genitivo do homem significa raspar uma das camadas de tinta mais antigas incorporadas à abertura da sensação; na trilha de Fernando Segolin:

[Caeiro] não hesita em proclamar a anulação do próprio sujeito, do próprio enunciador de seus textos, reduzindo-os a mais um componente do mundo natural; [...] Isto é, o enunciador dos poemas-Caeiro é despido de suas marcas anímicas, propriamente humanas, e considerado, antes de tudo, como corpo, como mais um objeto, mais um integrante da Natureza. Segundo o que afirma Octavio Paz, ao tentar “salvar a distância que o separa da realidade exterior”, o homem procura anular algo que “faz parte de sua natureza humana”. Por isso, eliminar tal distância implica a “renúncia à sua humanidade (...), ‘mudar o homem’ quer dizer renunciar a sê-lo: fundir-se para sempre na inocência animal ou libertar-se do peso da história”. É exatamente o que o texto-Caeiro propõe como solução destinada a libertar o homem do inferno subjetivante, convencional e deformante do signo: a renúncia à história e à própria natureza humana (SEGOLIN, *Fernando Pessoa: Poesia, Transgressão, Utopia*, p. 46-47).

Destarte, se admitimos, sem embargo, que vigora em Caeiro aquela postura subterrânea do “se-como...”, preciosa para a constituição da sua micropoética e caso de *methodos* heteronímico por excelência, capaz que é de assumir como seu “pressuposto” a heteronímia

²⁹⁵ É também para onde aponta lucidamente António Mora, este continuador teórico de Caeiro que, não obstante, acabou “errando” ele mesmo justamente por tentar subsumir em teoria e com o instrumental categorial da filosofia a imanente revolta não ressentida da poética caeiriana contra toda delimitação conceitual: “Dos erros que consistem em atribuir à Consciência as qualidades da Realidade, o principal e mais grave é aquele que, sobretudo desde Kant, corre na filosofia como o seu insofismável princípio basilar – o de que a Realidade existe, senão apenas, por certo que primariamente, através da Consciência. Mesmo na forma simples que é dada a esta afirmação por Condillac – de que, façamos o que fizermos, por alto que subamos ou baixo que desçamos, nunca saímos de nós-próprios e das n[ossas] sensações –, mesmo nesta forma, repito, este princípio representa um erro. O género de erro, já o disse: consiste em atribuir à Consciência (e até à consciência individual) os atributos próprios da Realidade” (MORA, *Pessoa por Conhecer*, p. 227 ss.).

vibrante do próprio mundo em seu acontecer originário, poderíamos sugerir então com certo conforto: o que está em jogo na “cosmossensação” caeiriana concerne, de fato, a uma reificação de toda singularidade possível, *se como* reificação estivermos habilitados a pensar algo totalmente diferente do que nos foi apresentado como “coisa” até agora, se pensarmos na simplicidade não-idêntica, na temporalidade ao mesmo tempo eterna e finita – finita pois eterna, eterna pois finita –, na irredutibilidade a qualquer determinação, no caráter verbal antissubjetivo e antipredicativo, na singularização permanente, na sutilíssima e sempre fugaz espontaneidade de ser, se formos capazes de pensar, em suma, a singularidade das coisas, de cada coisa, de cada instante e de novo – a “*eterna* (circular) novidade” –, como o acontecer de um mundo que apenas se dá enquanto esta renovação-finitização implacável em coisas, sempre novamente e pela primeira vez coisas. Se como reificação, e esse termo de saída não deve ser levado tão a sério, se pretender significar o estatuto absolutamente horizontal de todo acontecimento da existência como modos de se apresentar de um mundo que não conhece nenhuma distinção ou privilégio dentre esses modos e, em verdade, se confunde totalmente com eles, se se pretender com essa palavra apontar para a pura diferença que rege todas as coisas a partir do seu próprio modo originário de ser e as recoloca num patamar fundamental de absoluta igualdade no que tange, por falta de termo mais adequado no momento, ao “valor” de cada singularidade, reorganizando-as assim em uma paradoxal e significativa “mesma diferença”, então pode-se concordar que é precisamente uma tal reificação que está em questão na poética-pensante de Alberto Caeiro:

Sejamos simples e calmos,
 Como os regatos e as árvores,
 E Deus amar-nos-á fazendo de nós
 Nós como as árvores são árvores
 E como os regatos são regatos,
 E dar-nos-á verdor na sua primavera,
 E um rio aonde ir ter quando acabemos...
 E não nos dará mais nada, porque dar-nos mais seria tirar-nos mais.²⁹⁶

O mistério do mundo é justamente este, e aqui já não mais como mero recurso antitético ou figura de linguagem, porém como a única palavra que pode realmente desvelar o sentido da singularização do mundo na poética caeiriana, a saber, *como aquilo que não pode ser apreendido e não carrega em si a condição de possibilidade legítima para qualquer determinação*, pois ser coisa é: singularizar-se, indeterminar-se, reverbalizar-se; todo modo de

²⁹⁶ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 26.

ser é, indistintamente, uma coisa; ser coisa é dar-se simplesmente na abertura prolífica da sensação – “A espantosa realidade das coisas/É a minha descoberta de todos os dias./Cada coisa é o que é, [...] /Basta existir para se ser completo./[...] Cada poema meu diz isto,/E todos os meus poemas são diferentes,/Porque cada coisa que há é uma maneira de dizer isto” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91). Para a subjetividade humana, entretanto, que tem na sua soberania em relação ao mundo, naquele sentido da capitulação através da imagem, o seu modo de ser fundamental, a cura e a arrumação interpostas por Caeiro com a reificação só poderia mesmo prenunciar uma grave letalidade, um perigo imenso: “Quando vier a primavera,/Se eu já estiver morto,/As flores florirão da mesma maneira/E as árvores não serão menos verdes que na primavera passada./A realidade não precisa de mim” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 96, *grifo nosso*); assim, a reificação faz implodir o modelo de ação incutido na relação soberana (ou autoral) com as coisas, modelo que reconverte viciosamente todas as experiências a um sujeito que, por sua vez, reitera com isso a sua posição enquanto princípio necessariamente ativo, pois imperativamente subsunçor, da existência: “Eu nem sequer sou poeta: vejo./Se o que escrevo tem valor, não sou eu que o tenho:/O valor está ali, nos meus versos./Tudo isso é absolutamente independente da minha vontade” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 92, *grifo nosso*). O modo de ser da *dignitas* humana constitui-se essencialmente de impossibilidades – daí a razão da sua desgraça, daí a sua tragédia, daí a tristeza e doença que a avassalam. A reificação – no sentido particularmente sagrado que têm as “coisas” enquanto singularizações anárquicas, espontâneas, sem causa, substância ou finalidade – articula-se, portanto, como a cura não apenas para a metafísica enquanto paradigma geral do Ocidente – que, obedecendo ao mesmíssimo imperativo soberano de qualquer *subjectum*, se alastra hoje pelo universo colonizando cada fresta, caçando no firmamento, insatisfeito que deve estar com o domínio deste planeta, expectativas de novas imagens suas –, com todas as suas economias e hierarquias, mas, sobretudo, como a cura para a metafísica da subjetividade humana, ou seja, como recurso e horizonte fundamental da desantropologização. Tudo é coisa: o “valor” está sempre *ali*, no outro, no Fora, no mundo, na sensação – tudo é coisa mas não há, contudo, totalidade: há comunhão, há “comum divindade”²⁹⁷ entre todas as singularidades possíveis num tempo que é sempre o mesmo e, não obstante, já sempre se dá como “novidade”,²⁹⁸ como um eterno ser pela primeira vez; aqui, mesmo o Outro originário não se dá somente como *um (én)* Outro, mas como outros, como uma outridade absolutamente difusa em pleno e circular outrar-se; o possível do mundo não se dá como tal, como o

²⁹⁷ Cf. XXXVI, *O Guardador de Rebanhos*.

²⁹⁸ Cf. II, *O Guardador de Rebanhos*.

fundamento está para o que nele se sustenta, mas se dá apenas na medida em que se possibilita, apenas enquanto se possibilita em possibilidades: as possibilidades, as “cousas” em sua singularização, *são* esse possível, isto é, o outrar-se originário de um mundo que é heterônimo na plenitude inesgotável, finita e sempre novamente renascida do seu ser – árvore e flor e pedra e borboleta e montanha e regato...: e não “a” árvore e tampouco “a” flor, mas esta árvore que assim é como é enquanto está sob este céu e na base desta colina e remexida por este vento e alvoroçada por estes pássaros e arraigada nesta terra e cercada por este musgo; toda singularização evoca, paradoxalmente, o acontecer pleno, bastante e imanente de um tecido, de um “texto” difuso que, muito longe de abarcar o mundo em uma totalidade, antes o desvela em uma comunhão anárquica e insondável de encontros permanentes, de singularizações que são precisamente a pluralidade intrínseca desses encontros.²⁹⁹ Não se trata de dialética hegeliana: as partes não são partes de um todo que nelas se manifesta enquanto são partes, as singularidades não são momentos de uma síntese final e não há relação que as organize em um sentido único por vir; cada “parte”, cada coisa, cada singularidade é já ela mesma *um* (artigo indefinido, aceno da difusão imanente e finita) todo singular, isto é, um dos todos singulares, pois não se subsume a transcendência alguma, a nenhuma “complexão” (*symplóken*)³⁰⁰ entre

²⁹⁹ “Vi que não há Natureza,/Que Natureza não existe,/Que há montes, vales, planícies,/Que há árvores, flores, ervas,/Que há rios e pedras,/Mas que não há um todo a que isso pertença,/Que um conjunto real e verdadeiro/É uma doença das nossas ideias” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 74).

³⁰⁰ Ora, mas o vocábulo grego “*ploké*”, radical da palavra em questão, significa precisamente algo assim como tecido, ligação, entrecruzamento, nexa, amarração. Sendo assim, no que difeririam então os sentidos das palavras *symplókén* – complexão, conforme tradução proposta por José Veríssimo Teixeira da Mata (2019), ou, mais literalmente, coligação (*sym-plokén*) – e tecido – tecitura, “texto” –, tendo em vista a maneira como procuramos aplicar este último a fim de evocar o ser da singularização das coisas? Quando pensamos na “amarração” implicada na *symplókén* temos como referência a estrutura lógico-ontológica estabelecida por Aristóteles em seu proeminente escrito sobre as *Categorias*; lá, o filósofo busca destrinchar a economia essencial da proposição (*lógos apophantikós*), ou seja, a disposição, função e relação entre os elementos formais e necessários do enunciado significativo – identificará, assim, os três componentes fundamentais de toda proposição: o sujeito/substância (*hypokeímenon/ousía*), o verbo (*rêma*) e o predicado (*kathgoría*), que pode ser um predicado substancial (substância segunda) ou não-substancial (acidente). Somente da ligação entre esses componentes torna-se possível um juízo verdadeiro ou falso acerca da coisa (*prágma*) sobre a qual se está a falar, pois somente na ligação se dá a emissão de um discurso com significado, isto é, que diz *algo sobre algo*. Pois bem: isso nos interessa na medida em que as substâncias primeiras, sujeitos da proposição, extraem o seu estatuto primeiro e necessário do nível de determinação que suportam em seu próprio ser [Cf. 2b 7] e, por conseguinte, da força de subsunção ou vinculação que exercem sobre os caracteres a ela então atrelados: “Em relação às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdadeiro que significam algum isto [*ti*], pois o que é revelado é individual e numericamente um [*én*]” (ARISTÓTELES, *Categorias*, p. 123) [Cf. 3b 10]. A amarração (*symplókén*) que aqui está em jogo se dá entre elementos distintos [Cf. 1b 25] que são então conjugados em uma única totalidade de sentido na proposição, seja ela verdadeira ou falsa em relação à coisa sobre a qual fala, totalidade que tem, todavia, a sua referência necessária no sujeito ou subjacente (*hypokeímenon*) que sustenta a frase, ao qual cumpre, por sua vez, subsumir os seus elementos: “[n]ão existindo, portanto, substâncias primeiras, é impossível que haja alguma das outras coisas, pois todas as outras coisas são ditas desses sujeitos ou estão nesses mesmos sujeitos. Por conseguinte, não havendo substâncias primeiras, é impossível haver alguma das outras coisas” (ARISTÓTELES, *Categorias*, p. 117) [Cf. 2b 5]. Ora, no “tecido” da singularização tal como o compreendemos em Caieiro não se trata “*at all*” da ligação subsunçora de acidentes ou substanciais segundas necessárias a um subjacente mais determinado; trata-se, como vimos demonstrando até o presente momento, de algo absolutamente outro em relação a isso. No tecido caeiriano

sujeitos e predicados, causas e efeitos, organicidades, relações de determinidade, partes e totalidade – “Basta existir para se ser completo” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 91). Nada está contido em nada e nada sustenta coisa alguma – cada singularidade é um mundo que renovadamente se abre: “Mudo, mas não mudo muito./A cor das flores não é a mesma ao sol/Do que quando uma nuvem passa/Ou quando entra a noite/E as flores são cor da sombra” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 54). Por fim, tal meditação nos dá a ocasião de confrontar um elemento macropoético da poesia de Caetano a fim de pensá-lo nesta chave, que é, de modo geral, a chave da dissolução radical de qualquer subjetividade: repousa ele na noção de “pastor de rebanhos”, sugerida também já no título daquele que sem dúvida é o mais conhecido e importante livro de poemas de Alberto Caetano, *O “Guardador” de Rebanhos*; reiterando o que se passa com todos os temas fulcrais da macropoética caetaniana, também aqui é o recurso da desambiguação que deverá vir em auxílio para arar os caminhos da interpretação entre macro e micropoética dos versos. Admitindo de saída a coincidência poético-semântica entre os vocábulos “pastor” e “guardador”, esta noção será replicada no conjunto da poesia caetaniana apenas em mais quatro outras ocorrências, as três primeiras com incidência no primeiro terço de *O Guardador de Rebanhos* e a última mais ou menos na metade dos *Poemas Inconjuntos*.³⁰¹ No poema *I* de *O Guardador de Rebanhos*, Caetano inaugura com

há, sim, contrariando o supremo princípio ético-lógico-ontológico da não-contradição imbutido na física, na metafísica e na lógica aristotélicas, uma só singularização que é, como ela mesma, ou seja, no singular, extraordinário e não-cifrável modo como acontece, toda a plural e difusa singularidade de um mundo radicalmente imanente que se abre, neste instante, deste modo – a coisa acontece na poética caetaniana como indistinção originária entre “substância, verbo e predicado”, pois não há primordialmente a “substância-pedra” à qual vieram se aglomerar, via verbo, os seus predicados (lisa ou áspera, clara ou escura, monocromática ou colorida), porém esta pedra que somente é porque já é de tal ou qual modo, como “tudo” o que acontece nela e que, indistintamente, é ela: “[...] na verdade a gente devia dar a cada pedra um nome diferente e próprio, como se faz aos homens; isso não se faz porque seria impossível arranjar tanta palavra, mas não porque fôsse erro...” (CAEIRO, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 358), e isso, dirá Caetano em outro poema, “[...] porque ser uma coisa é não significar nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 135). O tecido caetaniano “é”: *esta* árvore, não no sentido da determinação mas da singularização, não “um”, nem “sujeito”, nem “ideia-árvore”, mas que é como é e assim como é porque assim também é o vento e o céu e a nuvem e a sombra e a terra molhada e o musgo e a pedra e o pássaro – na coisa abre-se um mundo, que não é “um” (*én*) e, por isso, nada se lhe predica. É a pluralidade imanente deste mundo (coisa) que vem abri-lo como o um indefinido e indeterminável que ele “é” sem ser nada propriamente no sentido lógico-ontológico da relação entre o subjacente e a predicação. Ademais, será de alguma valia reparar para a sugestão de que tudo o que foi dito acima acerca da estrutura proposicional atua, sobretudo, no paradigma da subjetividade fáustica e, na mesma senda, na heteronímia em sua calibragem subjetiva como uma certa “subjetividade vazia” ou como um “sujeito-multiplicidade”: “Parece, sobretudo, que é próprio da substância, sendo a mesma e uma numericamente, ser receptiva de contrários” (ARISTÓTELES, *Categorias*, p. 125) [Cf. 4a 10], pensando tal frase, como julgamos ser evidente a esta altura, na chave da determinação da *posição* (o “ponto”, *stigmé*) da substância/sujeito *enquanto tal*, e não já a partir de um seu possível caráter específico.

³⁰¹ Excetuamos aqui aquele pequeno conjunto intitulado *O Pastor Amoroso*, que, em função do recorte temático previamente adotado para a elaboração deste trabalho e da insuficiente densidade poético-pensante nele presente – segundo nosso juízo mas também em conformidade ao de Ricardo Reis: “[...] O mesmo breve episódio, improfícuo e absurdo, que deu origem aos (oito) poemas de *O Pastor Amoroso*, não foi um incidente, senão, por assim dizer, um esquecimento” (REIS, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 11) –, não estará por ora no nosso horizonte de análise.

os versos: “Eu nunca guardei rebanhos,/Mas é como se os guardasse./Minha alma é como um pastor,/Conhece o vento e o sol/E anda pela mão das Estações/A seguir e a olhar” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 16); mais à frente, no poema IX: “Sou um guardador de rebanhos./O rebanho é os meus pensamentos/E os meus pensamentos são todos sensações” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 34); no poema X: “Olá, guardador de rebanhos,/Aí à beira da estrada,/Que te diz o vento que passa?” [...]” – ao que responde Caetano, diante da afirmação de seu interlocutor de que o vento falaria de memórias, saudades etc. – “Nunca ouviste passar o vento,/O vento só fala do vento./O que lhe ouviste foi mentira,/E a mentira está em ti” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 35); e, por último, nos *Poemas Inconjuntos*, porém, aqui, apenas como a insinuação de uma salutar “familiaridade”:

Pastor do monte, tão longe de mim com as tuas ovelhas –
 Que felicidade é essa que pareces ter – a tua ou a minha?
 A paz que sinto quando te vejo, pertence-me, ou pertence-te?
 Não, nem a ti nem a mim, pastor.
 Pertence só à felicidade e à paz.
 Nem tu a tens, porque não sabes que a tens.
 Nem eu a tenho, porque sei que a tenho.
 Ela é ela só, e cai sobre nós como o sol [...].³⁰²

A hipótese que nos abrigou até o presente momento é a de que a poética caeteriana estaria localizada em um limiar ou, por assim dizer, bem no entreato de uma flexão para a tomada de impulso de um salto decisivo – *crítico*, em sentido grego –, *desde* a hegemonia intrinsecamente colonizadora da metafísica entendida como a vigência de algum termo de subsunção e, mais especificamente, tendo em vista a “imanência histórica” da experiência poética caeteriana, da metafísica da subjetividade humana – considerada em sua resolução moderna, porém não perdendo de vista a sua essencial relação com a metafísica desde os gregos, embora ainda não “resolvida”, pautada na relação entre Homem e Ser – *em direção* a e *a partir* de uma abertura (sensação) de mundo totalmente outra, e *outra* realmente no fundo de seu ser, *como* o seu próprio “ser”. Procuramos demonstrar que isso implica a demolição integral, ou ao menos a disposição para tanto, de todos os pressupostos, normas e conveniências até então vigentes, dentre as quais a ideia de que “há homem” e de que esses homens “somos nós” ocupará uma posição de destaque dada a força com a qual tal ideia se instalou enquanto evidência na experiência do mundo. Fincado no limiar, Caetano sente das duas maneiras: como homem e já também na possibilidade antevista da ausência total de algo assim como o homem – novamente,

³⁰² CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 136.

entendida tal figura em sua posição privilegiada, autoconsciente e soberana necessariamente, em sua *dignitas*. Ora, por conseguinte, também o exercício de desambiguação dos sentidos do termo “pastor”, “guardador”, deverá ser compreendido a partir desse limiar. Destarte, se como pastor compreendermos aquela convincente posição de radical humildade em relação ao mundo, à maneira como ele se oferece e às coisas que ele oferece como sendo suas, se compreendermos a partir dele a óbvia sugestão que o funda na especial disposição para o cuidado em relação ao mundo e à sua manifestação em coisas, isto é, o “rebanho” ao qual cumprirá ao pastor dar a direção em vistas da sua perseverança, então um tal sentido deverá ser disposto como constituindo ainda um resquício, um “rasto”, uma modulação derradeira da posição privilegiada e especialmente distinta do homem, ainda que mobilizada por uma sincera tentativa de estabelecer uma relação mais livre com as coisas, deixando-as a elas mesmas, em liberdade, postado o pastor como o seu “guardião”; há, entretanto, algo de sutilmente soberbo na ideia de sermos apenas nós, os homens, os pastores da terra: no limite, é como pensar a condição de um rei humilde – humilde, cuidadoso, aberto: mas rei. Não obstante, é precisamente através desta tentativa de atirar-se na livre abertura do mundo a partir do cuidado pastoril, que busca de todas as maneiras deixar que as coisas elas mesmas sejam em liberdade, espontaneamente e em sua singularidade, bem como, e sobretudo, através do seu fracasso inevitável que é dado o passo decisivo em direção à autêntica abertura do mundo, livre das evidências subsunçoras – pois só mediante o fracasso dessa tentativa torna-se possível detectar o pressuposto microscópico e, a um só tempo, tão generalizante que é o homem enquanto figura que engasga a plena abertura de mundo, subsunçor que ele mesmo necessariamente é na medida em que *sentimos* (nos abrimos), na primeira pessoa, a partir disto que somos (*autós*). Caeiro *precisa* deste modo derradeiro de ser do homem, o último passo antes do abismo e já aberto para ele enquanto seu horizonte, se pretender desprender-se dele, não arbitrariamente, mas por haver tal figura se tornado insustentável mediante a intuição fundamental acerca da “eterna novidade do mundo”. Assim, o cuidado pastoril não estará irrevogavelmente vinculado ao “pastor” e tampouco encontrará nele o esgotamento do seu sentido; daí a reversão profunda e notoriamente ambivalente que apela a Caeiro de maneira quase indistinta a partir de tal palavra: como é possível notar nos poemas *I*, *IX* e *X*, acima citados, todo o acento dos versos, que inicia em “*Minha alma é como um pastor...*”, “*Sou um guardador de rebanhos...*”, acaba sendo deslocado como que naturalmente para a origem absolutamente “exterior”, outra, da sensação, de maneira que são as próprias “Estações” que vêm guiar, mostrar o sentido, “levar pelas mãos”, e o próprio pensamento, o “rebanho”, a se revelar como sensação, como acontecimento do “Fora”, como coisas, enquanto que ao pastor, estabelecido como o “si mesmo” ao qual acabam reduzidas

genitivamente as sensações, resta “a mentira que está em *si*” – não à toa, quase na sequência desses poemas vem aquele sobre os “pastores *de Virgílio*”, sobre o qual já comentamos. O poema sobre o “*Pastor do monte...*”, dos *Poemas Inconjuntos*, vem selar esta plenitude da abertura outra da sensação: nada está em ti ou em mim, nada pertence a ti ou a mim, nada chega a ti ou a mim, porque *nós*, no limite, não somos, porque não há separação entre o que ouve e o que é ouvido, entre o que vê e o que é visto, porque, se houvesse, de fato nada em nós estaria, nada a nós pertenceria, nada a nós chegaria – há apenas o “miolo”, o “entre” da sensação, pois o que há é “a felicidade e a paz”, e não o feliz e o felicitante, o pacífico e o pacificante. Por isso, a leitura de Paulo Borges é apenas uma meia verdade: “[...] há no heterónimo pessoano um mundo realmente distinto do sujeito e nesse sentido uma dualidade sujeito-objecto evidenciada pela sensação imediata e não pensada, embora ela supostamente ofereça o mundo livre de distorções subjectivas” (BORGES, *Do Vazio ao Cais Absoluto*, p. 63); meia verdade porque o autor ignora a potente ambivalência que vigora na poética de Caeiro, que *testa* a todo momento os tecidos das suas intuições e os reorienta em ritmo proporcional de acordo com os obstáculos que eles apresentam à sua própria radicalização: no caso específico deste excerto de P. Borges, é o “pastor subjetivo” que está claramente colocado em questão, e ele de fato é, já o dissemos, uma figura legítima da poética caeiriana, porém o autor falha em contrastá-lo com os outros horizontes, figuras e problemas da macro e da micropoética de Caeiro, encaixotando-o num esquema francamente negado pelos caminhos que o poeta nos abre. Em suma, tudo dependerá de sermos capazes de “desambiguar” a própria condição histórico-existencial do homem e desaprender a sua evidência aparentemente inescapável; pois, bem entendido, jamais haverá mundo enquanto houver homem.

SEGUNDA PARTE – CAMINHOS DE LINGUAGEM

*Carrego meus primórdios num andor.
Minha voz tem um vício de fontes.
Eu queria avançar para o começo.
Chegar ao criancimento das palavras.
Lá onde elas ainda urinam na perna.
Antes mesmo que sejam modeladas pelas mãos.
Quando a criança garatuja o verbo para falar o que não tem.
Pegar no estame do som.
Ser a voz de um lagarto escurecido.
Abrir um descortínio para o arcano.
Manoel de Barros, “Livro Sobre Nada”*

*[...] mesmo o infinito da linguagem se multiplica ao infinito, repetindo-se sem fim nas
figuras desdobradas do Mesmo.
Michel Foucault, “A Linguagem ao Infinito”*

Capítulo 1 – Heidegger e a Linguagem.

1.1. Intencionalidade e verdade.

“A dificuldade está na linguagem”. Essa telegráfica sentença, escrita por Heidegger nos parágrafos conclusivos de um dos seus textos mais decisivos dos anos 1950³⁰³, comporta um raro poder sintético: ao mesmo tempo em que aparece como uma constatação acerca do problema incontornável que cerca a possibilidade de se elaborar o tema nevrálgico que ocupa os seus caminhos de pensamento – a saber, a pergunta pelo ser –, o qual anuncia não somente uma urgência do *seu* pensamento mas, sobretudo, uma urgência da *nossa* época, a sentença também sugere uma curiosa autoavaliação, como se Heidegger admitisse, com alguma segurança e elucidação, que a linguagem sempre fora aquela questão mais fundamental das suas reflexões, da juventude, especialmente se considerarmos os relevos da sua *Habilitationsschrift* sobre *A Doutrina das Categorias e da Significação em Duns Escoto* (1916) e na importância da indicação formal (*die formale Anzeige*) na sua concepção própria de fenomenologia na *Fenomenologia da Vida Religiosa* (1920-1921), às tardias, com a centralidade inegável que o tema da linguagem viria a adquirir no pensamento da *Kehre* – ou viravolta. A partir de *Ser e Tempo* (1927), porém, é certamente o elemento de uma crítica ao desgaste, ao esgotamento técnico-informacional e ao desenraizamento da linguagem que compreenderá o ponto de partida das reflexões de Heidegger, de seu diagnóstico e do horizonte meditativo, poético e histórico de uma experiência mais originária da linguagem, até chegar à preparação da pergunta pela sua essência. Se em *Ser e Tempo*, como veremos com mais cautela, o “decaimento” da linguagem na dimensão pública da mediania pertence de modo formalmente positivo à constituição existenciária do ser-o-aí, no material produzido a partir de meados da década de 1930 a crítica ao mencionado desgaste é deslocada para o pensamento histórico-destinal do desvelamento do ser, de maneira que tanto ela quanto aquela possibilidade de uma experiência originária se dão no seio de um diálogo essencial com a tradição do pensamento ocidental, o que significa, em suma, colocar-se em “marcha à ré” na história da Metafísica, isto é, a história do esquecimento do ser. Que o (quase)esgotamento da linguagem caminhe passo a passo com o esquecimento do ser já indica, com alguma clareza, a radicalíssima pertença entre ser e linguagem, cada vez mais assinalada em sua *dignitas* na via de pensamento para a qual Heidegger nos convida a participar. Assim:

A decomposição da linguagem [*Sprachverfall*], atualmente tão falada e isto bastante tarde, não é, contudo, a razão, mas já uma consequência do fato de que a linguagem,

³⁰³ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 202.

sob o domínio da metafísica moderna da subjetividade, se extravia, quase invencivelmente, de seu elemento. A linguagem recusa-nos ainda sua essência [*Wesen*]: isto é, que ela é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao contrário, a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente (HEIDEGGER, *Sobre o "Humanismo"*, p. 152).

Mas como se dá, tendo em vista a linguagem, esse deslocamento da analítica-existenciária para o diálogo questionador com a história do ser? Compreender esse primeiro movimento e o reposicionamento de seus termos nos auxiliará a meditar sobre o enigmático e ainda não decidido lugar da linguagem no pensamento de Heidegger, sobre como ela chegou à palavra do pensador como “existenciário transcendental” e adveio revigoradamente como “clareira do ser”.

Não obstante os cruciais deslocamentos, o horizonte de questionamento de Heidegger persevera sem dúvida como *o mesmo* entre a analítica-existenciária e a *Kehre*. Esse horizonte é, como jaz estabelecido na *Introdução de Ser e Tempo*, a necessidade de uma repetição interrogativa da pergunta pelo ser (§1), abandonada ao esquecimento na obviedade genérica ou na inospitalidade do positivismo lógico-científico e de seus legatários, e a tarefa “co-originária” consistente na destruição (*Destruktion*) da história da ontologia (§6) – ou seja, a história da Metafísica. A dupla tarefa, contudo, é atravessada impreterivelmente pela retomada da questão pelo modo de ser essencial *daquele* que faz a pergunta pelo sentido do ser em geral, aquele ente assinalado a quem Heidegger chama de *Dasein*, o ser-o-aí. Em sua constituição ontologicamente mundana (*In-der-Welt-sein*), o *Dasein* recebe o seu modo de ser fundamental da assim chamada “constituição existenciária (*existenziale*) do aí (*Da*)”, reunindo co-originariamente quatro existenciários transcendentais: o encontrar-se (*Befindlichkeit*), o entender (*Verstehen*), o discurso (*Rede*) e o decair (*Verfallen*). O que nos interessa aqui é compreender minimamente o lugar do existenciário discursivo no interior da analítica, pois é nele que está inserida uma discussão mais sólida sobre a linguagem (*Sprache*) no contexto de *Ser e Tempo*. No §34, intitulado “Ser-o-aí e discurso. A linguagem”,³⁰⁴ Heidegger nos diz:

Na medida em que o encontrar-se [*Befindlichkeit*] tem igual originariedade que o entender [*Verstehen*], ele se mantém em um certo entendimento. Corresponde-lhe do mesmo modo uma certa interpretabilidade [*Auslegbarkeit*]. Com a enunciação ficou visível um derivado extremo da interpretação. [...] O fato de que a linguagem seja tematizada *somente agora* deve servir de indicação de que esse fenômeno tem suas raízes na constituição existenciária da abertura do *Dasein*. *O fundamento ontológico-existenciário da linguagem [Sprache] é o discurso [Rede]* (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 453).

Portanto, a originariedade de algo assim como a “linguagem” está vinculada a uma concepção transcendental da abertura (o *Da* do *Da-sein*) na qual o *Dasein* já sempre encontra o seu ser, originariedade que aparece sob a denominação de “discurso”; porém, qual é então a

³⁰⁴ “*Da-sein und Rede. Die Sprache*”.

diferença entre discurso e linguagem, *Rede* e *Sprache*? Como fundamento ontológico-existenciário, o discurso é, neste momento, mais originário do que a linguagem. De fato, o “discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 455). A fim de entendermos essa passagem, é pertinente retroceder alguns parágrafos em direção à análise do entender (*Verstehen*): o Dasein, sendo a sua própria abertura, tem no mundo esse seu “aí”; o mundo, porém, já sempre se abre em uma determinada compreensão prévia, pré-reflexiva e pré-enunciativa, que funciona como uma referência iluminadora pré-lógica através da qual os entes intramundanos vêm ao encontro do Dasein em sua manifestação e se organiza em um determinado regime de significatividade – Heidegger nomeia essa compreensão prévia na qual o mundo se abre de o “em-vista-de-quê” (*Worumwillen*).³⁰⁵ A abertura de mundo, já em um determinado “em-vista-de-quê”, é ela mesma o entender como existenciário do “aí”, como possibilidade mais própria do poder-ser essencial do Dasein; interpretação (*Auslegung*), por seu turno, agremia o desenvolvimento circular do que se abre como prévio no entender, de modo que o sentido (*Sinn*) do ente que vem ao encontro em um todo significativo é já encontrado no entender e desenvolvido pela interpretação como uma “dobra” que coloca o ente diante daquilo que ele é enquanto se manifesta no prévio, isto é, o seu “como” (*das “Als”*), ao passo que a enunciação (*Aussage*) está disposta como uma derivação da interpretação fundada no entender, perfazendo seu sentido na tripla significação do mostrar, do predicar e do comunicar – no limite, ambas, interpretação e enunciação, colocam o ente a descoberto em seu “como”, esta, entretanto, na forma de um “como”-apofântico (*apophantischen “Als”*), tributário daquilo que vem à luz na interpretação, e aquela na forma de um “como”-hermenêutico (*hermeneutische “Als”*), o qual compreende, no sentido do reunir, o todo de sentido do ente.³⁰⁶ Sendo assim:

Ser e Tempo defenderá a tese do caráter não originário ou derivado tanto do enunciado quanto do tipo de apresentação que nele se gera. Qualquer asserção enunciativa pressupõe necessariamente o ser já manifesto daquele sobre o qual se enuncia algo, patência que seria o resultado de uma articulação prévia ao “como apofântico” mas em geral inexpressa e, segundo Heidegger, velada por essa mesma estrutura proposicional (MATÍAS, *Hablar en Silencio, Decir lo Indecible*, p. 118).³⁰⁷

Tornada possível em si mesma na articulação existenciária do entender pelo discurso, a originariedade da abertura em relação a qualquer espécie de enunciado lógico e até mesmo à gramática será talvez a mais elementar pedra de toque dentre as questões tematizadas após 1930, especificamente sob a chancela do problema da verdade entendida como desvelamento –

³⁰⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 257; 407.

³⁰⁶ Para um melhor aprofundamento dessas questões, sugere-se a consulta do §32 e do §33 de *Ser e Tempo*. Ademais, é valiosa a contribuição de Paloma Martínez Matías em seu *Hablar en Silencio, Decir lo Indecible* (2008) sobre a questão da fala em *Ser e Tempo* e suas possíveis transações para o âmbito da *Kehre*.

³⁰⁷ A tradução do original em espanhol é nossa.

do grego, *alétheia*; o tema é ensaiado no longo §44 de *Ser e Tempo*: lá, esse “já ser manifesto” da abertura consiste precisamente no assim chamado fenômeno originário da verdade, no qual o “ser-verdadeiro do *lógos* como *apóphansis* é o *aletheyein* no modo do *apopháinesthai*: um deixar-ver o ente em sua não-ocultação (ser-descoberto), tirando-o da ocultação. A *alétheia* [...] significa ‘as coisas elas mesmas’, o que se mostra, o ente no como de seu ser-descoberto” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 607).³⁰⁸ Tanto o radical *-phansis* quanto o *-pháinesthai* estão atrelados ao verbo *pháino*, que significa o trazer ao seu brilhar, trazer ao aparecimento, conduzir à luz ou, simplesmente, o mostrar-se, o aparecer; do verbo *pháino* tem-se o substantivo *phainómenon*, o fenômeno (no alemão, *Phänomen*), ou, como Heidegger o denomina, “*o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 103),³⁰⁹ ou seja, o ente no modo “como” se apresenta, no “como” do seu desvelar-se.³¹⁰ O que se desvela previamente em seu “como” consiste precisamente, pois, na articulação originária entre o entender interpretante e o discurso, visto que a partir da modalidade prévia aberta no entender o ente já se manifesta em um todo-de-significação (*Bedeutungsganze*): no limite, é o mundo mesmo que se abre nesta articulação. Em suma:

O fato de que a articulação hermenêutica vertebrada de maneira constitutiva todo compreender [*Verstehen*] sugere sua identificação com a atribuída fala [*Rede*], definida, segundo se disse, como a articulação significativa da compreensibilidade do *aí*. O conceito de fala [*Rede*] viria então a apontar para a estrutura referencial ou significativa presente em toda relação do ser-*aí* com as coisas que o rodeiam, seja quando esta ocorre efetivamente ligada à emissão de palavras como em sua ausência (MATÍAS, *Hablar en Silencio, Decir lo Indecible*, p. 120).

Que temos até aqui? A abertura na qual o *Dasein* está lançado já sempre se desvela a partir do entrelaçamento originário entre um entender prévio e um todo-de-significação desdobrado pela interpretação a partir do discurso: o manifesto, o fenômeno, é ele mesmo, portanto, a abertura desses existenciários em seu “como” de sentido, o modo essencial de acordo com o qual aparecem. Discurso, desta forma, pertence à experiência originária mesma da abertura, do “*aí*”. Mas e a linguagem?

A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso*. O todo-de-significação da entendibilidade *accede à palavra* [*Wort*]. Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações. A linguagem é o ser-expresso do discurso. Essa totalidade-de-palavra, como aquilo em que o discurso tem um próprio ser “de-mundo”, como ente do-interior-do-mundo, pode assim ser encontrada como um utilizável. A linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras subsistentes (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 455).

Palavra é, aqui, a expressão verbal direta do sentido que se abre na articulação entre entender e discurso, atrelada essencialmente ao “como” do desvelamento, e não uma mera

³⁰⁸ Tradução ligeiramente modificada.

³⁰⁹ “[...] *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*”.

³¹⁰ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 105.

reserva dicionaresca à qual se vem posteriormente conferir significados a partir de uma semântica prontamente constituída. Linguagem (*Sprache*), por conseguinte, consiste na totalidade-de-palavras através da qual o discurso ganha sua “palpabilidade” enunciativa, o seu ser-no-interior-do-mundo como ente à mão (*Zuhandene*) disponível à integração num todo derivado de sentido, isto é, a frase; sendo assim, a linguagem é a totalidade do ser-expresso (*Hinausgesprochenheit*) do discurso, o conjunto significacional atrelado à articulação prévia entre entender e discurso na qual se abre o mundo em seu sentido. Sendo aquele ente cuja essência e modo de ser mais próprio residem no aí, a abertura à qual pertence a possibilidade originária do entender e do discurso e a linguagem como sua expressividade máxima, o “*Dasein*” – diz Heidegger – “tem linguagem”, de maneira que o “homem se mostra como o ente que discursa [*redet*]” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 465).³¹¹ O *Dasein* é este ente que encontra o seu ser mais próprio no existir na e para a abertura em relação à qual ele mesmo é o local onde ela a cada vez se abre, constituindo-se originariamente, como vimos, pelos existenciários transcendentais; a abertura, pois, é a abertura *do* *Dasein*, a abertura que ele mesmo é enquanto ser-o-aí. Se a linguagem pertence ao discurso enquanto a sua expressividade, enquanto a sua possibilidade de tornar-se ente do interior do mundo – ou seja, não mais apenas a condição de possibilidade e o possível imediatamente desvelado mas, agora, a possibilidade realizada como ente à mão –, e se o discurso ele mesmo pertence ao modo de ser do *Dasein*, enquanto existenciário da abertura que o ser-o-aí é, então a linguagem pertence, com efeito, ao homem enquanto *Dasein*. Mas, afinal, pergunta Heidegger, a “linguagem é um instrumento utilizável do-interior-do-mundo ou ela tem o modo-de-ser do *Dasein* ou nenhum dos dois? [...] Que significa ontologicamente que uma língua possa crescer e se decompor?” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 469), é a linguagem tão “originária” quanto o discurso do qual ela é expressão ou já indica um distanciamento decaído daquele sentido prévio que se desvela enquanto abertura de mundo no discurso? Ou não vibraria, antes, a assim aludida “essência da linguagem”³¹² em ambas as possibilidades, “crescimento e decomposição”? Com a indicação dessas perguntas e com o juízo sobre a insuficiência tanto de uma ciência da linguagem quanto de uma filosofia da linguagem para dar-lhes uma resposta ou uma direção adequada, permanece sem resolução, ao menos no contexto de *Ser e Tempo*, a questão acerca da essência da linguagem como tal. Contudo, é precisamente a ambivalência evocada nesses questionamentos que medeia o passo para a discussão sobre aquele que é, por assim dizer, o existenciário cotidiano do *Dasein*, lá onde ele “de pronto e no mais das vezes” (*zunächst und zumeist*) se encontra, a saber, o decair

³¹¹ Tradução ligeiramente modificada.

³¹² Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 459.

(*Verfallen*). O decair é caracterizado e se desenvolve sob o registro da publicidade e da mediania do *Dasein*, um modo de abertura já sempre em vigor que concentra como sua possibilidade o obscurecimento do *Dasein* enquanto o poder-ser que ele é, fechando para si mesmo, em favor de um todo referencial público e tomado por evidente, o ser-possível da abertura – sugerirá Günter Figal que tudo acontece como se, na relação imanente entre possibilidade originária e realidade derivada, a realidade se estancasse, amotinasse e abstraisse da sua própria proveniência enquanto ser possível para tornar-se, neste movimento, o desde sempre “real”, seguro e evidente, para então em algum momento degradar-se na indiferença do óbvio e do pressuposto impensado (FIGAL, 2005).³¹³ Esta indistinção autômata é, a propósito, a marca da existência cotidiana, a qual Heidegger chamará pelo pronome indefinido “a-gente” (*das Man*). Para efeitos imediatos, entretanto, o que nos interessa aqui é compreender como se dá o regime cotidiano da abertura do *Dasein* em relação a algo assim com a linguagem, ou, em maior concordância com o vocabulário de *Ser e Tempo*, em relação ao existenciário discursivo.

Ao dissecar a constituição do decair, Heidegger elenca o triplo elemento a ela pertencente: a curiosidade (*Neugier*), a ambiguidade (*Zweideutigkeit*) e, colocado em primeiro lugar na distribuição textual, no §35, o falatório (*Gerede*), o qual corresponde diretamente ao decaimento do discurso: “Conforme a entendibilidade mediana que já reside no expressar-se da linguagem expressa, o discurso comunicado pode ser entendido amplamente sem que o ouvinte tenha de se pôr em um ser originariamente entendedor daquilo sobre-que o discurso discorre” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 473); concebe-se tão somente, nesta situação, aquilo que já foi aberto pelo discurso sem, contudo, recorrer à abertura mesma na qual isso que foi aberto se torna possível, separando-se assim da articulação originária entre o entender e o discurso enquanto instâncias possibilitantes e acomodando-se na ordem do “*take for granted*” mediano e inquestionado – o recurso às conjugações no pretérito (“foi aberto...”) para se referir ao falatório não são casuais, pois a palavra alemã *Gerede* traz a partícula *-ge*, que, além de estar presente nas conjugações verbais pretéritas na língua alemã, também delimita, num mesmo sentido, aquilo que se encontra acabado, aquilo que se perfez em si mesmo e que, por conseguinte, pode ser comunicado, transmitido, informado, difundido e repetido, abandonado assim à aridez de um “já haver sido dado de uma por todas”.³¹⁴ Destarte, “porque o discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se

³¹³ Na contramão, “Conceder para si que o comportamento determinado era antes uma possibilidade significa reconduzir a realidade à possibilidade e se manter, com isso, livre para a incontornabilidade de novas respostas ao ser iminente em sua indeterminação” (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 242).

³¹⁴ Cf. FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 159.

comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão e repetição do discorrido* (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 475). O vínculo essencial com aquela abertura do ente é soterrado pelo próprio sentido aberto enquanto o todo-de-significação do ente, como se as águas se revoltassem contra a sua nascente; quanto mais soterrado pelo entulho oco e mais ensurdecido pelo ruído do acúmulo indiscriminado de palavras repetidas sem aporte nenhum em sua originariedade, o “discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário. A coisa é assim porque a-gente o diz” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 475). Essa amplitude, ou o seu “grau de generalidade” – ou, ainda, de publicidade –, é *proporcionalmente* acompanhada pelo desenvolvimento do seu caráter autoritário (*autoritativen Charakter*): quanto mais distante do elemento possibilitante da abertura e, por consequência, quanto mais reproduzido como o simplesmente dado, pronto e acabado, mais autoritário é o falatório, mais ele modula de maneira imperiosa a relação com as coisas e com a abertura de mundo, e isso precisamente por restar impensada a sua proveniência à abertura, por restar impensado *como* o todo-suposto que ele é, de modo que o “ouvir e o entender estão antecipadamente [*vor-gängig*] vinculados ao discorrido a respeito como tal” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 473); no limite, o entender e o discurso são capturados e enformados já no nascedouro por aqui mesmo que, em sua articulação, eles tornam possível a partir de seu caráter transcendental de abertura.³¹⁵ “Nessa repetição e difusão por meio da qual a inicial falta-de-solo aumenta até atingir a total falta-de-solo, o falatório é constituído” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 475): “solo” designa, aqui, o lugar de onde brota – isto é, de onde *pode* brotar – o discorrido no discurso, a saber, o *Dasein* mesmo enquanto lugar da abertura ao qual pertencem os existenciários, ao qual pertence o poder-ser mais originário; o solo do discorrido circunscreve-se, então, no caráter prévio do entender – o “em-vista-de-quê” – articulado e desenvolvido no todo-de-significação do discurso – o “como”-hermenêutico –, porém somente na medida em que é experimentado desde a intimidade originária entre os existenciários, enquanto constituição ontológica da abertura, e o *que* é aberto neles e a partir

³¹⁵ No âmbito do deslocamento da pergunta pelo ser para o interior do questionamento pela história da verdade do ser, o tópico sobre essa “autoridade” assenhorada da linguagem a partir da linguagem ela mesma aparece como um dos problemas radicais que perduram como “centros de gravidade” de meditação no movimento da *Kehre*. Em *O Princípio do Fundamento (Der Satz vom Grund)*, de 1957, Heidegger nos diz, sem dúvida ainda embasado na crítica essencial contida então décadas atrás no problema do falatório, que o domínio do princípio do fundamento, como um desvelamento histórico do ser hegemônico e basilar na metafísica, consubstancia seu poder (*Gewalt*) no desenvolvimento do seu caráter universal: na medida em que se torna cada vez mais evidente – e isso significa: impensado –, o princípio do fundamento aparece como uma reivindicação (*Anspruch*) que ganha o seu domínio da sutileza com que impera na linguagem, do grau de pressuposição atemática com que condiciona, de saída, a relação-a-mundo. Sem embargo, no lugar da terminologia latina – “*autoritativen Charakter*” – temos como fulcro a *Herrschaft*, ou seja, o domínio ou o assenhoramento da linguagem por um desvelamento histórico proveniente de sua própria “essenciação” (*Wesung*) enquanto tal. Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 172.

deles, isto é, o elemento ôntico pertencente e imanente ao ontológico. O que está em jogo aqui é a experiência da abertura *como* abertura para o que se abre, a experiência do discorrido *como* discorrido, a experiência do discurso *como* articulação do todo-de-significação, em suma, a experiência do que é dito no discurso *como uma* possibilidade discursiva que não esgota em seu caráter ôntico o seu próprio ser possível, que não enrijece a possibilidade originária em *uma* “realidade” desvelada – o falatório, portanto, dirá Heidegger, “não tem o modo-de-ser do *consciente dar algo como algo*”, de monta que o “sem solo ser-dito e ser-transmitido acaba fazendo que o abrir se converta em um fechar” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 477); por conseguinte, o que está *mais radicalmente* em jogo é a diferença imanente ao mútuo pertencimento entre o ôntico e o ontológico, entre a abertura e aquilo que é aberto, entre a possibilidade e aquilo que nela se realiza, entre o ser e o ente, ou, conforme a terminologia heideggeriana, a diferença ontológica (*ontologische Differenz*). Ao existir no modo da indiferença à diferença originária implicada no “como”, o falatório se distancia da abertura enquanto tal e resta fechado em si mesmo enquanto o dito inerte do discorrido, órfão do solo no qual pôde se erguer e abandonado à clausura sempre pretérita da sua *Bodenlosigkeit*: “Dessa maneira, *não retornando* ao fundamento [*Boden*] daquilo sobre o que discorre, o falatório é sempre um fechamento a partir de si mesmo e conforme o próprio abandono” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 477). De fato, é precisamente nesse retorno (*Rückgang*) que se logra conquistar originariamente a relação com o solo do discorrido, e isto porque, “de pronto e no mais das vezes”, quer dizer, o “solo” de partida do Dasein é o próprio decaimento; a cotidianidade não é, portanto, apenas um modo de ser dentre outros da existência no mundo, porém o modo de ser no qual o Dasein já sempre se encontra quando se pergunta pelo “fundamento” das coisas tais como elas “se dão”, quando faz a pergunta pelo seu si-mesmo e pela abertura, quando faz a pergunta pela “condição de possibilidade” do próprio falar.³¹⁶ É por essa razão que nos referimos anteriormente à mediania implicada no decair como um “existenciário cotidiano”, pois também ela, dirá Heidegger, é um “fenômeno positivo” do ser-no-mundo³¹⁷, isto é, nada que se deva condenar como um estado de miséria decadente ou como um mal que pudesse ser

³¹⁶ Na esteira daqueles aludidos “centros de gravidade” temáticos, que, além de sobreviverem à *Kehre*, tornam-se-lhe alvos de meditação de primeira ordem, está também a tarefa do retorno (*Rückgang*) ou, como é elucidado em *Identidade e Diferença*, do “passo atrás” (*Schritt zurück*) desde aquilo que “é” – a metafísica enquanto técnica moderna – até a sua possibilitação enquanto história da verdade do ser; neste âmbito, a destruição (*Destruktion*) da história da metafísica se mostra mais claramente como des-construção (*Ab-bau*), cuja tarefa consiste em pensar a essência epocal de cada época histórica em direção à sua própria verdade, o acontecer do seu desvelamento: para isso, não basta simplesmente “negar” – é necessário encontrar a negação no interior mesmo dos desvelamentos epocais, encontrar o que neles restou impensado. Só se o faz, contudo, partindo de um “solo”, ainda que a essência deste solo seja exatamente a falta-de-solo. Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 192.

³¹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 471.

simplesmente extirpado de uma vez por todas da constituição do *Dasein* no mundo, mas algo pertencente de modo primário à constituição de sua existência, e não enxertado como um corpo estranho que invadira o jardim edênico – portanto, o “decaimento do *Dasein* não deve ser apreendido [...] como ‘queda’ a partir de um ‘estado’ mais puro e superior” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 493) e, de fato, o próprio *Dasein* não deve ser compreendido como uma alternância entre os seus “estados”, ora agraciado com a autenticidade sem anteparos do seu ser si-mesmo, ora atirado à inautenticidade segura de a-gente; mais correspondente à positividade da sua constituição existenciária seria pensá-lo como uma frequência de ondas, cuja corda vibra, ao mesmo tempo, em seu tensionamento e relaxamento, entre uma contenção e uma liberação do vibrar, cujo relaxamento se sustenta na rigidez da tensão e cuja tensão se sustenta na folga do relaxamento: como seria possível ajuizar sobre se a corda está tensionada ou relaxada? Há um tensionar e um relaxar absolutos? Ela o está ou não a partir da mútua sustentação entre ambos os “estados”, encurtando a distância entre as ondas e as aumentando a todo instante.³¹⁸ Também assim ocorre com isto que procuramos pensar como a relação una, no contexto de *Ser e Tempo*, entre discurso e linguagem. Falatório: a revolta silenciosa do discurso, ora obediente ao diapasão da habitualidade, contra ele mesmo, mas precisamente enquanto aquele que *deve ser* esse decair por força daquilo que ele mesmo *é*, ou seja, a abertura a cada vez atravessada pelo que se abre, o discurso (*Rede*) para a linguagem (*Sprache*). Sendo assim:

O *Dasein* nunca é capaz de rejeitar esse cotidiano ser-do-interpretado no qual de imediato cresceu. Todo entendimento, interpretação e comunicação genuínos, toda redescoberta e toda reapropriação se efetuam nele, a partir dele e contrariamente a ele. Nunca há um *Dasein* que, intocado e incontaminado cada vez por esse ser-do-interpretado, se instale diante da terra virgem de um “mundo” em si, a fim de somente então contemplar o que-lhe-vem-de-encontro. [...] A-gente delinea por antecipação o encontrar-se, determinando o que se “vê” e como se “vê” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 477).

³¹⁸ Não à toa, Heidegger pensa o existenciário do “encontrar-se” (*Befindlichkeit*) como o já sempre encontrar-se na abertura de mundo a partir de uma “disposição afetiva”, de um “estado de ânimo”, ou, mais literalmente, a partir de uma afinação (*Stimmung*) – para um maior aprofundamento desse tópico, orienta-se conferir o §29. Em *Ser e Tempo*, cuja referência reside na analítica existenciária do *Dasein*, nos é apresentada a disposição afetiva fundamental da angústia (*Angst*), cuja clave nos coloca no interior da experiência da nossa própria ausência de fundamento, na “presença” do nada onde retornamos à abertura de mundo ela mesma e como tal e ao nosso ser si-mesmo – em nota, Heidegger dirá que essa experiência aberta na angústia é a experiência do próprio ser (*Sein*), como o “inesperado e insuportável – causador de estranhamento (*Befremdliche*)”: Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 525. Opostamente, residiria na tranquilidade (*Beruhigung*) segura a afinação correspondente ao decaimento, precisamente lá onde o *Dasein* se agarra ao dito manifesto como evidente e se desarraiga do existenciário poder-ser a partir do qual aquele é aberto: Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 499; 529. Esse desarraigamento, entretanto, nunca comporta uma separação absoluta e final, mas opera por graus de vibração simultâneos aos graus de retorno ao “solo”: o *Dasein* só se angustia, nesse sentido originário, a partir do tensionamento seguro da tranquilidade que não lhe permite abrir-se a qualquer perturbação mais ampla; não obstante, tão logo se angustia e já está novamente tranquilo, numa nova frequência curta e tensionada na qual resta apenas o espectro fugaz e já menos perturbador do “estranhamento” pelo qual fora atravessado. Compreender essa variação una e permanente – e isso especialmente no âmbito do deslocamento da *Kehre*, com a questão da *a-létheia* – talvez clarifique o caráter raro e especial dos poetas e pensadores. Chegaremos a essa questão mais adiante.

O problema de fundo que vigora nesse importante excerto é o problema eminentemente fenomenológico da intencionalidade, o qual também se encontra de maneira premente nas discussões sobre a verdade e a linguagem dos trabalhos pensados após 1930. Em um curso coetâneo ao desenvolvimento das *Contribuições à Filosofia*, intitulado *As Questões Fundamentais da Filosofia* (1937-1938), Heidegger dará continuidade às reflexões atinentes à diferença entre o conceito tradicional e corriqueiro de verdade, entendida então a partir do grego *homóiosis* e do latino *adaequatio*, e uma experiência mais originária da verdade, partindo para tanto do termo grego *alétheia*, isto é, o desvelamento, enquanto palavra que evocaria a própria abertura em sua originariedade. Não obstante, e assumindo como agulhão – na esteira do que ficou sugerido como “método” em *Ser e Tempo* – o caráter prévio do que é habitual, o pensador alemão escava o caminho para a noção fundamental de desvelamento partindo de uma indagação acerca da própria noção corrente de verdade, extraindo de seu interior o que para ela passou inquestionado e defrontando-a com as suas condições de possibilidade imanentes e primeiramente não circunscritas à articulação da sua medida referencial desvelada, de modo a perturbar a sua estabilidade pretensamente perfeita enquanto “evidência”. Assim, dirá Heidegger:

A correção da representação só é possível se ela puder se fixar, a cada vez, nessa abertura como aquilo que a suporta e a envolve como uma abóbada. A abertura é o fundamento, o solo e o campo de jogo de toda correção. Ora, mas na medida em que a verdade é concebida como correção e a própria correção é considerada algo inquestionável, ou seja, como algo derradeiro e primeiro, essa concepção da verdade [...] permanece desprovida de solo (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 29).

A verdade enquanto correção é ela mesma um modo como a abertura acontece; abonada, contudo, de ser questionada enquanto este “como” singular da abertura, resta ela cada vez mais acomodada e dominante em relação à abertura do ente em sua totalidade. Nesta senda, o “habitual do que [...] se mostra como algo com o que já nos habituamos torna-se senhor [*Herr*] sobre o sempre inabitual do início” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 56), início que é a própria abertura em seu desvelar-se, soterrado então pelo *que* nele se inicia, pelo *que* na abertura se abre. Mas o “ente em sua totalidade”: que quer dizer isso? Ora, essa pergunta aponta, desde a coluna vertebral que sustenta todo o transcurso histórico da metafísica, para aquele horizonte consistente na permanência inabalável, generalidade e fundamentação que se reúnem na palavra *essência*. Permanente, geral e habilitada a partir de si mesma como o fundamento de todas as possibilidades e realidades, a essência atua em um registro que transcende (*tà metá*) a condição contingente e finita dos entes em sua singularidade, fornecendo a presença de uma base estável sobre a qual eles podem aparecer. A pergunta pela essência, portanto, parte do ente tal como aparece em direção à assim chamada entidade do ente

(*Seiendheit des Seienden*),³¹⁹ isto é, em direção à *koinonía* – para nos valermos da “linguagem de Platão” – concentrada no *eidós* enquanto condição de possibilidade de todo ente singular, em direção ao ente enquanto tal anterior, pois princípio (*arkhé*), a toda propriedade particular que se lhe pudesse atribuir – o *tò ón hé ón* da *Metafísica* de Aristóteles – ou, por fim, em direção ao ser do ente; destarte, a pergunta pela essência se confunde, na história da metafísica, com a própria pergunta pelo ser. Isto que jaz na base e enquanto base de todos os entes aparece, para o pensamento grego clássico, sob a forma mais geral do *hypókeímenon*,³²⁰ transmitido à cultura filosófica latina e nela abrigado pela palavra *substantia* enquanto aquilo que é o *subjectum*, ou seja, aquilo que descansa como a base da existência contingente, o “a partir de que...” algo pode então se dar à vista e à palavra, a sua *essentia* ou, em termos especificamente escolásticos, a sua *quidditas*; o tópico histórico-filosófico sobre a *quidditas* – ou quiddidade – fornece a resposta formal àquilo que é de modo enfático posto em questão e em direção a que a pergunta fundamentalmente filosófica, de matriz socrática, é elaborada: *que é?* A expressão usual “o quê da questão” nos oferece, portanto, algo de profunda significatividade, pois, desde os primeiros lampejos do que ainda viria a ser conhecido como filosofia, na Grécia, através da pergunta condutora pelo *tí éstin* (que é?), nos é postulado o *que* contido na estrutura da interrogação enquanto indicação semântico-gramatical do aspecto que garante, enquanto fundamento, todo *é* dos entes; assim, o *que* responde à pergunta pela essência do *é*, de maneira que todo *é*, para ser, necessita ser garantido previamente por um *que* que o sustenta em seu ser e assegura o seu estar exposto à luz e o seu ser passível de visão e discurso: se o ente é *isto* que *é*, então a pergunta pelo *que* nos coloca no caminho para a apreensão inteligível do ser do ente ou, o que é o mesmo, da entidade do ente – caso admitamos a metáfora de Platão acerca da *phós*,³²¹ o *que* (a entidade) nos orientaria, a partir do que é iluminado, a saber, o ente singular aparente, para a luz mesma, perfeitamente subsistente, que o ilumina, ou seja, que o torna possível ao olhar e, mais particularmente no caso de Aristóteles, à posição no discurso que encontra sua consistência no princípio lógico maior, o princípio da não-contradição.³²² Em suma,

Aquilo *que* [*was*] algo é [*etwas ist*], é isso que constitui sua essência [*Wesen*]. Mas o que é, então, esse “o que” mesmo? Ainda há para tanto uma resposta? Com certeza. Platão deu essa resposta. O *o-que* algo é, o *ser-o-que* (*tò tí éinai*), por exemplo, uma casa ou um homem, é aquilo que está *constantemente presente* [*ständig anwesend*] no que é interpelado discursivamente. [...] Esse elemento constante, porém, é, ao mesmo tempo, aquilo que *desde o princípio temos em vista* em tudo aquilo que vem ao nosso encontro, quando o denominamos e experimentamos *como aquilo que ele é*, sem,

³¹⁹ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 88.

³²⁰ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 78.

³²¹ Cf. *A República*, 507e.

³²² Cf. *Metafísica*, 1005b.

contudo, considerá-lo expressamente (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 81).

Pois bem: o constantemente presente – em linguagem platônica, o *óntos ón* que dá sustentação ao *tò ón* e o impede de se dissolver em um puro *mè ón* – se define como a antevisão necessária a partir da qual o mundo se abre, ou seja, a partir da qual ele é posto à luz. É a partir do crivo já posicionado deste constantemente presente – em território platônico, a *idea* – que o ente *pode* em primeiro lugar se manifestar no que ele é e tal como ele é. Um ligeiro desvio antes de prosseguirmos com este tópico: o que significa, entretanto, o “constantemente presente”? Por que Platão pleiteia por algo assim como o “constantemente presente” enquanto forma primeira da noção nascitura de essência, de ser? A fim de compreender essa questão, torna-se pertinente aguçarmos os ouvidos e relembrarmos o que Heidegger nos diz, nas *Contribuições*, sobre o primeiro início (*der erste Anfang*) da história do ser – apenas outra designação, não obstante mais rica de sentido, para a história da metafísica, que significa, ao mesmo tempo, a história do pensamento ocidental; ora, e em que momento irrompe o primeiro brilho dessa história? A grandeza do pensamento grego consistiria, para Heidegger, precisamente em haver iniciado, respondendo a uma experiência inaugural, o modo próprio como se comporta o que ainda hoje entendemos como o pensamento filosofante, isto é, um pensamento que está em questão para si mesmo e que, por conseguinte, posiciona enquanto seu horizonte prévio de questionamento o problema acerca do fundamento, acerca do seu próprio fundamento: destarte, a “determinação e a tarefa pensante dos gregos não consistiam em pensar isso ou aquilo, mas em *iniciar* [*anzufangen*] *o próprio pensamento* e trazê-lo ao seu fundamento” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 166). O pensar iniciado pelos gregos se encontra, porém, desde o seu primeiro sopro atrelado àquilo pelo *que* se pergunta a pergunta fundamental deste modo de pensar, determinando o caráter mais próprio do discurso filosófico em sua distinção em relação a outras modalidades discursivas como aquele que procura pensar o elemento permanente e basilar que subsiste nos entes singulares e os sustenta em seu ser, ou seja, o apresentar-se em si mesmo e a partir de si mesmo daquilo que se apresenta, o ente enquanto tal e em si mesmo, o *hypókeímenon* abstraído dos seus *symbebekói*, a *substantia* sem os *accidens* ou, em termos ontológico-gramaticais, o sujeito compreendido em si mesmo e em geral e não a partir das particularidades dos seus predicados; por isso, a “realização fundamental desse pensamento [grego] é [...] a *questão acerca do ente mesmo*, aquilo que ele, o ente enquanto tal, é na totalidade” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 167). Os pensadores do grande início grego – e nesta categoria poderíamos nomear, conforme Heidegger, Anaximandro, Parmênides, Heráclito, Platão e Aristóteles – teriam sido, portanto, os responsáveis por deixar que “o ente enquanto tal se mostrasse acima deles mesmos, a fim de

despontar como eles mesmos e neles mesmos e aprumar-se sobre si” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 167), experiência esta que vibra em uma das palavras essenciais da filosofia grega, de especial e inestimável relevância para os versos de Heráclito: a *phýsis*. O ente considerado em si mesmo e enquanto tal é a *phýsis*,³²³ isto é, aquilo que “finca pé em si em contraposição ao que cai e desmorona em si. [...] o constante [*Ständige*] no sentido da consistência persistente ante a mudança do mero emergir e já logo desaparecer uma vez mais. [...] o que se apresenta [*Anwesende*] em contraposição a tudo o que se ausenta” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 167); o ente em sua totalidade, a entidade do ente, quer dizer: o constantemente presente – aquilo que absolutamente se apresenta, sem flertar com a ausência ou o perecer do que é finito. Ora, cada uma das palavras essenciais dos pensadores gregos teria sido uma resposta a esse *mesmo* que é o ente enquanto tal em seu puro apresentar-se, e isso não apenas da *phýsis* heraclítica à *ousía* e à *enérgeia* aristotélicas, mas atravessando a história do Ocidente até Nietzsche e além, com a técnica moderna.³²⁴ Uma palavra, contudo, parece reluzir algo de especial e decisivo no que tange a esse *mesmo*: trata-se da palavra *alétheia* tal como encontrada no poema de Parmênides, ou seja, o desvelamento, o aparecer, o apresentar-se; aquilo que a partir de si e em si mesmo se apresenta, o ente enquanto ente, é deste modo pela primeira vez experimentado enquanto aquilo que evoca a palavra *alétheia*, não obstante isso já coloque em gestação, de imediato e por força do próprio desvelamento no modo como aqui ocorre, o decompor-se da experiência originária da *alétheia* na noção de *homóiosis*, a conformidade ou correção: isso se deve ao fato de o desvelamento haver sido pensado, desde o início e de alguma maneira, como este constantemente presente, absolutamente sólido enquanto fundamento, princípio ou causa de tudo o que é e pode ser, pois a partir de tal referência, estável em último grau – o que ocorre, no discurso filosófico, a nível ontológico –, todo enunciado, conhecimento ou juízo deverá necessariamente ser de pronto submetido ao “teste de validade” tornado possível pela autoconsistência ou identidade original do válido em si; destarte, dirá Figal a partir de Aristóteles, “‘ser’ significa ‘encontrar-se presente conjuntamente’ e ‘ser um’; ‘não ser’ significa ‘não se encontrar presente conjuntamente’ e ‘ser muitas coisas’” (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 58). Por conseguinte, aquilo que diz a *phýsis*, ou seja, o apresentar-se que se mantém em si mesmo como o constante em oposição àquilo que perece,

³²³ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 167.

³²⁴ Sobre essa asserção, aduz Heidegger: “O primeiro início e seu fim abarcam toda a história da questão diretriz [isto é, a entidade do ente, a presença constante, a essência] de Anaximandro até Nietzsche” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 228).

aponta, na perspectiva de Heidegger, exatamente para a mesma coisa que é evocada na experiência grega da *alétheia*, quer dizer, o desvelamento enquanto tal como princípio evidente, o ente em si mesmo e em sua identidade consigo que se apresenta como presença absoluta. Assim, pergunta Heidegger,

[...] o que é exigido pelo reconhecimento do ente enquanto tal em seu caráter fundamental da *phýsis* e da *alétheia*? [E responde:] Nada menos do que a *postura fundamental do simples acolhimento do ente em sua entidade*, e, com isso, no *elemento uno* que determina o ente enquanto tal. [...] Por isso, juntamente com esse início do próprio pensar, o homem foi determinado como aquele ente que tem sua distinção no fato de ser *o que apreende o ente enquanto tal* (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 178).

É com base no desvelamento e na tonalidade afinadora (*Stimmung*) nele já contida, como o desvelamento do uno e enquanto o uno – isto é, em termos metafísicos, o idêntico a si mesmo (*autós*) –, que Platão poderá lapidar decisivamente – e quase definitivamente – o modelo (*parádeigma*)³²⁵ de abertura de mundo que conduzirá a história do Ocidente pelos então vindouros dois mil e quinhentos anos; com efeito, Platão figura como o pensador essencial cujo pensar reflete, enquanto correspondência, a *reivindicação prévia*³²⁶ da verdade do ser enquanto essa presença absoluta, a qual dará a direção, como *Leitfrage*, à tonalidade da abertura de mundo ainda hoje dominante, a saber, a verdade do ser como desvelamento do ente enquanto ente, o constantemente presente, o “um” claro e distinto. E por que essa insistência no paradigma platônico de verdade? Ora, porque “Toda a Metafísica, inclusive sua contrapartida, o positivismo, fala a linguagem de Platão. A palavra fundamental de seu pensamento, isto é, a exposição do ser do ente, é *eídos, idéa*” (HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 78). É com Platão, pois, que a Filosofia, enquanto ciência (*episteme*) do ser do ente, efetiva e nomeadamente começa; é com Platão que o primeiro início se consolida, não apenas, porém, como o fundamento doravante esquecido da experiência paralelamente impensada do desvelamento do ser mas, sobretudo, como a fundação do que um dia se denominaria o “pensamento ocidental”. Assim, a *idea* delimita o princípio de que o “ente é sendo na presentidade constante [*beständigen Anwesenheit*], [...] o visto *em seu ter-sido-visto* (*alétheia*)” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 204), isto é, o previamente já sempre visto em sua máxima essencialidade que possibilita e fundamenta todo ser em seu caráter múltiplice. Na metafísica fundada através do pensamento de Platão e assim perpetuada, sintetiza

³²⁵ Cf. *A República*, 592a.

³²⁶ “Reivindicação” será a palavra que adotaremos para traduzir o sentido e a posição, na obra de Heidegger, do termo alemão *Anspruch*. Tal palavra goza de uma função essencial nas reflexões de Heidegger sobre a história da verdade do ser em sua relação fundamental com a linguagem; dar-se-á atenção particular a ela em momento ulterior deste texto. Já desde agora e no interior do desenvolvimento do presente tópico, contudo, começamos por esboçar o seu sentido.

Pöggeler, o “ser é aceite, *com obviedade*, segundo a sua verdade, como estar presente contínuo” (PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 134, *grifo nosso*). Com isso finalizamos o desvio anteriormente anunciado, o qual nos trouxe, sem embargo, até a justa continuidade do problema que era então desenvolvido: a intencionalidade. Afinal, foi dito que Platão teria *correspondido* ao desvelamento do ser enquanto *idea*, e não a *criado*, como um anacrônico e aberrante “gênio soberano” que estipula, de acordo com a sua própria vontade, um conceito explicativo para reger o *cosmos*; isso significa que o desvelamento do ser enquanto essência, naquele sentido original da presença constante, necessita já haver falado previamente desde o interior mais profundo do pensamento de Platão para que algo assim como uma “teoria da *idea*” pudesse ser enunciada – com efeito, o “mais profundo” diz respeito ao próprio fundo (*Grund*), à base, ao princípio (*arkhé*), ao fundamento que opera como crivo e medida do que vem à luz enquanto um mundo: no caso de Platão – e, por consequência, no caso de toda a história da metafísica – esse caráter prévio se confunde com a própria anterioridade ontológica da *idea*, dando-a a pensar não como *um* elemento prévio a partir do qual um mundo pode se abrir, isto é, como uma possibilidade dessa abertura, mas, correspondendo de fato ao elemento de totalização que caracteriza a metafísica em seu modo próprio de ser, como *o* elemento evidente que angaria sua consistência de si mesmo enquanto princípio absoluto, aparecendo ao pensamento como aquela mais real “obviedade” mencionada por Pöggeler. Tudo aquilo que é “óbvio”, porém, tende com facilidade a se transformar em algo impassível de ser pensado e questionado acerca da sua própria consistência e fundamentação sob a chancela da “evidência”, o que não significa que, em razão disso, o que assim aparece como óbvio se torne fraco e termine por desaparecer: ao contrário, e como já foi apontado, o poder de vigência (*Gewalt*) de um tal elemento prévio se intensifica na mesma proporção em que se torna mais inalcançada a possibilidade de questioná-lo *como* o elemento prévio que ele é, ou seja, no modo como ele é experimentado. Assim, se no esquema de *Ser e Tempo* a abertura de mundo sempre se dá enquanto o “como” de um entender prévio fincado originariamente na possibilidade, o mesmo acontece aqui entre a abertura e a intencionalidade: toda abertura de mundo já é sempre intencional, ou seja, permeada e determinada pelo modo (*Weise*) como ela mesma se abre e que através dela, enquanto possibilidade, é aberto, o qual se articula, ao mesmo tempo, na tonalidade a partir da qual se afina de antemão o próprio abrir-se de um mundo. Em outros termos, o que está em jogo no fulcro do problema da intencionalidade é toda a questão sobre o que Heidegger denomina “visão prévia” (*Vor-blick*):³²⁷ “Tudo aquilo que vemos em particular é sempre

³²⁷ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 86-87.

determinado [*bestimmt*] por aquilo que temos previamente em vista [*Vorblick*]” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 87). A visão prévia, portanto, é a condição para que um mundo apareça de tal ou qual maneira; a *phýsis*, a *idea* e a *enérgeia* – bem como, muito mais tarde, também o *cogito* cartesiano, o Espírito Absoluto de Hegel e a vontade de poder nietzschiana – são todas palavras iluminadoras do modo através do qual um mundo se abre no que ele tem de mais fundamental, ou seja, enquanto manifestação do desvelamento do ente em si mesmo considerado, aquilo que sem sombra de dúvida se a-presenta, apresentação pura que, como foi visto, será evocada pelo nome de “essência” – assim, para os gregos, “essência é o ser-o-que de algo, e esse algo é determinado como o aspecto predominante, *idéa*” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 88); no mesmo passo, a essência, enquanto aquilo que é válido por si e em si mesmo – evidente –, aparece como a fundamentação máxima de todos os entes singulares; não obstante, e figurando na forma desse fundamento referencial de todo procedimento de fundamentação dos entes, estaria a essência mesma submetida à fundamentação? Se o seu caráter elementar consiste em ser essa luz (*phós*) prévia a partir da qual cada ente é iluminado em seu ser, então a essência mesma não pode estar fundamentada ou, por assim dizer, iluminada por algo mais fundamental do que ela; afinal, o caráter da essência consiste precisamente em ser o fundamento, isto é, aquilo que é o “mais prévio” em relação a tudo o que é dele tributário. Toda tentativa de “fundamentação” da essência – do *hypókeímenon* – chega muito tarde em relação ao estabelecimento desta mesma essência enquanto o fundamento referencial de qualquer demonstração. Deste modo:

O conhecimento da essência é impassível de ser fundamentado no sentido firmado de fundamentação (apelo demonstrativo a algo presente à vista). No entanto, isso não significa dizer que ele é *sem fundamento* [*grundlos*]. Ao contrário, ele mesmo se mostra como *estabelecimento do fundamento* [*Grund-legung*]. Por conseguinte, se não encontramos em *Aristóteles* nenhuma fundamentação para a colocação da essência da verdade como correção do enunciado, então esse fato não é casual, mas necessário, porque não há nenhuma fundamentação para o posicionamento da essência (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 124-125).

Ora, e é exatamente isso que *Aristóteles* nos diz acerca do “princípio mais firme”, aquele que compete ao filósofo, como o que se pergunta pela causa de todas as causas, investigar:³²⁸ o princípio de todos os entes – a essência, a *ousía*, o *hypókeímenon* – não necessita, ou seja, não carece de qualquer demonstração – ou fundamentação –, e isso porque, dirá *Aristóteles*, o caráter do princípio diz respeito ao seu ser evidente (*délon*)³²⁹ ou, em outras palavras, ao seu bastar-se em si mesmo enquanto aquilo que é em si mesmo³³⁰; que o ente é e que neste é subjaza como sua essência o ser-um e não-outro figura como algo que já se deve trazer como

³²⁸ Cf. *Metafísica*, 981a; 1005b.

³²⁹ Cf. *Metafísica*, 1005b.

³³⁰ Cf. *Metafísica*, 1011a.

pressuposto para a investigação – todos os entes buscarão a sua causa no “antes” que esse princípio é em relação a eles, ao mesmo tempo, porém, em que, na referência do princípio a si mesmo, este deve aparecer manifestamente e somente como um simples “a partir de...” que encontra sua legitimidade em si mesmo. A demanda pela fundamentação do próprio princípio, ou seja, pela avaliação do princípio por algo ainda mais fundamental do que ele, dirá Aristóteles, só pode provir de uma “falta de formação” (*apaideusía*),³³¹ uma falta de *paidéia*, e isso significa: a ausência do elemento prévio necessário de que necessita, enquanto seu fundamento e princípio de sua fundamentação, um mundo desvelado e articulado conforme o princípio lógico-ontológico da não-contradição; e isso significa, ainda: o desvelamento de um mundo já ao modo dessa “visão prévia” – ou intencionalidade – necessita de si mesmo enquanto este fundamento necessário ou o “a partir de...” que é o próprio elemento prévio. Na medida em que o mundo desvelado como *esta* visão prévia encontra o seu fundamento *nesta* mesma visão prévia, encontra-se então o significado da noção de necessidade na já clássica asserção “aquilo que não pode ser de outro modo”, ou seja, que deve ser o mesmo – o necessário é, pois, o *uno* de que necessita essa necessidade. O próprio Aristóteles parece haver admitido que a consistência de um mundo desvelado a partir do princípio da não-contradição necessita admitir de antemão esse princípio lógico como ponto de partida. Assim, em diálogo com seus antecessores, afirma o estagirita:

Quanto a tudo aquilo que alguns (entre os que foram mencionados) tentam estabelecer a respeito da verdade [*altheías*], concernente ao modo pelo qual é preciso aceitá-la, fazem-no devido à falta de formação nos Analíticos; de fato, é preciso chegar já sabendo previamente esses assuntos, mas não buscá-los enquanto se ouve [*sc.* o presente curso] (ARISTÓTELES, *Metafísica - Livros IV e VI*, p. 18).³³²

Citando os *Analíticos*, Aristóteles remetera, nesse excerto, aos seus principais escritos sobre lógica; em outras palavras, quer o filósofo dizer que a reflexão acerca do lugar e da natureza da verdade, enquanto enunciado sobre a verdade (ou conformidade) ou a falsidade (ou não-conformidade) na relação entre duas ou mais instâncias ônticas, bem como da condição subjacente para tais enunciados encontrada no fundamental ser um e o mesmo do ente a partir da evidência inerente ao princípio da não-contradição, que esta reflexão está lastreada, em vistas da condição de sua consistência, ao fato de já se admitir previamente, como válidos em si mesmos e sem necessidade excedente de demonstração, os axiomas lógico-discursivos. Princípio: o prévio cuja validade é demonstrável por si e em si mesma, o “um e mesmo” superior a partir do qual todo ente pode ser, à diferença essencial de não ser nada. Também assim ocorre

³³¹ Cf. *Metafísica*, 1006a.

³³² Cf. *Metafísica*, 1005b.

anteriormente em Platão quando, no *Fedro*, e através da boca de Sócrates, estabelece o legado “mais fundamental” do Ocidente:

E princípio [*arkhè*] é algo não engendrado [*agéneton*]; pois de princípio é que necessariamente engendra-se tudo que é engendrado, enquanto ele próprio de nada se engendra; pois se de algo se engendrasse princípio, não mais de princípio haveria geração. E desde que é não engendrado, também incorruptível ele necessariamente é (PLATÃO, *Fedro*, p. 81).³³³

Destarte, e conforme à leitura de Heidegger, o um e mesmo – pois “o ente [*tò ón*] e o um [*tò én*] são o mesmo [*tautòn*]” (ARISTÓTELES, *Metafísica - Livros IV e VI*, p. 14)³³⁴ – atinente à essência – o *constantemente presente* – é, para os gregos, o próprio desvelamento; o desvelamento em si, evocado nas palavras *alétheia* e *phýsis*, não diz nada mais do que a entidade do ente, fundamento do fundado, o supremamente essente, sólido e imperturbável a partir do qual todo ente pode ser o que é em sua multiplicidade. A *alétheia*, o desvelamento, é por antecipação e de pronto para os gregos o mesmo que o puro apresentar-se como um do ente, princípio que torna não apenas possível mas, sobretudo, necessária a apreensão da verdade como correção do enunciado: o *é* da referência fundamental (*arkhè*) jaz como o absolutamente preenchido pelo seu *quê*, figurando, por direito, como o princípio de validação de todos os seres singulares. Para os gregos, portanto, aduz Heidegger:

[...] o verdadeiro é *de antemão* o desvelado, e a verdade significa o mesmo que desvelamento do ente. É *somente porque*, para os gregos, a verdade é vista intencionalmente de antemão *dessa maneira*, que a possibilidade da adequação de uma proposição e de uma representação ao ente não pode se mostrar para eles como nenhuma questão, nem tampouco como algo que ainda careceria de fundamentação, mas, antes, como algo que resulta como que por si mesmo da visão da *alétheia* (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 130).

Na medida em que a *alétheia* fala ao ouvido grego na tonalidade desse desvelamento evidente em si ao mesmo tempo em que o mundo já aparece, nesse desvelamento, como aquele que está sempre amparado por um *quê*, ou seja, por um princípio supremo que extrapola a contingência dos entes singulares e os fundamenta – e posto como tal no centro de todo questionamento metafísico enquanto a sua questão diretriz (*Leitfrage*) –, o desvelamento ele mesmo, enquanto a entidade necessária do ente, permanece, por força do seu próprio modo de ser, inquestionado, de maneira que por *inquestionado* quer-se aqui apontar, a partir do paradigma do primeiro início grego, para a ausência de um *que* – uma essência, um fundamento, um princípio – sustentador para o próprio desvelamento enquanto este fundamento superior; o princípio não tem, ele mesmo, um princípio. Em suma, o caráter inquestionado ora implicado ao modo de ser do primeiro início grego não concerne a uma “falta” atribuível a um questionamento que poderia ou deveria ter sido feito e, não obstante, não o foi; o caráter

³³³ Cf. *Fedro*, 245d.

³³⁴ Cf. *Metafísica*, 1003b.

inquestionado do primeiro início é muito mais profundo do que algo que dependesse do mero arbítrio, pois toca-lhe o próprio modo de ser, isto é, a sua própria essência: o paradigma metafísico da essência, do desvelamento enquanto *óntos ón*, carrega em sua definição mesma a impossibilidade de ser questionado acerca do seu fundamento, pois, como foi demonstrado, o fundamento não pode ter, ele mesmo, um fundamento. Ele é, enquanto tal, estabelecimento de fundamento (*Grund-legung*) e, como tal, aquilo que deve ser admitido como ponto de partida de qualquer demonstração. Em uma palavra, o desvelamento, entendido como entidade do ente, é *óbvio*. Em seu próprio modo de ser, portanto, o primeiro início gesta o *esquecimento do ser*, e isso porque não pensa – porque *não pode* pensar – a diferença entre o desvelamento e o seu “como”, isto é, a diferença entre o modo como o desvelamento mesmo se desvela e o desvelamento, ou abertura, como o originário ser possível desse modo; a metafísica, já em Platão e Aristóteles, pensou a realidade prévia atinente ao *hypókeímenon* como o único e soberano elemento prévio da abertura, superpondo a abertura, enquanto possibilidade, a partir do seu modo reivindicativo específico, a saber, a reivindicação de uma realidade absoluta e inquestionável que deve ser aceita na luz plena da sua evidência – da sua obviedade. Restando cada vez mais inquestionado em seu “como”, já que não ser colocado em questão em sua supremacia é um mandamento da sua própria essência, o desvelamento, preenchido e esgotado pela forma da entidade do ente, se torna, no mesmo ritmo, cada vez mais “autoritário” e “dominante” – como anteriormente nas reflexões sobre o “*autoritativen Charakter*” do falatório e nas muito posteriores meditações sobre a *Herrschaft* no âmbito da história do ser. Com efeito, porém, o caráter inquestionado pertencente ao desvelamento como entidade do ente, ao passo em que suprime, sem embargo, esse “como” da modalidade possível e reivindica a totalidade essencial do desvelamento para si – aparecendo, então, sob a forma daquilo que *é*, em sentido forte, o próprio desvelamento no fundo do seu ser –, torna simultaneamente inquestionado, de saída, o desvelamento mesmo enquanto a abertura ou, correspondendo à terminologia mais tardia de Heidegger, a clareira (*Lichtung*); o acontecimento histórico do desvelamento enquanto entidade do ente – o constantemente presente, o *hypókeímenon* – obstrui na fonte a possibilidade de se questionar o próprio desvelamento, ou seja, de se pensar a essência mais originária da *alétheia*. Esse diagnóstico pensante sobre o esquecimento ou soterramento da questão acerca da *alétheia* repercute como uma das mais importantes questões – senão a mais importante questão – dos caminhos de pensamento de Heidegger:

Os gregos *experimentaram* pela primeira vez o desvelamento do ente, o requisitaram como verdade e determinaram sobre a sua base a verdade como correção; e eles posicionaram e fundaram esse fundamento – mas não perguntaram mais amplamente, nem expressamente, por ele mesmo. A *alétheia permaneceu para eles o inquestionado* (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 146).

Por conseguinte, e se a metafísica aparece ainda hoje como a senhora de toda experiência possível dessa clareira que é o desvelamento, será apenas e incontornavelmente através da experiência do seu esquecimento que a retomada (*Zurück*) pensante da questão pela essência mais originária da verdade (*alétheia*) poderá ser tornada possível ou, em outros termos, ouvida na radicalidade vibrante que já “fala” em suas tonalidades, em suas variantes frequências de onda. Ouvir para além – ou mais *além*, afinado conforme a sua *origem* – do tom unívoco e assoberbado do primeiro início é agora a tarefa de um pensamento que retoma a questão pela essência da verdade, assumindo-a como a *mais-digna-de-questão* (*Fragwürdigste*). Questionar (*Fragen*), afirma Heidegger na frase que encerra seu seminal ensaio sobre a metafísica contemporânea enquanto técnica moderna (*Gestell*), “é a devoção [*Frömmigkeit*] do pensamento” (HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 396); *Fromm*, ou seja, aquele que é devoto, é ouvido por Heidegger, no mesmo ensaio, com o auxílio da palavra grega *prómos*, que significa algo como o “que toma a frente”, o “que se coloca na primeira linha de combate” ou, em sentido mais geral, o “primeiro”: o questionar, portanto, caracteriza o ato de devoção do pensamento, que, por sua vez, consiste em um colocar-se frente a frente com o ser daquilo que se pensa. Mas o que é o pensamento ele mesmo enquanto este cuja devoção é o questionar? A tarefa do pensamento, dirá Heidegger nos anos 1960, “[...] depende de um retorno [*Rückblick*] sobre o todo da História da Filosofia” (HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 74), ou seja, um retorno sobre o todo da história da metafísica³³⁵ enquanto predominância do primeiro início e da sua questão diretriz sobre a entidade do ente. Esse retorno ou passo atrás (*Schritt zurück*) anuncia o próprio sentido da superação da metafísica ao modo da sua desconstrução (*Abbau*); como já foi apontado, no entanto, a desconstrução da metafísica nada tem a ver com um mero negacionismo vazio: muito antes, ela implica em um diálogo (*Gespräch*) pensante com os pensadores, de modo a escutar honesta e abertamente aquilo sobre o que falam.³³⁶ Não obstante, o pensar não simplesmente adere ao que escuta de forma passiva, mas o questiona acerca de sua proveniência. Não à toa, logo na *Introdução* de sua introdução ao pensamento de Heidegger, Figal chama a atenção para a perspectiva de que:

[...] o que estava em jogo para Heidegger não era somente dar adeus à tradição filosófica, mas, em um diálogo supremamente rico em tensões com essa tradição, conduzir pela primeira vez para a questão que a mobiliza e mantém em curso [a saber, a questão do ser]. [...] Heidegger investigou os textos da tradição filosófica em função do “não dito” neles, a fim de descobrir as opiniões prévias que suportam a

³³⁵ Afinal, afirmará Heidegger acerca da “linguagem de Platão”: “Filosofia é Metafísica” (HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 71). O sentido do pensamento sobre o qual ora refletimos não se esgota e tampouco se identifica, portanto, com o modo de pensar filosófico, a saber, aquele pensar regido pela pergunta sobre o ser do ente, inaugurado pelos gregos e estabelecido por Platão como o pensar orientado pela validade do enunciado em relação ao *ágathon*, o “válido”.

³³⁶ Cf. HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 19.

compreensão dos conceitos fundamentais e dirigem o curso do pensamento (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 15).

O “não dito” pelos filósofos, contudo, prepondera precisamente como aquilo que “fala mais alto” enquanto fundamento inquestionado do seu modo específico de pensar. O exercício do pensamento, portanto, tal como o sugere a via heideggeriana, questiona a história do pensamento filosófico naquilo que ele admite como óbvio e inquestionável, o qual, com o aprofundamento da habitualidade de sua vigência, se torna também mais e mais esquecido. Mas não havíamos afirmado em outro momento que os gregos – especialmente Platão e Aristóteles – teriam justamente pensado de forma inaugural a “topografia”, por assim dizer, da entidade do ente, do fundamento e do fundado, com base em uma elaborada definição da noção de evidência, bem como do seu lugar nessa “topografia ontológica”? Não foi Platão quem estabeleceu, no *Fedro*, o que significava ser princípio? Certamente essas afirmações contêm sua verdade, e seria de fato absurdo assumir que aqueles filósofos, cujo pensar estabeleceu pela primeira vez a reta direção e a base do Ocidente em suas mais diversas searas, “não teriam pensado aquilo que efetivamente pensaram”. O problema que aqui espreita é, nesta trilha, aquele concernente à relação entre o fugaz instante *inicial* de um início histórico e a sua potencial simultânea queda no conforto e na segurança da certeza incontestada sobre esse mesmo início, decorrendo em sua perpetuação autômata. O caráter inicial (*Anfängliche*) de todo início (*Anfang*) histórico reside no âmbito originário da essência da verdade e tem nela a sua proveniência: isso significa que, em sua origem, início nenhum aparece apenas e meramente como um dado incontestado e identitário que é norma atemporal para a totalidade de entes que lhe são posteriores mas, muito diferente disso, o início pertence a uma origem cujo elemento consiste na possibilidade mesma de ser um início possível, enredado no “como” possível da abertura enquanto tal e ainda atrelado ao solo do qual ele irrompe pela primeira vez, em um instante fundante, como este início. Destarte, o caráter inicial do início encontra o seu elemento no aspecto inaugural de sua origem, na experiência de uma sua primeira “revelação” ou, em outros termos, e pensando já a partir da riqueza incomensurável da palavra *alétheia*, o inicial residiria precisamente naquele instante indistinto do des-velamento daquilo que então se desvela vindo da ocultação à luz, como o feixe de luz do sol que simplesmente irrompe grandioso e altivo por entre as nuvens. O inicial irrompe como um chamado ou clamor por atenção intrínsecos, imanentes e indissociáveis ao próprio acontecimento desse desvelamento em sua atmosfera inaugural, não cabendo, portanto, ao menos *neste* instante, nenhuma espécie de indiferença autômata ou submissa ao que é meramente dado e inquestionável e, deste modo, mecanicamente perpetuável. É o que nos diz o pensador alemão:

A cada vez, no elemento inicial desses inícios, e, em verdade, de maneira completamente diversa, tudo o que há de escolar se torna impossível e o transitório se torna a luta propriamente dita. Mas a cada vez subsiste também o perigo [*Gefahr*] de que, onde quer que surjam a partir do início um começo e um curso contínuo, os dois se façam valer enquanto o critério de medida [*Massstäbliche*], a partir do qual o inicial não é apenas depreciado, mas também interpretado. A partir do primeiro início, o pensar começa a se solidificar em um primeiro momento tacitamente e, então, expressamente, sendo assim concebido como a seguinte questão: o que é o ente? [...] Por outro lado, porém, o elemento inicial do início também se perde, isto é, ele se retrai no insondado [*Unergründete*] do início, logo que a questão diretriz se torna normativa [*massgebend*] para o pensar (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 176).

Assim, se o caráter inicial do início, enquanto sua origem possível, é aquilo que jaz soterrado pelo estancamento do próprio início em torno de si mesmo, tornando-se agora normativo e, por conseguinte, coativo para todo o pensar, a tarefa essencial do pensamento implicaria então, sobretudo, em um exercício permanente de rememoração daquilo que para o próprio pensamento restou “insondado” – *Un-ergründete*, quer dizer, o que mantém anônimo aquilo que o sustenta –, ou seja, um exercício consistente em investir o pensamento de volta para os seus próprios pressupostos que, sem embargo, protraíram-se desde a penumbra do esquecimento, retirando daí a sua força entendida como o poder de sua vigência (*Ge-walt*). “Pensar é questionar” significa agora: recordar (*Andenken*) o início vital de um modo de pensar, perguntar pelo seu *quê*, o qual, contudo e no mais das vezes, continua vigendo mais imperiosamente na medida em que se mantém cada vez mais habitual e inquestionado – domínio, habitualidade e inquestionabilidade orbitam um mesmo sentido, a saber, aquele da preponderância de um modo da abertura enquanto a sua decomposição ou decaimento na repetição do que meramente é “tomado por certo” de forma autômata, desvinculando o início que ora prepondera da sua proveniência fundamental em relação ao instante em que ele, antes, *pôde* ser o início que é. Em suma, o pensamento questiona: que visão prévia reivindica de antemão o pensar para que ele a confirme através do próprio pensamento? Que visão prévia tornou possível o modo de pensar então vigente? A que início esse modo de pensar remete? De que maneira esse início é fundamento para o que devém? Qual é o seu “solo”? De fato, o início abstraído do seu elemento inicial, ou seja, da sua relação essencial com a abertura, amotina-se a partir de si mesmo contra o seu elemento inicial e transforma-se em mera reprodução; em Heidegger: “[...] o início seria o que há de maior, aquilo que prepondera em relação a tudo o que lhe é posterior; e isso mesmo quando o que é posterior se volta *contra* o início, o que ele só pode fazer porque *o início é* e possibilita o que vem depois” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 149). A *idéa* é um início, a *enérgeia* é um início, o *ens realissimum* é um início, o Espírito Absoluto é um início, a vontade de poder é um início. Eles são o desvelar-se a cada vez renovado do primeiro início enquanto primeira grande

reivindicação do ser no Ocidente: eles são a história da metafísica. O pensamento, enquanto diálogo com essa tradição, abre-os novamente, escutando-os, enquanto os inícios que eles são.

Assim:

O pensamento é *Andenken* porque a sua força vem do *Anfang* e do seu poder. Graças a esta palavra, Heidegger remete-nos para aquilo que não sendo nem começo já abolido nem origem a recuperar, nos apanha, contudo, sem cessar (*fängt uns an*) e, dessa forma, nos insere na *urdidura* do Ser. [...] O *Anfang*, portanto, traduz aquilo que, sempre de novo, nos *con-voca* e *pro-voca* a responder e a corresponder (VILA-CHÃ, *A [im-]pertinência de Martin Heidegger*, p. 971).

Andenken, ou a “transformação do pensamento”, sugerirá Pöggeler, é essa “luta continuamente conduzida para rever o próprio ponto de partida, de forma que o pensamento se torna livre para a experiência da verdade do próprio ser” (PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 160). Experimentar a verdade em sua originariedade, isto é, o desvelamento como desvelamento para o que, em seu poder, *pode* se iniciar historicamente, é uma tarefa cuja principal e condicional exigência reside em trazer novamente à luz os inícios condutores da nossa história e do nosso pensar enquanto os modos através dos quais o desvelamento mesmo do ser se entregou ao próprio pensamento; para experimentar a essência da verdade, “[...] precisamos *nos lembrar [erinnern]* de algo que foi entrementes *esquecido*” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 130), a saber, o início de todos os inícios da história ocidental, o “mais antigo dos antigos”³³⁷, aquele que prepondera ainda hoje no interior de todos os inícios e, como o disse Heidegger, os possibilita: a *alétheia* – mas se a tarefa do pensamento é questionar aquilo que ficou inquestionado, “não dito”, na tradição filosófica, o que exatamente ficou inquestionado na experiência grega mais primordial do desvelamento, de que maneira o elemento inicial do desvelamento foi pela primeira vez, com o início do primeiro início, atirado ao esquecimento? De outra forma: o que está impensado enquanto condição imanente do inicial, ou, ainda, como pode o início sobremaneira iniciar? Sem dúvida, o paradigma mais primordial aqui em jogo remonta ao primeiro acontecimento da *alétheia*, entregue através da fala da deusa aos versos de Parmênides, já lá imediatamente ouvida como o desvelamento do uno sendo ele mesmo, o desvelamento, o uno, o desvelamento daquilo que é (*tò tí êînai*) – o constantemente presente, o ente enquanto tal em seu ser em si mesmo.³³⁸ Mas nesta primeira experiência imediatamente confusa da *alétheia*, identificando-a com o *um (én)* definidor de toda a história então vindoura, dirá Heidegger, os gregos “não

³³⁷ Cf. HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 270.

³³⁸ Dirá Parmênides em seus versos, em correspondência direta ao que lhe é dito pela divindade: “Só ainda (o) mito [*mýthos*] de (uma) via resta, que é [*ós éstin*]; e sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito [*àgénéton*] sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno [*én*], contínuo; pois que geração procurarias dele?” (PARMÊNIDES, *Sobre a Natureza*, p. 123). Cf. *DK28 B8*.

sondaram expressamente de maneira fundante [*er-gründeten*]” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 147) a sua essência; por conseguinte:

[...] como eles não levantaram essa questão acerca da essência da *alétheia*, acerca do desvelamento do ente enquanto tal, porque a *alétheia* permaneceu para os gregos o elemento inicial e *inquestionado* [*Fraglose*], a determinação da verdade nela fundada, a determinação da verdade como correção, logo pôde se assenhorar [*Herr*] da *alétheia*, reprimindo-a e dominando [*beherrschen*] sozinha a história subsequente do pensamento (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 157).

Heidegger acessa a proximidade pensante com a essência da *alétheia* através do mesmo procedimento que o levou a questionar o seu primeiro advento no dizer poético de Parmênides, isto é, através do permanente “passo atrás” em direção ao fundamento regente e inquestionado do pensar imperante em cada época histórica. Esse passo atrás no interior da história ocidental opera-se em direção às condições do esquecimento do ser na experiência grega da verdade, na qual o próprio desvelamento lhes chega como entidade do ente e como pergunta acerca do ser fundada na recepção prévia e enformadora do modo como o desvelamento se lhes desvela, que, para os gregos, foi o primeiro passo do grande início pensado da Filosofia: no primeiro início mesmo pulsa a sua frequência vibratória específica, a *Stimmung* pautada na admiração (*thaumázēin*) daquilo que para eles era o extraordinário e inabitual, a saber, que o ente é – os gregos efetivamente perguntaram por ele e pensaram o caráter de evidência desse princípio, estabelecendo, inclusive e pela primeira vez, isto que passaríamos a compreender como princípio, muito embora fosse esse mesmo caráter, e em razão de seu próprio modo de ser enquanto o mais evidente, fundamental e inquestionável, que viesse a atirá-lo à indiferença daquilo que é tomado pelo óbvio e sequer mais pensado em sua inicialidade em relação ao pensamento ocidental. Os gregos estiveram, por assim dizer, na proximidade do esquecimento do ser na medida em que *questionaram* pela verdade e a *pensaram* a partir da maneira única e soberana através da qual ela para eles se mostrou, na medida em que apreenderam e esgotaram o desvelamento como o mesmo que a presença constante, experimentado-o não na diferença imanente com o modo no qual se desvela, mas em uma identidade premente com ele; o esquecimento do ser começa com o início da Filosofia, porém encontra seu termo ao fim da Filosofia, com a era da técnica moderna (*Gestell*) e da maquinação (*Machenschaft*) total através do sujeito humano, quando o ente em sua totalidade aparece como fundo de reserva infinito, incondicional e antecipadamente disponível ao desgaste.³³⁹ O esquecimento do ser em benefício

³³⁹ Assim, nos convida Heidegger a pensar, “o *fato* de se ter podido e precisado chegar à técnica moderna e contemporânea está fundado no início e fundamentado pela impossibilidade incontornável de reter o início. Com isso se está dizendo: a técnica atual – a saber, como uma forma da ‘mobilização total’ (*Ernst Jünger*) – só pode ser concebida a partir do início da posição fundamental ocidental em relação ao ente enquanto tal na totalidade” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 227). Não é nossa pretensão e tampouco há, nos limites do presente trabalho, tempo hábil para analisarmos pormenorizadamente, com a atenção que o tema demanda, a

da primazia do ente encontra a sua maior perfeição no momento em que a necessidade de se encobrir a diferença imanente ao “como” da abertura, do desvelamento, pela própria identificação entre ambos, é ela mesma encoberta enquanto questão: se o primeiro passo do esquecimento do ser aparece como a supressão da diferença ontológica na confusão entre a possibilidade originária do desvelamento e o desvelamento já possível em seu modo (*Weise*), iniciada na tematização da verdade como sendo igualada à essência do ente, o esquecimento hodierno do ser destaca-se por ser o obscurecimento daquele próprio obscurecimento inicial, na medida em que já não mais se faz a pergunta pelo ser, mas apenas se o toma de um modo por óbvio, restando, assim, impensado e inquestionado, e impensado e inquestionado também como aquilo mesmo que se sobrepõe *como* o outrora inquestionável por sua natureza ontológica evidente – a *phýsis*, a *idéa*, a *ousía*.

Outrora, no início do pensamento ocidental, a verdade era o não questionado, aquilo que se encontrava fora de questão, mas isso em virtude da indigência e da necessidade supremas do questionamento acerca do ente – agora, a essência da verdade também é o não questionado e o desprovido de questão, mas somente ainda como o indiferente no interior da era da completa ausência de questão no essencial (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 232).

A admiração pela verdade, que se anuncia no fato de o ente ser, e a pergunta concomitante pelo ser do ente, como busca pelo ente mais essente e superior, caracterizam o esquecimento do ser; a ausência completa de questionamento, sequer acerca da natureza evidente disto que é tomado por certo, caracteriza o esquecimento do próprio esquecimento, abandonando o desvelamento, em sua total, constante e, por isso, desprotegida presença, ao desgaste permanente e ilimitado do comum. A árida plenitude que hoje alcançamos, provida pelo sobredomínio da obviedade que obsta na fonte a possibilidade do questionamento, denuncia ao mesmo tempo, enquanto quadro do “esquecimento do esquecimento”, aquilo que, para Heidegger, configura a mais alta indigência do nosso tempo, a saber, a indigência da falta

relação entre aquilo que já aqui é chamado de técnica moderna e a técnica moderna cuja essência é nomeada *Gestell* nos ensaios dos anos 1950; sem embargo, e acatando com seriedade a referência ao texto de Jünger – *Die Totale Mobilmachung* (1930) –, cujo mote consiste precisamente no caráter totalizante da técnica no século XX e na subsunção de todas as coisas, o humano inclusive, à finalidade em si mesma que é a própria mobilização, não seria precipitado admitir que o problema da *Gestell*, a “armação”, já se encontraria em estado avançado de gestação ao final da década de 1930, quando ocorreu o curso sobre *As Questões Fundamentais da Filosofia*. Ademais, a questão sobre a técnica moderna aparece aqui como uma referência necessária em função do seu lugar epocal na história do ser, a saber, como a época derradeira do decaimento do elemento inicial do primeiro início, na qual o caráter de evidência do fundamento e a conseqüente remissão do todo ao fundamento acontece da maneira mais absoluta e crua, isto é, como a necessidade prévia e inevitável de remissão desafiadora – “*Herausfordern*” – de todas as coisas prontamente disponíveis à remissão a algo – “*Bestand*” – e assim ao infinito, não importando mais a questão pelo que desta “afundamentação” intermitente, em cujo domínio sobra apenas a força do fundamento, sem, contudo, nenhuma forma. Cf. HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 381 ss. Para o aprofundamento das relações existentes entre o trabalho de Heidegger e Jünger, é valioso o artigo de Alexandre Franco de Sá: *A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo*, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo 59, Fasc. 4 (2003).

de indignação (*die Not der Notlosigkeit*),³⁴⁰ a derrocada absoluta do elemento inicial do primeiro início em mera normatividade introjetada e mecânica, lá onde a mais reluzente “clareza se confunde com a transparência do vazio” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 119) e atinge um tal grau de certeza até o ponto em que a possibilidade de pensar sobre si mesma se torna simplesmente e de antemão *desnecessária*; a atual disposição de ânimo (*Stimmung*) pautada nesse estado totalizado obstrui, por isso, qualquer necessidade, pois já nenhum horizonte de ser está mais em vista, estando *todo* ele *aqui*, em uma insuportável falta de distância ou, por assim dizer, em uma massificação cada vez mais pressurizada e “toda junta” – em outros termos, o elemento necessário do primeiro início, necessário à necessidade que inflama do desvelar-se da visão prévia, da frequência vibratória, da *Stimmung* mais fundamental, teria se tornado tão absoluto e claro, tão “aquilo *que é* e não pode não ser”, que não é mais necessário perguntar por ele ou tampouco por qualquer outro início, já que o questionar, na trilha de Heidegger, logra precisamente “desevidenciar” o que domina inquestionado.³⁴¹ Destarte, “Por causa de sua obviedade, o seer [*Seyn*] se mostra como algo esquecido. [...] O esquecimento do ser domina [*herrscht*], isto é, *ele* determina [*bestimmt*] nossa relação com o ente” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 234); essa determinação se caracteriza pela ausência extrema de qualquer perspectiva para além ou aquém da mera presença do ente, disposta às vontades da maquinação do sujeito humano, ele mesmo

³⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 230 ss.

³⁴¹ A relação entre as noções de *Stimmung*, que ora chamamos simplesmente de tonalidade, e *Not*, traduzida por Marco A. Casanova como indignação, são de extrema importância para compreender a análise de Heidegger acerca da intencionalidade, rearticulada como a antecipação do destino histórico do ser que se abre como um mundo para o *Dasein* histórico e dita a sua essência, bem como para compreender a sua crítica sobre a “falta” de indignação na era da técnica moderna (*Gestell*) e da *Machenschaft*. Comentando a maneira como a *alétheia* se apresentou para os gregos, Heidegger afirmará: “Sua determinação [*Bestimmung*] era aquilo para o que eles sempre se viam uma vez mais impelidos, aquilo que concernia a pensadores fundamentalmente diversos em seu modo de ser como o mesmo, aquilo que, por isso, era uma necessidade [*Notwendigkeit*] para eles. Toda necessidade vai ao encontro do homem a partir de uma indignação [*Not*]. Toda indignação se torna coercitiva *a partir* de uma e *em* uma tonalidade afetiva fundamental [*Grundstimmung*]” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 166). As palavras *Bestimmung*, determinação, e *Stimmung*, tonalidade, têm como radical o verbo *stimmen*, que significa o afinar, o retificar em conformidade a um tom; todas as variações deste vocábulo com as quais Heidegger joga, inclusive o sintagma *Stimme des Seins*, ou seja, a voz do ser, remontam a este sentido da afinação, à maneira fundamental como um mundo se dá como *este* mundo e que neste modo interpela o *Dasein* previamente, de modo a determinar (*be-stimmen*) como a abertura de mundo, enquanto desvelamento do ser, se dará. Pois bem, na medida em que a *Stimmung* diz respeito ao *como* da intencionalidade, ela se torna aquilo que é antecipado na relação do *Dasein* com os entes e, portanto, aquilo que é buscado nesta relação como o que confere sentido à relação; este antecipar que busca é uma necessidade não no sentido da lógica clássica e da metafísica, porém no sentido do precisar, do estar carente de algo de que se necessita. Por conseguinte, o instaurar-se da tonalidade instaura, de imediato, um círculo de “indignação”, responsável por configurar o modo (*Weise*) como o ser se destina: aquilo que está no horizonte da necessidade como o seu necessário, ou seja, como aquilo que é necessitado por ela, é já também aquilo que, antecipando-se, funda esta necessidade na exata medida em que se apresenta como o seu necessário. Assim, todo desvelamento do ser, enquanto desvelamento em uma determinada tonalidade, sempre funda, ao mesmo tempo, uma indignação. Não obstante, na medida em que esta *Stimmung* se torna cada vez mais dominante e total, a indignação desaparece para dar lugar à evidência e plenitude inquestionadas de um determinado sentido do ser, no qual o necessário já não precisa mais ser buscado porque se antepõe totalmente *aqui*.

dominado e determinado pela técnica moderna. Assim, a “época do extremo abandono do ente pelo ser [*Sein*] é a época da completa ausência de questionamento [*Fraglosigkeit*] acerca do seer [*Seyn*]” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 235). Se o nosso horizonte de questionamento se orienta, entretanto, pela retomada da pergunta pelo ser em sua originariedade, possível apenas e estritamente a partir da própria história do ser experimentada em seu elemento epocal essencial – vigente este do começo ao fim do primeiro início e, de fato, como a sua essência mais própria –, isto é, o esquecimento do ser, então o esquecimento ele mesmo não pode ser simplesmente descartado como um acontecimento negativo e patológico em relação à verdade mais originária do ser, como se não pertencesse a ela e, em seu advento, a interpelasse como um agente alheio; ao contrário, é necessário que se *pense* o esquecimento como tal: da mesma maneira que os gregos experimentaram a *alétheia*, porém não a pensaram em sua essência, levando ao decaimento do seu elemento inicial em desgastada reprodutibilidade mecânica, assim também o esquecimento do ser foi de pronto experimentado, no primeiro início da história ocidental, como uma necessidade incontornável em vistas do estabelecimento que o caracteriza em seu modo essencial de ser, sem que, contudo – e, de fato, porque *não podia* –, o pensasse como tal, nem em sua positividade nem em uma sua negatividade. Paradoxalmente, é o esquecimento do ser que nos recoloca no caminho para o pensar da verdade do ser em sua originariedade, e isso porque ele mesmo *pertence* à essência da *alétheia*:

Experimentado e pensado é apenas aquilo que *Alétheia* como clareira [*Lichtung*] garante, não aquilo que ela como tal é. Isto permanece oculto [*verborgen*]. Será por acaso? Acontece apenas como consequência de uma negligência do pensamento humano? Ou acontece porque o ocultar-se [*Sichverbergen*], o velamento [*Verborgenheit*], a *Léthe*, faz parte [*gehört*] da *A-létheia*, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração [*Herz*] da *Alétheia*[?] E não impera neste ocultar-se da clareira da presença até mesmo um proteger [*Bergen*] e conservar, único âmbito no qual o desvelamento [*Unverborgenheit*] pode ser garantido, podendo só assim manifestar-se, em sua presença [*Anwesenheit*], aquilo que se apresenta [*Anwesendes*]?. Se for assim, então a clareira não será pura clareira da presença, mas clareira da presença que se vela, clareira da proteção que se vela [*Lichtung des sich verbergenden Bergens*] (HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 80-81).

A-létheia diz em si mesma e sobre si mesma, ao mesmo tempo, como *o mesmo* e mais originariamente: desvelamento (*Unverborgenheit*) e velamento (*Verborgenheit*), abertura e encobrimento, iluminação e ocultação. *Léthe* diz em grego o esquecimento, isto é, aquilo que não está disponível ou acessível, aquilo que jaz a uma distância sem medida, o que não tem nem é *que* algum como essência plena e constante, o *não-desvelado*; *a-létheia* diz o deixar vir à luz desde a não-iluminação e que por ela suportado, no mesmo passo em que esse fundo de ocultação já também sempre “aparece”, ou se apresenta, enquanto o que se recusa e se ausenta.

O esquecimento, o velamento, pertence de forma originária à verdade do ser; concebendo-se que “o olvido pertence ‘à coisa do ser mesmo’ e vige ‘como destino do ser’, então pode-se tornar compreensível a partir daí em que medida [...] a liberdade pensada como abertura em geral, permanece impensada nas posições ‘metafísicas’ caracterizadas pelo primado do real” (FIGAL, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 347), pois o modo de pensar metafísico é determinado, como foi visto, pela antevisão do um enquanto presença constante. Por conseguinte, assevera Otto Pöggeler, o “esquecer da verdade do ser [...] pertence [...] à resolução positiva da verdade do ser, ou seja, enquanto o saber em torno do desvio como possibilitação da história, como o silenciar consciente, debatido, sobre a abissalidade e ocultação na desocultação primordial” (PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 177). Assim, a palavra *a-létheia* aponta mais originariamente, e sobretudo, para a mútua sustentação inesgotável entre desvelamento e velamento; esse embate (*pólemos*) mais originário nos coloca em um novo caminho e nos mostra o horizonte de pensamento do seer (*Seyn*), que pode nos guiar desde a origem donde tudo brota até um outro início ainda dormente da história, já não mais atrelado aos pressupostos normativos da Lógica enquanto fundação primeira da história do Ocidente, ou seja, a história da Metafísica, e isso porque o chamado (*Geheiss*) do seer, cuja essência é agora pensada enquanto *a-létheia*, não estaria mais afinado conforme o diapasão univalente da “economia” do fundamento, seja esse fundamento qual for, mas se ofereceria como o fundo abissal que sustenta e se possibilita no desvelar a cada vez já afinado, porém não ruidoso, que se abre como um mundo possível. O aporte no pensar sobre a verdade do ser, experimentada e pensada como este embate simultâneo entre velamento e desvelamento, torna-se possível, nos caminhos de pensamento de Heidegger, através do mesmo procedimento que conduz o seu diálogo com a história da filosofia, isto é, o questionamento acerca das “visões prévias”, dos fundamentos não mais pensados que sustentam e determinam cada modo de pensar epocal – é assim que a pergunta pelo “mais antigo dos antigos”, o desvelamento enquanto desvelar-se do um, alcança a “condição de possibilidade” de qualquer desvelar, a saber, que persista o oculto, o velado, o esquecimento, como sustentação para que algo possa então aparecer, desvelar-se, manifestar-se como o que é, que o não-fundamento (*Ab-grund*) não é apenas e meramente uma inferência negativa vinculada à definição própria do conceito de fundamento, mas a condição imanente da lógica e mais originária do que ela, ou seja, não subsumida aos seus termos, possibilitando-a inclusive como tal. Verdade do ser é “clareira da proteção que se vela”, é o abrir-se que já se encobre e o ocultar-se que assim se dá ao abrir-se; verdade do ser não é a *arkhé* metafísica, o *hypókeímenon*, a *ousía*, a *substantia* ou o *subjectum*; verdade do ser não é fundamento pleno de si, não é o substantivo ou o sujeito secreto – o tesouro

da caverna de *Ali Babá*, disponível a quem dominar o Nome – da prolixa frase que é a história do Ocidente, mas o verbalizar pulsante do verbo originário, a fala que se dá em seus sentidos ao mesmo tempo em que se resguarda como o anterior poder falar, como o silêncio que preserva a fala e não permite a sua ocupação sufocante pelo eco do falar.³⁴²

Aquilo que distingue o ente em relação ao não-ente, o fato de que ele é e de que é de tal e tal modo, não se encontra na clareira, mas no *velamento*. Quando nós, apontando para isso, fazemos a tentativa de captar esse seer – por assim dizer, como um ente –, pegamos em um vazio. O seer não é simplesmente e apenas velado – mas ele se subtrai e se encobre. Daí deduzimos uma intelecção essencial: a clareira, na qual o ente é, não é simplesmente limitada e demarcada por algo velado, mas por aquilo que *se encobre* (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 265).

Seer não é substantivo; seer se dá, velando-se, como verbo – e verbo não “é”, porém verbaliza. Seer verbaliza, e só verbaliza porque nele pulsa, como seu “coração”, a mútua sustentação com o silêncio, silêncio sustentador e imanente à fala, fala que verbaliza o silêncio. O seer não é o tesouro velado, secreto, parado lá à espera de quem for capaz de dominar a *dialégesthai*³⁴³ para acessá-lo; o seer já sempre se dá retirando-se, como fonte em si mesma inesgotável e inidentificável de tudo aquilo que é, que se dá como esse é e se retira, sustentando-o em seu desvelar-se e protegendo-se do fechar-se totalizado no próprio é, em seu não-ser. Na essência verbal mais originária da verdade do ser vibra, ao mesmo tempo e como o mesmo, o aberto e visível, o dizível, bem como o oculto e fora de alcance, o indizível. Novamente, a devoção questionadora de Heidegger, tendo em mira o não-dito e inquestionado de cada pensar, o encaminha, na marcha para “o mais antigo”, não apenas em direção a um *não-dito* inaugural, mas em direção àquele *indizível* pulsante em cada dizer como sua sustentação originariamente não metafísica, sem embargo, e a depender da frequência como vibra histórico-destinalmente, possibilizante de metafísica. É por isso que tanto se insiste na preciosa e inexaurível recomendação de Heidegger inscrita em sua carta *Sobre o “Humanismo”* (1946): “Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável [*Namenlosen*]” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 152).

Iniciamos esta reflexão com a promessa de discutir a questão da linguagem no pensamento de Heidegger; selecionamos um primeiro espectro crítico desenvolvido sobre o tema em *Ser e Tempo*, assumindo como ponto de partida a analítica sobre o discurso e o decaimento enquanto existenciários da abertura originária do *Dasein*, para então passarmos a

³⁴² É o que observa com argúcia e clareza Gutiérrez-Pozo: “A palavra ou interpelação que é o ser é inacessível para a metafísica porque, como desocultar que é, se estabelece como condição de todo falar e pensar, de todo apresentar, e nunca poderá ser presença, que é o único a que atende a metafísica. Para *experimentar* o ser, são precisas outras atividades não metafísicas, capazes de atender ao *mais além da presença*, ao excesso, ausência ou ocultação, que constituem o ser” (GUTIÉRREZ-POZO, *Estética ontológica vs. Estética humanista*, p. 1162-1163). A tradução do original em espanhol é nossa.

³⁴³ *A República*, 532a-e.

uma discussão, aparentemente desviante, sobre a tarefa do questionamento e do seu caráter de diálogo com a história do ser para, por fim, anunciarmos o início de uma reflexão sobre a *alétheia* no que ela tem, na perspectiva de Heidegger, de originário; esta foi apenas destacada, embora ainda não suficientemente pensada, como a mútua sustentação entre desvelamento e velamento, abertura e ocultação. Ora, e o que tem tudo isso a ver com a linguagem? De que maneira uma discussão sobre o problema da verdade, sobre o desvelamento, nos auxilia na reflexão sobre a linguagem? Esta última pergunta tem algo de capcioso, pois pode nos induzir a assumir que a verdade e a linguagem são “coisas” diferentes, de diferentes âmbitos e abarcadoras de regras próprias, possibilitando o cotejo e a aproximação. Entretanto, e se não for assim? E se a verdade, experimentada e pensada como *a-létheia* (desvelamento-velamento), e a linguagem, desagrilhoada da normatividade da gramática e da redução metafísica à instrumentalidade mediadora, disserem precisamente o mesmo? Se assim for, então haveria a oportunidade de respondermos rigorosamente à primeira pergunta: “que tem tudo isso a ver com a linguagem?” – resposta: tudo. Afinal, afirmará Heidegger na carta *Sobre o “Humanismo”*: “Linguagem [*Sprache*] é advento iluminador-velador [*lichtend-verbergende Ankunft*] do próprio ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 156); o mesmo “movimento” atribuído à essência verbal e não substantiva da verdade do ser é também aquele atribuído ao ser da linguagem. No mesmo ensaio, logo em suas primeiras linhas, o pensador alemão nos oferece ainda esta indicação, já exaustivamente comentada no decorrer dos anos por seus interlocutores: “A linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 149) – a indicação é reiterada outra vez no mesmo ensaio³⁴⁴ e nele novamente sugerida ao resgatar a narrativa sobre o refúgio pobre de Heráclito,³⁴⁵ e ademais reevocada em diversos momentos nos trabalhos ulteriores. As duas indicações supracitadas são norteadoras determinantes e elementares tanto do sentido originário para o qual Heidegger procura orientar as suas meditações sobre a linguagem, quanto dessa “mesmidade” ora proposta entre a essência da linguagem e da verdade³⁴⁶; tal perspectiva encontra consistência no entrelaçamento significativo do movimento iluminador-velador e da polifonia poética intrínseca à palavra “casa” (*Haus*), ambas as designações acima referidas ao ser da linguagem – “casa” não é apenas um ponto no espaço, um elemento da disposição política ou um desenho arquitetônico; “casa” é, em outro sentido, lá onde se pode sem dúvida encontrar algo na autenticidade do que “se

³⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 159.

³⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 170.

³⁴⁶ Encontramos algum aporte para essa perspectiva também em W. Marx: “[...] Heidegger concebe a essência da linguagem como pertencendo à *alétheia*” (MARX, *The World in Another Beginning*, p. 239). A tradução a partir do inglês é nossa. Analisaremos os apontamentos de W. Marx sobre este tópico mais adiante.

sente em casa”, relaxado, aberto, e que, ao mesmo tempo, só pode ser assim autêntico porque a casa é também a proteção, lá para onde algo se resguarda do que tende a ser “público”, habitual, comum, desgastado. Casa é, como palavra poética, lá onde algo pode se abrir e para onde, de novo, algo se subtrai em proteção. Casa é a palavra poética para o advento iluminador-velador próprio à verdade do ser. Tendo isso em vista, pensemos agora como a questão sobre a verdade é trazida à luz em alguns momentos decisivos do caminho de pensamento de Heidegger, e de que maneira ela está na mesma “essenciação” originária que a linguagem.

Embora o problema, desta maneira tematizado – a verdade como *alétheia*, desvelamento, e o caráter secundário da noção de verdade como adequação –, já esteja presente no §44 de *Ser e Tempo*, concluindo a sua *Primeira Seção*, será em um pequeno ensaio, constando de pouco mais de vinte páginas e datado de 1930, que Heidegger chegará a desenvolver a questão com mais radicalidade e ênfase – o texto, *Sobre a Essência da Verdade*, é considerado por muitos interlocutores, na esteira do próprio autor, o agulhão da assim chamada *Kehre*, movimento interno à obra de Heidegger que marca o salto para o questionamento da história do ser e para a meditação sobre o *Ereignis*, cujo epicentro reside precisamente na meditação sobre a linguagem.³⁴⁷ Como foi visto, Heidegger toma como ponto de partida o diálogo questionador com a tradição do pensamento ocidental, cuja compreensão da verdade orbita, desde os gregos, o paradigma da conformidade e correção fundado na pré-compreensão da entidade do ente enquanto presença constante. Destarte, e admitindo todas as variações desse mesmo paradigma desde Aristóteles à escolástica e daí a Kant e Hegel, sempre é consistente afirmar, acerca desta tradição, que o “verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, que concorda” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 133), de modo que, independentemente da referência de validação que vigore, seja aquela pautada na coisa (*pragma*) ou aquela pautada no enunciado (*lógos*), a norma do processo de clarificação do verdadeiro está invariavelmente atrelada à síntese de conformidade entre coisa e enunciado – algo corresponde a algo que é. Isso nos coloca frente a frente, dirá Heidegger, com o conceito tradicional sobre a essência da verdade: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 133). Por conseguinte, também o aspecto negativo da verdade já está indexado nessa mesma fórmula:

³⁴⁷ Conforme Giacoia Jr., “Com a viravolta [*Kehre*], o pensamento de Heidegger deixa o apoio do ser-o-aí [*Dasein*] (sem, no entanto, abandoná-lo completamente) para remeter ao Ser, invertendo seu sentido: parte do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história, para incluir uma reflexão sobre a essência do ser-o-aí humano, pensada como correspondência ao apelo do Ser e abertura para essa convocação. [...] As épocas que escandem a história do mundo são desvelamentos do Ser, em sua verdade, que o ser-o-aí recebe e medita, à qual corresponde no elemento da linguagem” (GIACOA JR., *Heidegger Urgente*, p. 86).

“Sob o império [*Herrschaft*] da evidência deste conceito de essência da verdade, mal e mal meditada em seus fundamentos essenciais, admite-se como igualmente evidente que a verdade tem um contrário e que há a não-verdade” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 134), isto é, a não-conformidade entre coisa e enunciado. O verdadeiro ou o falso são verificados, portanto, não meramente na subsistência de uma intelecção ou na subsistência de uma coisa dada, porém na relação mesma entre ambos, ou seja, na sua *homóiosis*, na sua *adaequatio*. Sem embargo, pergunta-se Heidegger, qual seria, por um lado, a condição de possibilidade intrínseca da conformidade entre enunciado e coisa e, por outro lado, o fundamento que possibilita essa condição de possibilidade da conformidade? À primeira pergunta, oferece-se a seguinte orientação: “A enunciação representativa exprime, naquilo que diz da coisa representada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O ‘assim como’ [*so-wie*] se refere ao representar [*Vor-stellen*] e ao que é representado” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 135)³⁴⁸; destarte, a enunciação representa a coisa representada em seu *ser*, isto é, naquilo que ela é e como é – o ser da coisa consiste, deste modo, no “amalgama” da relação entre enunciado e coisa, ou seja, no *um-que*, na essência, na entidade, na sua presença aí postada como um e como tal, “claro e distinto”, e que, em função disso, permite uma tal apreensão do seu ser no enunciado. E prossegue: “‘Representar’ [*Vor-stellen*] significa aqui, descartando todos os preconceitos ‘psicologistas’ e ‘epistemológicos’, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto [*Gegenstand*]” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 135)³⁴⁹; representar – ou, ainda, “pôr-à-frente” (*vor-stellen*) – implica, assim, o posicionar de algo que é e como é, de maneira que este *um-que* distinto está posto (*stand*) contra (*gegen*) um algo que ele não é, mas que o re-apresenta em seu *ser-o-que*, o *um-que-é*. O representar da coisa na enunciação, entretanto, depende e está de fato determinado pelo *que é* que está posto enquanto amalgama dessa síntese conformativa; destarte, o representar (*vorstellen*) não é apenas um “pôr-à-frente”, mas, antes, um pôr-à-frente que se determina de antemão por uma “ante-posição” (*vor-stellen*) determinadora, isto é, o próprio *que* intencional que tonaliza a relação de conformidade.

Esta aparição [*Erscheinen*] da coisa, enquanto cobre (mede) [*Durchmessen*] um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura [*Offenen*] cuja natureza de ser aberto [*Offenheit*] não foi criado pela representação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação [*Bezugsbereich*]. A relação da enunciação representativa com a coisa é a realização desta referência [*Verhältnisses*]; esta se realiza, originariamente e cada vez, como o desencadear de um comportamento [*Verhalten*]. [...] Somente isto que, assim, no sentido estrito da palavra, está manifesto [*Offenbare*] foi experimentado precocemente pelo pensamento ocidental como

³⁴⁸ Tradução levemente modificada.

³⁴⁹ Tradução levemente modificada.

“aquilo que está presente” [*das Anwesende*] e já, desde há muito tempo, é chamado “ente” [*das Seiende*] (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 136).³⁵⁰

Em suma, a aparecimento da coisa em sua ante-posição, ou seja, em sua essencialidade própria e mais originária que o pôr-à-frente operado pela representação, é responsável por atravessar, desde o seu interior mais medular, todo o campo de relações possíveis, a partir dali, com a medida que ela mesma é, tonalizando, afinando e determinando o modo como se darão os encontros possíveis dentro desse campo de relações ou desse “regime de coisas”. O comportar-se em relação a tal ou qual encontro singular, portanto, é de pronto também afinado, em seu “modo de comportar-se prévio”, em harmonia com a tonalidade pela qual o aparecimento do ente enquanto tal imediatamente se dá. Por conseguinte, a “abertura que o homem mantém se diferencia conforme a natureza do ente e o modo do comportamento” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 136). Isso significa que é somente a partir da abertura da medida aberta, e “Na medida em que a enunciação obedece a tal ordem [*Weisung*], [que] ela se conforma [*richtet*] ao ente. O dizer que se submete a tal ordem é conforme (verdadeiro). O que assim é dito é o conforme [*das Richtige*] (verdadeiro)” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 136).³⁵¹ A ordem ou “modulação” (*Weisung*) como se abre o ente em uma determinada medida é a referência de conformidade, ou o válido que atesta ou não a validade, daquilo que se nomeia então o verdadeiro ou o correto. Com efeito, dirá Heidegger, no esquema tradicional da verdade entendida como conformidade ou correção a “enunciação recebe sua conformidade [*Richtigkeit*] da abertura do comportamento. Pois, somente através dela, o que é manifesto pode tornar-se [...] a medida diretora [*Richtmass*] de uma representação adequada” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 136).³⁵² Por conseguinte, e como já foi visto anteriormente na discussão sobre a intencionalidade, “o comportamento mesmo deve receber antecipadamente o dom prévio [*Vorgabe*] desta medida diretora de toda representação” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 136),³⁵³ quer dizer, toda abertura de um campo de relações possíveis já se abre como um dado prévio que orienta o relacionar-se com o ente em geral. É, pois, na abertura e sustentado pela abertura que se possibilita esse dado prévio enquanto medida e condição de qualquer adequação, encontrando aí a resposta à primeira pergunta levantada – “qual é a condição de possibilidade intrínseca da conformidade entre enunciado e coisa?”; resposta: a abertura mesma enquanto abertura possível, conferindo-se-lhe, desta maneira, “um direito mais original de ser considerad[a] como

³⁵⁰ Tradução levemente modificada.

³⁵¹ Tradução levemente modificada.

³⁵² Tradução levemente modificada.

³⁵³ Tradução levemente modificada.

a essência da verdade” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 136). Mas falta responder: qual seria, indagamos anteriormente, o fundamento da “possibilitação” (*Ermöglichung*) de uma conformidade? Em outros termos: se a possibilidade intrínseca da conformidade se dá a partir da abertura, que já se manifesta como uma medida para o campo de relações do comportar-se em relação a algo, como se dá a “possibilitação” da abertura mesma?

“Liberar-se para uma medida que vincula” – dirá Heidegger – “somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. [...] A abertura que mantém o comportamento [...] se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 136-137). Contudo, o que se tem em vista aqui por “liberdade”? Diria ela respeito ao arbítrio do sujeito autárquico humano? Se sim, como seria possível algo assim como o “erro”? De fato, a essenciação una da verdade e da liberdade nada tem a ver com aquele antigo preceito segundo o qual a liberdade seria uma propriedade do ser humano, da qual ele se valeria enquanto algo disponível a fim de escolher autônoma e “apatologicamente” as “experiências” que quer e conforme quer. Ao contrário, aquele que “está livre para o que se manifesta no aberto” não é o sujeito humano ou qualquer subjetividade, mas o “*Da*”-*sein*, a *ek*-sistência, o ser-o-*aí*; *Da-sein* é o originário estar aberto, em seu poder-ser, para aquilo que chama, enquanto possível, desde a abertura – é precisamente neste estar aberto, neste estar livre para a abertura, a propósito, e como já foi visto, que isto que se nomeia “o homem” encontra a sua essência mais autêntica, ou seja, no estar aberto para o que se manifesta enquanto medida a partir do possível da abertura. Por isso:

A reflexão sobre o laço essencial entre a verdade e a liberdade nos leva a perseguir o problema da essência do homem, dentro de uma perspectiva que nos garantirá a experiência de um fundamento original oculto do homem (o ser-*aí*) e isto de tal maneira que esta reflexão nos transporta primeiramente para o âmbito onde a essência da verdade se desdobra originariamente (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 137).

Tentemos expôr com mais clareza o que Heidegger diz nesse excerto: em primeiro lugar, afirma, pensar o laço entre verdade e liberdade implica em pensar a essência do homem, isto é, a sua *ek*-sistência, o estar postado originariamente na abertura; pensar a essência do homem, por seu turno, implica em pensar o fundamento oculto no qual o homem mesmo, enquanto *Da-sein*, está postado; por fim, a reflexão sobre esse fundamento nos coloca diante da necessidade de questionar a verdade em sua essência mais originária. O círculo se completa, pois, com o mesmo: a essência ainda oculta da verdade. A essência da verdade, foi dito, é a liberdade: liberdade significa, aqui, como o estar livre e aberto para o manifesto na abertura, aquilo que “deixa que cada ente seja o ente que é” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 138);

deste modo, respondemos à pergunta pela essência da liberdade com a seguinte afirmação: “liberdade se revela [...] como o que deixa-ser o ente [*das Seinlassen von Seiendem*]” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 138). “Deixar-ser”, explica Heidegger, não significa a mera indiferença do que se omite diante do que então vem à tona e impera como tal; “deixar-ser” significa, ao contrário, o “entregar-se ao ente [...] – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 138). Esse aberto, diz o autor, foi experimentado já no início do pensamento ocidental, na sua fundação com os gregos, como *tà aléthea*, ou seja, o desvelado. Entregar-se ao aberto e à sua abertura, portanto, significa mais autenticamente: entregar-se ao desvelado (*tà aléthea*) no desvelamento (*alétheia*)³⁵⁴; deste modo, aquele deixar-ser o ente entregando-se à sua abertura, enquanto elemento da liberdade, não significa mais do que o “recuo [*Zurücktreten*] diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação representativa dele receba a medida” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 138)³⁵⁵, recuo este que aparece como a essência mesma daquele que recolhe a sua essência precisamente da abertura, isto é, a *ek-sistência*, o “*Da*”-*sein*. A essência do *Dasein*, em sua co-originariade e reciprocidade com a verdade do ser, consiste nesse estar aberto que se deixa-ser atravessado pela medida *como* a abertura mesma já se dá enquanto uma visão prévia, enquanto um mundo, enquanto o aberto em referência ao qual o *Dasein* experimenta todas as suas decisões. Com isso respondemos à pergunta pelo fundamento da possibilitação de qualquer conformidade, a saber, com a resposta que ao mesmo tempo responde à pergunta pela essência da liberdade – o desvelamento (*alétheia*) se dá enquanto pode ser no aberto que deixa-ser através do expôr-se essencial da *ek-sistência*, *ek-sistência* que é em sua essência o próprio deixar-ser sendo atravessado pelo possível desse desvelamento; o *Dasein* se caracteriza essencialmente pelo seu poder-ser na medida, e apenas na medida, em que ele está previamente aberto para a possibilidade mais originária e radical da própria abertura, do desvelamento. Assim, não é o homem que possui a liberdade, mas é a liberdade, enquanto o deixar-ser *ek-sistente* mais originário, que possui o homem.³⁵⁶ A medida afinadora possível, liberada nesse deixar-(*se*)-ser pertencente à

³⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 138.

³⁵⁵ Tradução levemente modificada.

³⁵⁶ Sendo assim, o “deixar-ser” nada tem a ver com uma escolha voluntariosa, com o arbítrio ou com uma liberdade racional ou teológica por parte do homem, posicionando-o enquanto uma sua “origem”. Ao contrário, o deixar-ser, enquanto essência da liberdade, se dá “muito antes” de qualquer escolha humana, acontecendo, de fato, como o seu fundamento; “fundamento”, contudo, ou origem (*Ursprung*), é o próprio desvelamento do qual a liberdade é a essência. Desvelamento e o seu deixar-ser, portanto, pertencem-se reciprocamente como o *mesmo*. É por isso que não faz sentido dobrar-se à gramática “cultá” e afirmar: o deixar-ser do homem que deixa ser o desvelado no desvelamento; seria muito mais apropriado afirmar, antes: o deixar-(*se*)-ser do desvelado no desvelamento, que se

possibilidade mesma da abertura, aparece, pois, precisamente como história (*Geschichte*), isto é, como o “destino” ou encaminhamento (*Geschick*) através do qual se dá, ou *como* se dá, o próprio desvelamento – assim, a asserção de que o “homem ek-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 139). Ao mesmo tempo, porém, e precisamente “[p]orque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então, é encoberto e dissimulado” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 139, *grifo nosso*) – a frase ante-justificadora “*porque* [weil] a verdade é liberdade em sua essência...” significa, se compreendida na radicalidade que demanda, que a possibilidade extrema nela implicada deve ser, em função da possibilidade mesma que é e, por isso mesmo, *inclusive*, possibilidade da não-possibilidade, isto é, possibilidade da perda desse seu caráter essencial e decaída no substrato totalizante daquilo que passa, então, a dominar como o único, como o “real”; destarte, a “aparência [*Schein*] passa assim a exercer poder [*Macht*]. Nele surge a não-essência [*Unwesen*] da verdade” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 139). A não-verdade, portanto, pertence originariamente à essência da verdade, da mesma maneira que esta pertence igual e originariamente àquela; entretanto, se a essência da verdade, como desvelamento, precede e não se reduz à correção entre o enunciado e a coisa, também a não-verdade deve preceder em originariedade o mero desvio da proposição em relação à coisa, não se reduzindo, por isso, ao meramente “incorreto”. Como compreender, então, o sentido essencial da não-verdade – ou, antes, como compreender a originária “inessência” (*Unwesen*) da verdade?

Ora, se a inessência da verdade pertence propriamente à essência da verdade, então isso nos diz, ao mesmo tempo, que a não-verdade é intrínseca ao deixar-ser enquanto essência da liberdade. O deixar-ser o ente abre para uma medida possível desvelada que, a partir do desvelamento e em sua imanência mesma, orienta previamente o comportar-se em relação a cada ente singular; no mesmo passo em que essa medida vigora, porém, como a tonalidade afinadora que harmoniza o “estado de coisas” para o comportar-se, ela também já necessita suste-se, enquanto vigora como esta medida, sobre o velamento ou o recuo do próprio desvelamento – a abertura, a clareira – enquanto possibilidade abissal para o abrir-se de uma medida. Com efeito, aduz M. Wrathall: “A clareira mantém um mundo ao subtrair (velar) as possibilidades que são incompatíveis com a essência que atualmente vigora” (WRATHALL,

apropriada do homem, de maneira que o “se” se referiria à co-propriedade entre o desvelamento e o seu deixar-ser como um desvelado.

Heidegger and Unconcealment, p. 34)³⁵⁷; isso não significa, dirá o próprio autor, que a clareira comporte uma “galeria” de possibilidades que dão espaço umas às outras a depender da época histórica, mas, muito ao contrário, que é a própria clareira, *enquanto* possibilidade originária para o abrir-se de um mundo – de um estado de coisas sob uma medida histórica –, que se vela *enquanto tal* ao passo que vigora um mundo possível, tratando-se, por conseguinte, muito mais de um “auto-velamento” do desvelamento mesmo do que de uma sucessão de medidas possíveis que vêm cobrir umas às outras.³⁵⁸ Assim, o “deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, é o velamento” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 141). O velamento ele mesmo aponta, portanto, para um atravessamento do inominável, do inefável ou, em outros termos, para um *mistério* (*Geheimnis*)³⁵⁹ imanente à própria abertura de toda medida possível no deixar-ser que se apropria do homem enquanto *Da-sein*:

O velamento [*Verborgenheit*] do ente em sua totalidade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. É mais antiga mesmo do que o próprio deixar-ser que, desvelando, já dissimula e, assim, mantém sua relação com a dissimulação [*Verbergung*]. O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério [*Geheimnis*]. Não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou àquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o ser-aí do homem (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 141).

Algo de estranho se pronuncia logo na primeira linha do excerto acima: diz-se que o velamento, ou seja, a inessência da verdade, é “mais antigo” do que qualquer revelação do ente – e segue –, “mais antigo” do que o próprio deixar-ser. Algo de mais originário do que o desvelar-se de tal ou qual medida é, por conseguinte, o mistério mesmo, o velamento, a *Léthe* que sustenta, preserva e mantém todo desvelamento e o seu deixar-ser; dito de outra maneira: a não-verdade sustenta, preserva e mantém a verdade. Sendo assim, aquele “não” da não-essência [*Un-wesen*] original da verdade como não-verdade [*Un-wahrheit*] aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente)”

³⁵⁷ A tradução do original em inglês é nossa.

³⁵⁸ Cf. WRATHALL, *Heidegger and Unconcealment*, p. 34.

³⁵⁹ A palavra mistério, *Geheimnis*, descansa em um mesmo espectro poético de sentido que a palavra casa, *Haus*, tal como foi anteriormente pensada. *Geheimnis* tem como radical o vocábulo *heim*, a partir do qual temos também *heimlich* (familiar), *unheimlich* (infamiliar), *Heimat* (pátria, terra natal), dentre outros; *heim*, portanto, indica algo assim como o lar, o espaço de proteção, o abrigo, o âmbito com o qual se está mais familiarizado e no qual se distensionam o aparelho espetacular inerente ao que é público, comum e habitual, lá a onde pertencemos de forma genuína. A noção de *Heimat*, a exemplo, é um mote recorrente na poesia de Hölderlin (*Die Heimat, Rückkehr in die Heimat, Heimat*), cantado como o “mais familiar” do qual nos afastamos na história moderna. O sentido do abrigo mais familiar, o lar que guarda e preserva o que somos e a si mesmo enquanto *o seio* no qual somos, também aparece nas nervuras de outros vocábulos nos versos do poeta: “Mas em choupanas mora o homem [*Aber in Hütten wohnt der Mensch*] [...]”, em *Im Walde*; esse fragmento poético é retomado por Heidegger no ensaio *Hölderlin e a Essência da Poesia*. *Ge-heim-nis* figura, deste modo, como essa ainda incômoda “estranheza mais familiar e própria” que é a casa na qual desde sempre moramos, isto é, a linguagem como a clareira do velamento.

(HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 141), de maneira que não apenas cada ente singular é precedido originariamente por um “outro” que não se identifica com ele, mas é a própria clareira, isto é, o próprio desvelamento enquanto desvelamento do que então é desvelado, a saber, a medida que tonaliza todo o campo de relações possíveis, que é “precedido”, simultaneamente, pelo “totalmente outro” em si mesmo que “é” o velamento como o mistério – a-“*létheia*”. Com efeito, a verdade do ser “[...] não envolve apenas a constituição do aberto e o aparecimento de uma medida vinculadora de todos os comportamentos possíveis do ser-aí, mas também a retração do que incessantemente se envia para uma tal constituição” (CASANOVA, *A linguagem do acontecimento apropriativo*, p. 335). Esse mistério é um “resto” originário que, em função do seu recusar-se essencial, excede já desde a origem o modo aberto que o traz à luz e jamais se deixa capturar totalmente sob qualquer medida que venha a se desvelar a partir dele e em sua imanência, embora seja nela mesma, isto é, reciprocamente em sua imanência, que ele pode se dar como a negação misteriosa que se recusa na clareira e não decair na árida noção metafísica do vazio (*Leere*) ou por essa medida incorporado integralmente.³⁶⁰ Porque esse mistério se recusa, porém, enquanto vem à luz uma medida tonalizadora das relações, a partir da qual e somente na imanência da qual há algo assim como o comportar-se em relação a um ente, e porque ela vigora tanto mais quanto menos é pensada como tal em sua essência, por isso muito facilmente essa sua mútua sustentação originária com o mistério – o velamento – cai fatalmente no esquecimento; com efeito, o mistério, a não-verdade, a inessência, o velamento, toda essa experiência do “totalmente outro”, imanente ao

³⁶⁰ Heidegger se vale nomeadamente da noção de “resto” (*Rest*) na oitava lição de *O Princípio do Fundamento* (*Der Satz vom Grund*); lá, o autor mira o desenrolar-se da história da metafísica como a história do esquecimento desse resto, intrínseco à ocultação, e isto na medida em que se põe em marcha o preenchimento cada vez mais totalizado da experiência do ser, cujo horizonte reside precisamente no advento da técnica moderna. A preservação do “resto”, do que escapa à exposição total, seria o que mantém na proximidade da verdade do ser enquanto mistério e desvelamento. Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 99. Ademais, e tendo em vista a influência fulcral que a teologia e os temas teológicos exerceram sobre a obra de Heidegger, não seria espantoso ou impreciso assumir que, a nível de sugestão, seja Paulo, em seu dizer sobre o resto (*leimma*, traduzido na *Bíblia de Jerusalém* como “resto” [2002] e por Frederico Lourenço como “remanescente” [2017]) que salva proveniente da graça (*cháritos*), em *Rom.* 11, 4-6, quem ressoe nos ouvidos de Heidegger quando evoca, por exemplo, através dos versos de Hölderlin, a essência salvífica que parece habitar a linguagem – “Mas onde há perigo, cresce também a salvação” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 395) –, ou seja, a salvação imanente à possibilidade de uma retomada da experiência originária da clareira, a experiência da simultaneidade inesgotável e sempre excedente entre o velamento e a iluminação, a experiência do resto incapturável que salva da totalização e do desgaste completos. O diálogo de Heidegger com Paulo é conhecido e ocupa de forma direta, na Fenomenologia da Vida Religiosa, toda a Parte II; não obstante, não há indícios nominiais, nem na obra supracitada nem nos escritos tardios, dessa possível apropriação da noção de resto especificamente a partir da concepção originária da alétheia, o que não abona, sem dúvida, a possibilidade de que assim tenha ocorrido, direta ou indiretamente. São muitos, a propósito do espectro da discussão, os trabalhos que se propuseram a analisar o notório e salutar diálogo de Heidegger com as tradições teológicas; para fins de uma vista geral e consistente sobre o tema, entretanto, vale a leitura do livro de Philippe Capelle-Dumont, *Filosofia y Teología en el Pensamiento de Martin Heidegger* (2012).

desvelado na clareira, é relegada então à negatividade supérflua ou sobressalente atinente àquilo que ainda não foi incorporado pela medida iluminadora, ao que se renega como o “inválido” ou, ainda, àquilo que passa absolutamente indiferente, pois incompatível com a frequência específica da medida vigente. Assim, o velamento é redistribuído a uma posição derivativa ou secundária em relação a uma suposta estabilidade ou autossustentação da medida, agora abstraída até mesmo do seu elemento enquanto desvelamento; ela passa a ser, simplesmente, pressuposta. Destarte, aquele mistério mais originário é esquecido propriamente *como* o que se recusa, ao passo que a medida se torna cada vez mais óbvia e habitual, levando o homem a encantar-se e, por fim, a perder-se na gama de possibilidades que dela provém, deixando impensada a própria medida enquanto esta medida; o que se segue é que em seus “projetos e cálculos o homem se fixa munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas [*das Wesen der Mass-gabe*]” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 142). A medida, como o desvelado iluminador que se dá na clareira a partir do deixar-ser *ek-sistente* que a deixa abrir-se a partir da abertura (o “aí”), se acomoda, portanto, no “aqui” enquanto o dado; o dado, contudo, oscila a cada vez em seu sentido no tensionamento entre a intimidade com a sua proveniência em relação àquilo que dá – donde temos: o que é dado *se dá*, admitindo que esse “se” remeta à própria clareira do velamento – e o estancamento no que ele “aqui e agora” é, fortificando-se enquanto medida mais fundamental e dominante sobre todas as relações ao passo em que se torna mais inquestionável – donde temos: o que é dado *está dado* como condição ou fundamento autossustentado de todas as coisas, tão mais poderoso quanto mais é tomado por certo em sua obviedade como pressuposto inquestionável de todas as relações, o que só é possível na medida em que se afasta do mistério originário imanente à clareira. A medida somente subsiste em sua dominação (*Herrschaft*) na medida em que o “resto” originário é agregado, “sem deixar restos”, por assim dizer, e deste modo esquecido enquanto tal. Esse movimento de totalização do dado no “aqui”, afastado da mútua sustentação entre a essência e a inessência da verdade (o “aí”), guarda sua possibilidade no fato de o homem encontrar a sua essência mais própria não apenas na *ek-sistência*, mas, co-originariamente, em sua *in-sistência*; entretanto, dirá Heidegger, “[m]esmo na existência insistente [*insistenten Existenz*] reina o mistério, mas como a essência esquecida, e assim tornada ‘inessencial’, da verdade” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 142). Em outros termos, o mistério se mantém vibrando mesmo no desvelamento aparentemente mais pétreo, e, de fato, essa estabilidade lhe é tributária na medida em que depende do seu esquecimento para viger. A vibração oscilante entre o mistério e a revelação no seio da clareira é, por isso, a fonte que sustenta o assim

chamado “vaivém” do homem “ek-sistente in-sistente”, isto é, que corresponde ao “aí” e ao que nele se dá como dado: “Este vaivém [*Umgetriebenheit*] do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente [...] é o *errar*. [...] Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância [*das Irren*]” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 142).

A errância, dirá Heidegger, é o “espaço de jogo” (*Spielraum*), o “cenário” (*die offene Stätte*) no qual o homem in-sistente ek-sistente se movimenta, a cada vez, a partir da oscilação vibratória imanente à abertura para o recusar-se³⁶¹; não fosse a errância, enquanto este palco ou solo originário movediço no qual a experiência da verdade do ser se dá, o mistério mesmo estaria condenado a perverter-se em mero tesouro secreto, a cujo acesso faltaria-nos apenas decodificar o “lógos de passe”, ou em “acerto” perene e petrificado, a certidão que avaliza a si mesma constituindo uma Certeza de luz plena sobre si. Na ausência da errância, ausenta-se também a ausência intrínseca ao mistério, afasta-se-lhe enquanto prevalece, estável e inquestionável, a medida iluminadora. A errância e a possibilidade permanente de “desgarramento” ou desvio (*Beirrung*) que nela se prenunciada consiste na reafirmação constante da mútua sustentação entre o desvelamento e o velamento, a essência e a inessência da verdade; errância, como este vaivém (*Umgetriebenheit*) simultâneo entre iluminação e ocultação, é a “vagabundagem” originária da verdade do ser que sustenta a condição vagabunda da ek-sistência in-sistente,³⁶² que permanentemente acerta ao errar e erra ao acertar: a errância, dirá Heidegger, é o “fundamento do erro” (*der Grund des Irrtums*), isto é, o incerto, indeterminável e, por isso, indizível mistério originário que “sabota”, já na origem, a possibilidade de uma qualquer elucidação total – certa, clara e distinta –, que mais “erra” quanto mais “garantida” se demonstra. A errância preserva, no limite, aquela indigência que vem à luz

³⁶¹ Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 143.

³⁶² Remetemos ao vocábulo “vagabundo”, aqui, não em seu sentido moralizante ou corrente, como o imprestável, ruim, ocioso ou de má qualidade. Temos em vista, sim, a familiaridade de sua raiz semântica latina com a palavra alemã citada *Umgetriebenheit*, ambas consoantes ao sentido da errância (*das Irren*): vagabundo, do latim *vagabundus*, é composto pelo radical vagar ou vaguear e pelo sufixo -bundo, que significa algo como o “pleno de...”, “cheio de...”, “infestado por...”, como em “furibundo” (cheio de fúria), “moribundo” (cheio de morte), “nauseabundo” (cheio de náusea), designando a condição regente do radical – assim, temos no vocábulo “vagabundo” um plano preenchido pelo vagar, pelo movimento, pela não estacionalibilidade desta condição, um vaguear permanente e, por assim dizer, sem “cidadania”, sem estadia fixa; na mesma senda, porém no tronco germânico, *Umgetriebenheit* é uma formação substantiva (-heit) composta pelo prefixo *Um-*, que delimita algo como um movimento persistente em torno do mesmo, e pelo verbo conjugado *treiben*, que também designa um mover-se, um colocar-se em exercício, um “ir de lá para cá e de novo” – poderíamos, assim, também traduzir *Umgetriebenheit*, mais literalmente, como “o ficar indo e vindo”. Errância, vagabundagem, *Umgetriebenheit* (“vaivém”) apontam, desta forma, para um mesmo sentido – semanticamente paradoxal, “poieticamente” original: a permanência não fixa de um *mesmo* não idêntico, a saber, a verdade do ser como clareira do velar-se. Conforme D. M. Levin, o caminho de Heidegger para a *alétheia* só poderia mesmo levar à concepção de errância, de “subversão”, de reabertura permanente da fonte indeterminável de todas as medidas. Cf. LEVIN, *The Opening of Vision*, p. 422-423.

com toda medida desvelada, indigência que necessita do que lhe é necessário precisamente porque este não está dado de uma vez por todas, mas é a cada vez como que retonalizado em harmonia com a essência de sua própria indigência – isso assim ocorre precisamente porque o mistério, o “desvio originário” imanente ao sentido dado pelo desvelamento, já sempre estremece, desde a fonte, a pretensão de solidez da essência da medida; junto ao mistério, e de fato como a sua afirmação na clareira, a errância aparece como aquele “resto” que abre previamente um trauma, uma fenda, uma distorção na composição monotonal da medida instaurada. Assim, o “desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade. É nesta simultaneidade [*Zugleich*] do desvelamento [*Entbergung*] e da dissimulação [*Verbergung*] que se afirma a errância” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 143). A errância e o mistério pertencem à essência da verdade, a clareira do ser enquanto simultaneidade do desvelamento e da dissimulação; a ela pertence a liberdade da ek-sistência, o originário deixar-ser o ente, que a partir do desvelar-se ocultante deixa ser a medida prévia para toda conformidade. Na tomada livre desta medida, tomada a partir da (in)essência da verdade, afirma Heidegger, vem à tona “o fundamento da imbricação da essência da verdade [*das Wesen der Wahrheit*] com a verdade da essência [*der Wahrheit des Wesens*]” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 143). Essência (*Wesen*) não se reduz, aqui, ao conceito metafísico de essência anteriormente perscrutado, consoante ao fundamento irreduzível e identitário que vincula as relações com os fenômenos singulares, isto é, o *hypókeímenon*, a *substantia*; essência, aqui, não é “substantivo” ou o “sujeito da frase”, mas verbo – e o verbo, diferentemente do substantivo, não “é”, mas “verbaliza”: “A questão da verdade da essência entende essência em sentido verbal [...]” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 145), de maneira que “*das Wesen*” não deve mais ser lida como “a essência”, senão como “o essencial”. A essência do verbo como o essencial é, desta maneira, um “verbar”; com efeito, a asserção “a essência da verdade é a verdade da essência”³⁶³ significa: a essência da verdade, isto é, o desvelamento do velar-se que se desvela velando no dar-se de uma medida, é a “essenciação” da essência na mútua sustentação veladora-desveladora da clareira, a *alétheia* – a essência da verdade se essencializa como essência, como medida, como destino do ser, já ao mesmo tempo sustentada em seu “verbar” pela inessência da verdade, o mistério sem-verbo, indizível, silencioso. O “verbar” da essência se sustenta na imanência desse sem-verbo silencioso do mistério, o qual assim se dá, reciprocamente, através do seu recusar-se a partir da

³⁶³ Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 145.

essência dada em relação à qual recua.³⁶⁴ E *verbum* é precisamente a palavra (*Wort*), que “não é, em primeiro lugar, a ‘expressão’ de uma opinião, mas é constantemente já a articulação protetora da verdade do ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 144), ou seja, da verdade do ser como a diferença (*Unterschied*) originária entre ser e ente.³⁶⁵ Palavra, *verbum*, é onde acontece e como acontece a “essenciação” (*Wesung*) da verdade do ser, o embate originário e prolífico entre desvelamento e velamento, mistério e revelação.³⁶⁶ Mas de que maneira acontece essa unidade entre palavra e verdade? Dissemos anteriormente, com W. Marx, que a concepção heideggeriana acerca da essência da linguagem pertence radicalmente, e, de fato, como o mesmo, à essência da verdade, isto é, à *a-létheia*; daí recebermos de Heidegger a já evocada asserção fundamental, em *Sobre o “Humanismo”*: linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser – quer dizer: o advento da verdade do ser, como mútua sustentação originária entre velamento e desvelamento, clareira e encobrimento, *Er-eignis* e *Ent-eignis*, se dá somente na linguagem e como linguagem. Conforme H. Birault – e, tendo em vista o espectro de *Sobre a Essência da Verdade*, o acompanhamos –, linguagem (*Sprache*) e palavra (*Wort*) referem-se, ambas, a esta mesma fonte iluminadora-veladora que responde à pergunta pela essência da verdade,³⁶⁷ respondendo, ao

³⁶⁴ É o que elucidam Bernasconi: “[E]ssência, na frase ‘a verdade da essência’, deve ser compreendida verbalmente, como um ‘essenciar’. Isso não é equivalente ao *Ser* tal como ele é pensado através da metafísica, isto é, como ser dos entes; mas significa ‘o modo como é pensado’: *das Wesende des Seins des Seienden*. [...] ‘A essência da verdade’ vem a ser reconhecida [então] como significando o modo como a verdade essencialmente se desvela através da história do ser” (BERNASCONI, *The Question of Language in Heidegger’s History of Being*, p. 68); e Wrathall: “O desvelamento do ser é precisamente o modo como uma certa compreensão pré-cognitiva das essências vem a prevalecer em uma tonalidade” (WRATHALL, *Heidegger and Unconcealment*, p. 30). A tradução dos originais em inglês é nossa.

³⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, p. 145.

³⁶⁶ Esse embate simultâneo entre velamento e desvelamento refere-se exatamente ao que chamamos outrora de “a vibração”, a corda que oscila permanentemente e ao mesmo tempo em uma potência originária ilimitada de frequências, as quais contêm em si mesmas, cada qual, uma tonalidade que as sustenta como tais e se sustenta no buscar harmônico de seu próprio tom na medida em que persevera, como a mesma corda, entre o relaxamento e o tensionamento, onde cada tensionar já é um relaxar e cada relaxar já é, ao mesmo tempo, um tensionar. Como “a” vibração, ou seja, “a” corda, ela é una; não obstante, dado que a vibração não é nada senão um vibrar, ela também nada tem de “una” – seu vibrar o é na finitude originariamente e sempre em exercício que sustenta as suas tonalidades infinitas, e isso porque mesmo uma tonalidade determinada já é, em si mesma, uma manifestação dessa finitude infinita, pois se mantém como a tonalidade “indigente” que é a partir da simultaneidade “desviante” entre relaxamento e tensionamento, ou seja, se mantém “necessitada” de si mesma e, por isso, não estável como algo que “é” plenamente, mas que se dissolve na vibração caso não mantenha a sua tonalidade própria. Destarte, dirá Heidegger nas *Contribuições*, a “verdade [...] nunca é apenas clareira, mas ela se essencia como encobrimento de maneira tão originária e íntima quanto a clareira. Os dois, clareira [*Lichtung*] e encobrimento [*Verbergung*], não são dois, mas a essenciação do uno [*die Wesung des Einen*], da própria verdade. Na medida em que a verdade se essencia, a verdade *vem a ser* [*wird*], vem a ser o acontecimento apropriador [*Ereignis*] da verdade. Dizer que o acontecimento apropriador acontece apropriadoramente [*das Ereignis ereignet*] não significa outra coisa senão: que ele e apenas ele *se torna* [*wird*] verdade; isso que pertence ao acontecimento apropriador vem a ser, de tal modo que justamente a verdade se mostra essencialmente como verdade do seer [*Sein*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 340). A verdade, o *Ereignis*, a *a-létheia* – em suma, a unidade vibrante de clareira e encobrimento –, não “é”, mas *se torna* a cada instante, se essencia, “verba”.

³⁶⁷ Cf. BIRAULT, *Thinking and Poetizing in Heidegger*, p. 149.

mesmo tempo, à pergunta pela “verdade da essência”, a saber, a essência que se essencializa verbalmente enquanto a medida, o destino, a tonalidade como o desvelamento mesmo se desvela; este movimento iluminador-velador da linguagem, dirá W. Marx, “[...] inclui uma atividade não-humana: dizer (*Sage*). Este dizer é cuidadosamente distinguido da fala humana, muito embora a fala humana também esteja incluída no relevo [da linguagem – *Aufriss*]” (MARX, *The World in Another Beginning*, p. 240).³⁶⁸ É no dizer pertencente à linguagem que se dá a palavra iluminadora-veladora, a “articulação protetora (*das gutverwahrte Gefüge*) da verdade do ser”.³⁶⁹ O dizer, aduz Marx, “‘chama’ (*heisst*), ‘chama por...’ (*ruft*), e recolhe a si mesmo na ‘palavra’ [...]. O *Dasein* – que pertence ao dizer (*der Sage gehörend*) – o escuta e escuta à sua palavra e traz o que escuta, ‘correspondendo’, para o interior do soar humano das palavras” (MARX, *The World in Another Beginning*, p. 240).³⁷⁰ Na palavra, a essência desvelada da verdade se ilumina; é por isso que, em diversas ocasiões, Heidegger se vale de denominações tais como “as palavras essenciais” da tradição, “as palavras fundamentais” (*der Grundworte*) de uma época e de um pensamento,³⁷¹ a “palavra histórica” (*geschichtliche Wort*),³⁷² a “palavra condutora” (*Leitwort*),³⁷³ “a palavra doadora” (*das gebende Wort*)³⁷⁴ ou, simplesmente, as “palavras do ser” (*Worte des Seins*).³⁷⁵ A *idéa* platônica é uma palavra do ser, bem como a *enérgeia*, a *ousía*, o *ens realissimum*, o Espírito Absoluto e o eterno retorno do mesmo; essas palavras se dão como iluminações essenciais dos desvelamentos histórico-destinais da verdade do ser. É no recolhimento de si mesmo na palavra protetora, pois, que o próprio ser se dá, desvelando-se em uma tonalidade essencial. À essência do *Dasein*, enquanto ek-sistência, pertence, por conseguinte, o originário estar a cada vez aberto ao dizer da palavra do ser, escutando a fala mesma da linguagem – deste modo, Heidegger provoca uma outra perturbação radical no diálogo com a tradição filosófica: a contrapelo em relação ao paradigma

³⁶⁸ A tradução do original em inglês é nossa.

³⁶⁹ No termo *gutverwahrte* está presente o vocábulo *wahr*, que compõe a palavra alemã para “verdade” (*Wahrheit*); *wahr* designa, comumente, o verídico, o certo, o autêntico ou a justeza de determinada coisa. D. M. Levin nos chama a atenção para outros desdobramentos desse mesmo radical, como os termos *bewahren* e *gewähren*, que significam, respectivamente, preservar e garantir, na mesma esteira do verbo *verwahren* utilizado por Heidegger, que significa algo como guardar. A palavra (*Wort*), por conseguinte, é responsável pela guarda e pela proteção da verdade, e isso no duplo sentido de preservar aquilo que nela se ilumina como essência – medida, destino –, ou seja, aquilo que nela se desvela, retendo o seu caráter essencial mais próprio, bem como no sentido da preservação e da guarda contra o desgaste da sua exposição total, protegendo-a em seu solo mais familiar e mantendo-a naquela sobreproteção (*Bergen*) garantida pela inviolabilidade misteriosa do “lar” – *Ge-“heim”-nis*. No dizer da palavra, portanto, sempre resta algo que não pode ser dito. Cf. LEVIN, *The Opening of Vision*, p. 424.

³⁷⁰ A tradução do original em inglês é nossa.

³⁷¹ Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 149.

³⁷² Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 494.

³⁷³ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 159.

³⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 151.

³⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 262.

aristotélico, de acordo com o qual o homem seria aquele ser vivo que se distingue dos demais pelo fato de possuir a linguagem, isto é, o *zôon lógon ékhon*, afirmará o pensador alemão, de outro modo, que é o próprio “homem” quem pertence, em uma escuta fundamental, à fala da linguagem:

A linguagem fala [*die Sprache spricht*]. O que acontece com essa sua fala? Onde encontramos a fala da linguagem? Sobremaneira no que se diz [*Gesprochenen*]. No dito, a fala se consoma, mas não acaba. No dito, a fala se resguarda [*geborgen*]. No dito, a fala recolhe e reúne tanto os modos em que ela perdura [*währt*] como o que pela fala perdura – seu perdurar [*Währen*], seu essencial [*Wesen*] (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 11-12).³⁷⁶

1.2. A palavra e o gesto.

Assim, aduzirá Heidegger, “o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele [...] permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência [*Entsprechung*], e é somente isto” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 182). A essência da verdade é o embate permanentemente errante entre velamento e desvelamento, clareira e encobrimento, no seio do qual a essência que se doa é preservada e se mantém pelo recusar-se originário do mistério, que se recusa a partir da essência desvelada; como essência iluminadora de um espaço de possibilidades, essa medida é um dizer que, através do seu recolhimento na palavra desveladora, abre um mundo histórico enquanto aparece como tonalidade ou indicação fundamental a partir da qual se afina o campo de relações para o comportar-se do *Dasein*; ao *Dasein*, pertencente ele mesmo à sua essência ek-sistente, lhe é mais próprio, desta forma, encontrar a sua essência histórica na fala histórica da verdade do ser, isto é, na fala da linguagem. Escutando-a, ele deixa advir a palavra doadora, que doa a si mesma como medida; deixando ser a palavra, ele corresponde, em seu falar, à fala mesma da linguagem, a fala do ser. Sendo assim, o “[s]er somente se essencia [*west*] e permanece [*währt*] enquanto aborda [*an-geht*] o homem pela reivindicação [*Anspruch*]. Pois somente o homem, aberto para o ser, deixa-o [*lässt*] advir [*ankommen*] enquanto apresentar [*Anwesen*]” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 182).³⁷⁷ O elemento inicial da palavra, aquele instante reluzente da sua adveniência irrompente, que irrompe desde o velamento e nele se mantém, não obstante, está hodiernamente enfraquecido, dominando apenas uma espécie de eco ruidoso que já se esqueceu da fala inicial de onde proviera, muito embora continue a repercutir mecanicamente a sua “ordem”: “Com a linguagem habitual, que hoje é cada vez mais amplamente abusada e desgastada, a verdade do seer não tem como ser dita” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 79); para que ela possa ser dita, ou para que essa possibilidade

³⁷⁶ Tradução levemente modificada.

³⁷⁷ Tradução modificada.

possa ao menos ser genuinamente concebida, é necessário silenciar ante o ruído, de modo a permitir-se atravessar novamente pela palavra inicial e pela maneira como ela se essencializa enquanto clareira do encobrir-se – em suma, é necessário silenciar para que se possa ouvir o dizer da própria linguagem e o que ele tem a dizer. Portanto, “[t]odo dizer precisa emergir concomitantemente do poder ouvir. Os dois precisam ter a mesma origem” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 80). A autenticidade do dizer consiste no silenciar para o ouvir o dizer da linguagem; isso já significa, porém, que o silenciar não é um mero calar, no sentido de cessar a rede fonética dos enunciados, mas, paradoxalmente, o silenciar já se dá nesse dizer e como um dizer que, *porque* escuta, diz de maneira autêntica correspondendo à fala da linguagem, à fala do essencializar-se da verdade do ser. Assim, o silenciamento (*Erschweigung*) – ou “sigética” (*Sigetik*, do grego *sigán*), como também o chamará Heidegger³⁷⁸ – “busca a verdade da essencialização seer e essa verdade é o velamento que ressoa e nos fornece um aceno (o mistério) para o acontecimento apropriador (a renúncia hesitante). [...] Nel[e] se concebe [...] a essência da linguagem” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 80); destarte, que ao silêncio pertença o essencializar-se autêntico do falar na verdade do ser nos conduz à seguinte compreensão: o dizer diz autenticamente quando silencia para a escuta correspondente do que é *dito* no dizer desvelado da linguagem, o qual no mais das vezes é *não-dito* (*Ungesagte*) na fala, mas o silenciar também corresponde, ao mesmo tempo, ao *indizível* (*Unsagbare*) imanente à verdade do ser e que sustenta todo dizer, a saber, o velamento, o recusar-se, o subtrair-se, o mistério ou, mais propriamente, o silêncio da própria linguagem³⁷⁹ – por um lado, portanto, o silêncio está para o dizer, para o que é dito enquanto palavra essencial no desvelar-se da essência, no mesmo passo em que, por outro lado, contudo simultaneamente, o silêncio está como correspondência mais autêntica para o próprio silêncio que sustenta o essencializar-se da linguagem, a *léthe* inefável imanente ao desvelar-se da medida, da palavra condutora. É também para onde se orienta Pöggeler: “O manter o silêncio que pede Heidegger é precisamente o realizar de algo ao manter o silêncio (*Erschweigen*), um realizar dessa indeterminação e dessa indeterminabilidade” (PÖGGELER, *Heidegger’s Topology of Being*, p. 114); como parece ser para onde também aponta W. Marx, embora deixe apenas insinuada a diferença originária entre o dito/não-dito e o indizível, os quais, não obstante, se dão como *o mesmo* – velamento e desvelamento, simultaneamente:

O que significa dizer que a correnteza do silêncio se origina na *léthe*? Significa, sobretudo, que a correnteza tem sua fonte (*Quelle*) naquilo que ainda não foi dito e que deve permanecer indito: o “indito”. Assim, todo “dar” e “garantir” do que é

³⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 80.

³⁷⁹ Cf. MATÍAS, *Hablar en Silencio, Decir lo Indecible*, p. 113.

linguisticamente presente provém da *léthe*, do velamento. A correnteza flui da *léthe*; mesmo quando flui no desvelamento, permanece permeada pelo velamento, pelo mistério, e pelo “indito”; a *léthe* mantém (*hält*) e relaciona (*ver-hält*) tudo o que é manifesto no dizer; assim, o “indito” permanece um contribuinte determinante do dizer. Desta forma, todo o processo do dizer tem a “estrutura da *alétheia*”, e essa estrutura forma a base do dar e garantir que o dizer performa como uma atividade não-humana (MARX, *The World in Another Beginning*, p. 241).³⁸⁰

Heidegger conclui as suas *Contribuições*, mais de uma década antes das nevrálgicas reflexões constantes no compêndio *A Caminho da Linguagem* – trabalho no qual se ampara Marx ao compôr as análises presentes nos excertos citados –, precisamente com este aceno para a origem da linguagem,³⁸¹ origem à qual pertence todo dar-se do que é essencial e mesmo sua queda: “A linguagem se funda no silêncio. O silêncio é a mais velada retenção da medida. Ele mantém [*hält*] a medida [...]. E uma vez que a linguagem é o fundamento do ser-aí, reside no ser-aí a comedida e, com efeito, como fundamento da contenda de mundo e terra” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 494). Essa articulação originária entre o silêncio e o dizer como a essência da linguagem, entre o dito inicial no dar-se da clareira, o não-dito dominante e inquestionado do que se deu na clareira e o indizível atinente ao recusar-se ocultante do mistério, constitui a medula do primoroso texto de Jacques Derrida, originalmente uma preleção proferida na cidade de Chicago em 1989, intitulado *O Ouvido de Heidegger* (*L'oreille de Heidegger*). O texto tem como agulhão e centro de gravidade um fragmento da enigmática frase atirada em algum lugar do §34 de *Ser e Tempo*, a saber, “*als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*”³⁸² – a frase completa diz o seguinte, na tradução de Fausto Castilho: “O ouvir constitui inclusive o estar-aberto primário e autêntico do *Dasein* para o seu poder-ser mais-próprio, como um ouvir a voz do amigo que cada *Dasein* traz junto de si” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 461).³⁸³ O ensaio de Derrida se constrói baseado em uma desenvoltura rara entre a “fase” de *Ser e Tempo* e a “fase” da *Kehre*, praticamente indistinguindo esses dois momentos quanto à questão fundamental que, para o pensador francês, os atravessa de ponta a ponta, questão que se revolve no dar-se da *relação* ou *pertencimento* do *Dasein* (*bei sich trägt*), através do seu originário *estar-aberto* para o “aí” (*Hören*), àquela *estranheza misteriosa* que o *chama* a cada vez e o sustenta em seu ser (*der Stimme des Freundes*); de fato, Derrida parece encontrar, naquilo que vibra “indito” nas nervuras do fragmento selecionado, o amálgama fulcral dos caminhos do pensamento de

³⁸⁰ A tradução do original em inglês é nossa.

³⁸¹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 494.

³⁸² Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 313.

³⁸³ “*Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*”.

Heidegger, como se todo o seu trabalho, como bom “trabalho de mão” (*Handwerk*),³⁸⁴ repousasse sobre esta *mesma* questão (*Sache*),³⁸⁵ isto é, o mútuo pertencimento (*Zusammengehörigkeit*)³⁸⁶ silencioso, verbal e inesgotável entre o *Dasein* e o “totalmente outro”, o “amigo”, que, a cada vez, lhe é ao mesmo tempo o mais próximo e o mais distante – é precisamente o que sugere, na mesma trilha, Paloma Matías:

O silenciar deste ente [o *Dasein*] será voltado ao apresentado como o silêncio ou inclusive o silenciamento (*Verschweigung*) do ser mesmo, silenciamento que viria a expressar seu intrínseco ocultamento no âmbito do dizer, e no qual, ademais, se situará a origem e o fundamento da essência da linguagem. Isso justifica que anos depois de *Ser e Tempo* Heidegger chegará a reinterpretar a voz da consciência examinada na analítica existencialista como a “voz silenciosa do ser”, da qual o homem mesmo é um eco através da sua linguagem e do seu pensar (MATÍAS, *Hablar en Silencio, Decir lo Indecible*, p. 144).

Fundamentalmente, o que pergunta Derrida é: como se dá a escuta? Para o “que” a escuta “presta ouvidos”? A “voz do amigo”, para a qual o *Dasein* a cada vez está aberto e a partir da qual um mundo já sempre se abre para ele em um certo desvelamento, é a própria diferença originária, a *Unter-schied*, ou seja, aquele “entre-corte” que “leva a bom termo” (*der durchtragende Austrag*), a partir de si mesmo, todo desvelamento possível³⁸⁷ – assim, a diferença em seu sentido originário nada tem a ver, como assinala o próprio Heidegger em *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, com a distinção de cunho lógico ou ôntico entre, respectivamente, a instância predicativa e a referência ao sujeito (S-p) ou entre as subsistências particulares de dois ou mais entes (A-B) – “determinada pelo diferente da diferença” (*Differenten der Differenz*) –, porém diz respeito à “diferença enquanto diferença” (*Differenz als Differenz*), isto é, a diferença entre o recuo do que “não é” (velamento) em prol daquele essencializar-se que ilumina tudo o que “é” (desvelamento), ou, em suma, a diferença entre o ser e o ente.³⁸⁸ Por isso, diz Derrida:

Der Unter-schied, a *dif-ferença* não mediatiza posteriormente (*vermittelt nicht nachträglich*), ligando o mundo e as coisas com a ajuda de uma mediatização acrescida (*durch eine berzugebrachte Mitte*). A *dif-ferença* descobre primeiramente, faz aceder, enquanto mediação (*als Mitte*) mundo e coisas ao seu ser (*Wesen*), quer dizer, a esta relação mútua (*in ihr Zueinander*), cuja unidade ela leva a bom termo (*dessen Einheit er austrägt*) (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 321).

A diferença, a qual, em *A Linguagem (Die Sprache)*, Heidegger atribui ao acontecimento-apropriador (*Ereignis*) da própria linguagem na medida em que esta se essencia

³⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, GA Bd. 7, 187.

³⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 259.

³⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 186.

³⁸⁷ Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 320. Ademais, cabe verificar, no ensaio *A Linguagem (Die Sprache)*, a reflexão de Heidegger em torno da palavra *Austragen*, associando-a ao “dar à luz”, ao “parir” – *gebären* – e ao gesto – *Gebärde* –, ambos no sentido de carregar (“*bern*”) algo para a luz, para o mostrar-se; Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 17.

³⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 193; 200.

como a diferença mesma,³⁸⁹ tem para os ouvidos de Derrida, por isso, o mesmo som que a *alétheia*, o embate uno entre a clareira e o velamento, entre o que acontece-apropriando (o *Er-eignis*) e o que “des-acontece-des-apropriando” (o *Ent-eignis*),³⁹⁰ ou seja, a possibilidade mesma da palavra, do dar-se do que se essência iluminando como um mundo e convoca o *Dasein*, prévia e modularmente, a corresponder-lhe através da sua fala; o *Dasein* já desde sempre pertence (*ge-hört*) a este “soar do silêncio” (*Geläut der Stille*) que caracteriza a maneira como a própria linguagem se essência enquanto linguagem iluminadora-veladora e que, como acontecimento-apropriador, se apropria incessantemente da sua escuta (*Hören*).³⁹¹ Este soar silencioso do acontecer da diferença enquanto embate entre a clareira e a ocultação é precisamente o que ressoa na “voz do amigo”; assim, “[e]la é uma voz essencialmente compreensível, possibilidade de palavra ou de discurso. E está essencialmente marcada [...] por uma certa *Stimmung* e pela *Befindlichkeit*. [...] Trata-se efectivamente da voz do outro” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 326-327). A “voz do amigo” não é simplesmente a voz de um outro qualquer, como o é, por exemplo, o manifestar-se ao *Dasein* da multiplicidade dos entes ou mesmo de outros homens, mas concerne à voz de “o outro”, o “totalmente outro” para o qual o *Dasein* se encontra sempre de “ouvidos abertos”, ou seja, o “aí” (*Da*), a clareira para o encobrir-se – “Tudo se passa como se o amigo não fosse uma figura entre outras e pudesse, por isso, desempenhar um papel exemplar para ser o sem-figura ou, como se diz em francês, o *figurant*, a personagem que, não sendo ninguém, pode ser qualquer pessoa” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 328); não sendo originariamente figura alguma, ou, por assim dizer, sendo o “nada de figura”, o “amigo” já se dá, sem embargo, e precisamente em razão disso, como aquele que pode ser “toda figura”, isto é, o nada de figura que apenas se dá em seu apresentar-se enquanto o figurante, enquanto aquele que se “verba” permanentemente e desde a fonte como o *figurar* sustentador da figura vibrante: em outros termos, o “amigo” é o sem-figura figurante, o nada de figura (o mistério imanente) que figura (verbo) enquanto tal na figura (essência verbal, ou seja, a medida essencial, a palavra essencial iluminadora), ou, o que é dizer o mesmo, o “amigo” é o *transfigurador* originário.³⁹² Ouvindo, portanto, o *Dasein* imediata e

³⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 24.

³⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 270.

³⁹¹ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 24.

³⁹² Há no pensamento de Heidegger uma clara distinção entre a noção de nada (*das Nichts*) e de vazio (*die Leere*); Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 273. Enquanto o vazio evocaria aquela pura negatividade de um não-ser, um oco em relação ao qual nem se pode acenar ou sugerir, o nada, diferentemente, pertenceria ao próprio ser em seu sentido mais originário. Em que *Que é Metafísica?*, Heidegger contesta a compreensão lógica acerca da noção de nada: ele não figura como o “não” de uma negação acerca do ente – “esta caneta não é azul” – mas, como o “absolutamente outro (*das schlechthin Andere*)” – ou seja, pensando na diferença ontológica: o ser mesmo –, o nada é aquele – que não “é” (*ist*) – que possibilita o próprio ente em sua totalidade e, inclusive, a possibilidade da sua negação; o nada “não é” não em função do “não” em relação a um ente, mas porque o próprio nada se

previamente já ouve no compasso daquilo que é ouvido, ou seja, ele pode ouvir somente e sempre na medida de uma certa tonalidade essencial do ouvir, determinada e encontrada naquilo que se ouve; como em *Ser e Tempo*, isso significa dizer: o *Dasein* já se movimenta, em seu ser para a abertura e na abertura, em uma certa compreensão prévia do ser, em um certo *como* do abrir-se da abertura, isto é, em uma certa intencionalidade – na virada para a história do ser, essa intencionalidade tem matiz essencialmente histórico, iluminando-se como a palavra histórica que tonaliza toda a abertura do campo de relações do comportar-se do *Dasein*; é, pois, o que afirma a letra de Derrida: “Não ouvimos o ouvir mas o ouvido e portanto o que é compreendido: o *Dasein* é essencialmente aquele que ouve compreendendo, quer dizer, estando ao pé do que é ouvido, no sentido de compreendido (*beim Verstandenen*)” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 332). Ouvir é, e só pode ser, ouvir aquilo que é ouvido e, portanto, “dito” na abertura; a essência do *Dasein* é este permanente estar de ouvidos abertos para o que é dito, a saber, a palavra histórica que se desvela ocultando – assim, “[t]odo o enigma desta tópica do ouvido do *Dasein*, e portanto do *Da* do *Dasein*, passa por esta semântica do *bei*, por este *ao pé de (auprés)* cuja proximidade não é nem o absolutamente próximo nem o infinitamente distante” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 332). Enquanto soar do silêncio (*Geläut der Stille*), o dizer da linguagem se dá desvelando-se, enquanto o dito, ao mesmo tempo em que se retira, enquanto o silêncio indizível e sustentador; neste originário estar junto ao (*bei*) dar-se que se retira, o *Dasein* é atravessado pela linguagem – a abertura, a diferença, a verdade do ser – como aquilo que é, simultaneamente, o mais próximo e o mais distante: próxima o suficiente como o mundo afinado no qual *Dasein* encontra a sua própria essência e aquilo que ele é, distante o bastante para preservar-se no silêncio misterioso que permeia a vibração das tonalidades verbais históricas e suas transfigurações.

essência, em sentido verbal, enquanto nada: o nada “nadifica” (*das Nichts nichtet*). Assim, o “nada é a possibilitação [*Ermöglichung*] da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente ao essencializar mesmo (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 41 [Tradução levemente modificada]). O nada, ao contrário do que poderia indicar uma sua confusão com a noção de vazio, não “é” o “não é” de um ente ou o absoluto oposto abstrato do ser do ente; o nada é o próprio ser na medida em que este “se outra” constantemente na abertura para o ente em sua totalidade, na medida em que este é o recusar-se originário da clareira que se ilumina como uma medida de mundo: “O nada, enquanto o outro [*das Andere*] do ente, é o véu do ser [*Schleier des Seins*]” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 51) – na palavra portuguesa “velamento”, que se utiliza para traduzir o *léthe* (*a-létheia*) grego e o *Verbergung* alemão, está em questão precisamente a palavra véu. Deste modo, o que aconteceria, pergunta Heidegger, “se o seer mesmo fosse o que se subtrai e se essencializasse como recusa? Isso seria algo nulo ou *a mais elevada doação*? E se for mesmo somente por força *dessa negatividade* do próprio ser que o ‘nada’ conquista plenamente aquele ‘poder’ que se atribui a ele, de cuja consistência emerge todo ‘criar’ (tornar-se ente do ente)?” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 242, grifo nosso); e se o nada, na medida em que se essencializa na clareira, for, na verdade, a mais alta e mais antiga potência da vibração infinita, que não se limita às suas frequências mas, antes, *deixa ser* e mantém a partir da essencialização da sua possibilitação (*Ermöglichung*), do seu ilimitado ser possível – *tudo*?

Este *Da do Dasein*, a “voz do amigo” que a cada vez se apropria em seu desvelar-se da sua escuta e da sua fala, acena para o seu próprio sentido na epígrafe do segundo capítulo do trabalho de Derrida, extraída diretamente de *A Origem da Obra de Arte (Der Ursprung des Kunstwerkes)*: “A verdade [*Wahrheit*] é não-verdade [*Un-wahrheit*] (...) a verdade é o combate originário [*Urstreit*]”.³⁹³ Se a verdade, no entanto, não é (*ist*) mas se essência (*west*) como verdade (*a-létheia*), então a “voz do amigo” – ou o “soar peculiar daquilo mesmo que o amigo ‘é’” – não pode ser experimentada substantivamente, portanto, como “a amizade” (*philía*), mas como um pleno verbal “amistar-se” (*phileîn*).³⁹⁴ “Amistar-se” é o essenciar-se verbal da “voz do amigo”, isto é, a verdade do ser enquanto embate originário (*Urstreit*) da unidade entre clareira e mistério. Sendo assim, “[n]unca mais [...] *phileîn* (não digamos a *philía*) e *pólemos* (a maior parte das vezes traduzido por *Kampf*) se excluíram e se oporão no caminho de pensamento de Heidegger” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 335). *Phileîn* e *pólemos* – quer dizer, o “verbar-se” da “voz do amigo” e o embate (*Streit, Kampf*) que caracteriza o essenciar-se da verdade e da não-verdade – são, desta maneira, o mesmo. Escutado pelo *Dasein* é este soar da clareira na figura da palavra essencial permeada e preservada pelo silêncio; *escutar* é abrir-se para o acordo com a palavra que se escuta, deixando-a brilhar em sua essência mais própria, na tonalidade, na frequência através da qual ela vibra. Se o *Dasein* pertence originariamente a esta escuta, ao fundamental “já estar de ouvidos abertos” para o dizer da linguagem do ser, donde provém a sua própria fala, então o amálgama originário entre o *Dasein* e o ser, entre a escuta e o dizer vibrante, dirá Derrida, é o *homologeîn*, o “amistar-se” entre a escuta do *Dasein* e o “lógos” do ser: “*Phileîn* é então acordar-se com o *légein* do *lógos*, ouvi-lo e responder-lhe. Este acordo dado é bem um responder, um corresponder, um *Entsprechen*, uma escuta por correspondência na ordem do *Sprechen* ou da *Sprache*, do *lógos*, segundo o mesmo (*homologeîn*)” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 338). Somente na medida em que o *Dasein* corresponde, escutando, ao dizer mesmo da linguagem do ser, só então pode ele falar; ao mesmo tempo, porém, a própria palavra essencial do ser somente vem à luz na medida em que apropria a escuta do *Dasein* e se manifesta em sua língua. Por conseguinte:

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. [...] Os mortais falam [*sprechen*] à medida que escutam [*hören*]. Os mortais atentam mesmo sem saber à evocação e ao chamado [*heissenden Ruf*] da quietude da di-ferença [*Unter-Schied*]. A escuta extrai do chamado [*Geheiss*] da di-ferença o que é levado a soar em palavra. A fala que escuta e extrai é uma co-respondência [*Ent-sprechen*]. Ao extrair o seu dito do chamado da di-ferença, a fala dos mortais já segue a seu modo a sua convocação [*Ruf*] (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 24-25).

³⁹³ Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 335.

³⁹⁴ Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 325.

Sem dúvida, contudo, o *Dasein* já se encontra, “de pronto e no mais das vezes”, imerso no ruído da habitualidade; aqui, sua relação com a linguagem é submetida ao desgaste daquilo que é assumido como mero instrumento de comunicação e informação, de modo que a palavra inicial, a partir da qual um mundo é aberto para o *Dasein* e através da qual todo o campo de relações é afinado, tem paulatinamente enfraquecido e minguado o seu caráter inicial, ou seja, aquela inicialidade da medida que irrompe *como* a medida tonalizadora de uma época, decaindo então em uma normatividade esquecida do seu pertencimento ao chamado silencioso da linguagem e estancada em um modo único do desvelamento inesgotável da verdade do ser. A linguagem resta assim esquecida em duas extremidades, uma impensada e outra repetidamente “pensada” ao modo do cálculo, da racionalidade e da “maquinação” (*Machenschaft*): enquanto instrumento de comunicação entre entidades relacionais, enquanto informação entre receptores e enunciadores e enquanto instrumento de dominação categorial e organização dos fenômenos, a linguagem é incansavelmente aperfeiçoada em seu aspecto técnico de tendência universalizante, cujo desenvolvimento encontra, hoje e de fato já desde a cibernética de Turing, o seu patamar escatológico na redução de toda experiência à irreduzibilidade infinitamente expansiva do algoritmo; por outro lado, mas de forma alguma apartada dessa primeira dimensão, tem-se a medida dominante da era contemporânea, a palavra essencial do próprio ser vigente em nossa época, a saber, a *Gestell*, a “armação” que tonaliza todas as coisas em conformidade com a dinâmica remissiva da extração permanente (*Her-aus-fordern*) e da reserva (*Be-stand*) incondicionalmente disponível ao seu condicionamento, tão mais total em sua vigência precisamente porque se faz esquecida na medida em que dispõe do sujeito humano enquanto seu principal vetor, enquanto aquela função que se crê senhora de todos os entes e, convicta acerca de seu lugar de destaque no recôndito mais elevado do progresso técnico-científico, os instrumentaliza de acordo com seu afã autocentrado, sequer aproximando-se do simples conceber de que esse espectro de relações se articula, na verdade, não como “ação” do sujeito humano, mas, inversamente, como “re-ação” sua, como correspondência incontestada à reivindicação (*Anspruch*) própria da essência da técnica moderna.³⁹⁵ A instrumentalização ostensiva da “linguagem”, via cálculo, como efetivo da comunicação e da informação é a *resposta correspondente* do homem ao chamado reivindicativo da própria linguagem desvelada ao modo da técnica moderna; “superá-la”, “destruí-la” ou “desconstruí-la” não significa, como alerta o próprio Heidegger, demonizá-la ou negá-la como a um elemento estrangeiro que não pertence ao nosso “paraíso perdido”: significa, muito antes, abrir-se para o dizer mais próprio

³⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 384.

da sua essência e deixá-lo falar – significa, no limite, recolher-se na escuta do essencial que “se verba” na mútua vibração entre o silêncio misterioso e a iluminação pela palavra, deixando ser a medida *e* o imensurável da medida. Assim, “[t]ambém a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje [...], o já prelineado na Modernidade” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 213). Conforme Derrida, a superação desse estado de coisas – a saber, para Heidegger, o acabamento da metafísica enquanto império da técnica moderna – ou a sua “desconstrução, ou antes a ‘Destruição’ é também uma experiência de apropriação da tradição, e esta apropriação desconstrutiva em primeiro lugar significa, chama-se, apela, *heisst*: abrir o nosso ouvido (*unser Ohr öffnen*) (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 336). “Abrir o nosso ouvido”, contudo, não cabe a nós, como tampouco nos cabe “fechá-lo”; não se trata, de fato, de “ação” alguma, mas já sempre da resposta ao que é dito e prevalece no dizer da linguagem. Pensar, como um questionar sobre essa essência verbal, não é exatamente, portanto, um “ato” naquele sentido do “fazer” que estabelece autarquicamente o seu fim e assim angaria os meios para alcançá-lo, mas, muito pelo contrário, o pensar condiz com aquele distensionamento harmonizante que deixa-ser o dizer da linguagem em sua tonalidade iluminadora, isto é, que deixa soar o “verbar-se” da essência reivindicativa do ser. Por isso, “abrir os ouvidos” não diz respeito a uma escolha súbita por algo que nunca antes havia sido, porém aponta mais adequadamente para uma espécie de apuramento da escuta para *tudo* aquilo que vibra sutil na própria essência reivindicativa, para as suas microtonalidades e, por fim, para o silêncio mesmo que a sustenta. Logo no início do parágrafo que inaugura o importante compêndio de ensaios da década de 1950 intitulado *A Caminho da Linguagem (Unterwegs zur Sprache)*, escrito em decisivo diálogo com o linguista W. von Humboldt, Heidegger assevera: “O homem fala [*der Mensch spricht*]. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. [...] Falar não provém de uma vontade especial” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 7); o homem fala continuamente, prescindida a sua vontade, porque a linguagem fala continuamente à sua escuta essencial, independente da sua vontade: o homem fala porque escuta. Destarte, poder-se-ia reformular a frase de abertura do parágrafo da seguinte maneira, em uma sonância que apenas a língua alemã permite neste momento: *der Mensch entspricht* – “o homem corresponde”, isto é, fala na medida em que corresponde à fala da linguagem. Neste falar originário ressoa, como chamado, o embate entre verdade e não-verdade, donde a medida iluminadora reivindica a fala humana e a “usa” (*braucht*) para se concentrar na

palavra essencial³⁹⁶ – a *idéa*, a *ousía*, o *cogito* e todas as palavras históricas que “deram o tom” de cada época. Cedendo a esta reivindicação, o homem pode ouvir tanto aquilo que fala em sua essência e se concentra na palavra quanto aquilo que silencia e escapa à palavra, desde que ele escute, entretanto, até o fim, desde que ele escute a linguagem toda, e não exclusivamente aquilo que nela brilha e ilumina, soa e ressoa como “supratoralidade”, mas, inclusive e sobretudo, aquilo que aquieta e dissolve os tons no relaxar-se e rearranjar-se da corda. Apurar os ouvidos para o que se dá na linguagem e se concentra na palavra significa, portanto, e ao mesmo tempo, prestar ouvidos para aquilo que na linguagem se recusa e se nega, ocultando-se como o mistério da clareira, isto é, como aquele velar-se que deixa a clareira brilhar como tal. Um tal apuramento, contudo, já configura um pensar inserido na experiência da superação da metafísica, um que não apenas reage à imperatividade do domínio (*Herrschaft*) dessa reivindicação, mas escuta, questionando, o essencializar-se da sua essência e a série de visões prévias vitais a esta essência tal como ela é; este simples, porém nada fácil apuramento, que silencia o ruído da marcha do habitual inquestionado e assim escuta seu tom inicial, suas microtonalidades e o silêncio que o permeia, é o tipo de apuramento que caracteriza o “duplo-ouvido” de Heidegger sugerido por Derrida:

Há um ouvido duro como o de toda a gente hoje em dia. Heidegger fala então do que ressoa “para o nosso ouvido”, “für unser Ohr” e este apercebe como “trivial” o que acaba de ser ouvido ou dito. O outro ouvido super-ouve o inaudito através da surdez. E encontramos toda a semântica do *Hören-Gehören*, do ouvir-pertencer, que interrogamos em *Sein und Zeit* em torno da voz do amigo. [...] Quando ele diz “nosso ouvido”, Heidegger subentende, bem entendido, o “vosso ouvido”, em todo caso o ouvido daqueles (dos quais eu posso também ser um deles, parece ele dizer, pelo menos através de um dos meus ouvidos) que não ouvem nem o ser, nem a diferença ontológica, nem o *lógos* como reunião, nem portanto o *phílein* do *sophón* (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 342).

Ouvir, por conseguinte, significa deixar soar, através de um silenciar, a linguagem enquanto aquele “soar do quieto” que acontece-apropriada como o levar a um termo (*Austrag*) a vibração da diferença, como o trazer à palavra a medida essente no embate entre desvelamento e velamento ou, o que é o mesmo, como o colocar-se em acordo (*homologeîn*) com o acordo de “prazo indefinido” e, por isso, instável do *pólemos* originário. Nas nervuras da própria habitualidade, do eco corrente ou da reproduzibilidade autoprotáida, segue vibrando, mesmo que de forma decaída, impensada, simplesmente vigente e monotonal, o início a partir do qual e no seio do qual tudo se dá e se relaciona; como fundação do fundamento (*Gründung des Grundes*),³⁹⁷ o início está, em seu elemento inicial, em uma posição privilegiada no que tange

³⁹⁶ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 24.

³⁹⁷ Conforme Heidegger, a “visão intencional da essência não é fundamentada, mas *fundada*, isto é, ela é levada a termo de tal modo que *traz a si mesma para o fundamento que estabelece*. A visão intencional da essência é ela

à proximidade com a essenciação da verdade do ser – ouvi-lo “até o fim” significa, no limite, entregar-se a esta essenciação em cujo embate a essência mesma se essencia como tal ou qual tonalidade, não obstante a propriedade mesma da essência do primeiro início se instaure de pronto como declinação do recusar-se misterioso imanente à clareira, impedindo, de saída, um pensamento a seu respeito, e isso porque o pensar da metafísica tem como *sua* propriedade o pensar que pensa tão somente dentro dos limites do que ela mesma é, ou seja, dentro dos limites da entidade do ente, dentro dos limites do um (*én*). A metafísica, portanto, é incapaz de pensar a sua própria essência enquanto o essenciar-se verbal da verdade do ser, pois, para ela, nos limites do seu modo determinado de ser, apenas a essência substantiva está em jogo, a *arkhé* una, plena, total e estável a partir da qual tudo aquilo que é pôde vir a ser e antes da qual nada há (*agéneton*); por isso, pensar a essência da metafísica, ou seja, experimentá-la como *uma* medida irrompente da clareira do ser, escutá-la como *um* dito do dizer originário da linguagem, questioná-la como *um* destino ou encaminhamento da história do ser, já implica em estar no caminho (*unterwegs*) da sua superação, pois um pensamento que pensa a essência da metafísica em seu sentido verbal já também não mais pensa metafisicamente, ou seja, sob a normatividade metafísica.³⁹⁸ É o que pontua Vattimo: “Ver a metafísica como história e sair da metafísica compreendendo o ser de maneira diferente de como ela o compreende são a mesma coisa” (VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 95), pois experimentá-la *como* história – ao menos da maneira como Heidegger compreende a história, a saber, como história das palavras do ser – concerne, de imediato, ao fato de se poder compreendê-la e de se poder *assim* compreendê-la no seio da diferença, ou seja, enquanto uma possibilidade de abertura de um mundo cuja proveniência (*Herkunft*) está guardada na vibração infinita, porque *mais finita*, da essenciação originária da verdade. Ouvir “até o fim” a tonalidade vibrante do início implica, então, a

mesma *fundação do fundamento* – instauração daquilo que deve ser fundamento” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 114).

³⁹⁸ Pensar o advento da medida histórica a partir da indicação gramatical fornecida pelo artigo indefinido “um” nos coloca imediatamente em um caminho de “viravolta” em direção à reapropriação da essência pelo seu caráter verbal e, assim, pela imanência da verdade do ser, e isso porque pensá-lo como “um” não significa meramente pensá-lo como uma possibilidade dentre outras mas, ao contrário, significa pensá-lo na sua singularidade mais própria enquanto esta essência, enquanto esta medida pela qual o recusar-se do velamento se recusa e que não está “garantida” por si mesma como “a” medida de todas as coisas, porém que é cuidadosamente guardada e protegida em seu caráter verbal e, portanto, finito. O “um” delimita o traço de finitude que a atravessa desde a essenciação da verdade do ser, à qual pertence originariamente como *diferença mesma*. Por isso, recapitula Vattimo, “[...] o *Dasein* está sempre lançado num modo histórico de o ser aparecer, mas este modo, dado que não é uma ‘propriedade’ do ser, mas é o próprio ser, designa-se com os vários termos que o definem nas diferentes épocas: *physis*, *logos*, vontade e, agora, evento [*Ereignis*]. Fica claro que atendendo à reflexão sobre a metafísica, Heidegger já não pode pensar o ser-no-mundo, constitutivo do *Dasein*, senão em termos históricos. Não é uma casualidade o facto de que, enquanto em *Ser e tempo* o substantivo *mundo* tem artigo definido, pois é correlativo permanente do *Dasein*, nas obras posteriores *mundo* tem o artigo indefinido *um*, de modo que até se poderia pensar no plural” (VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 109).

necessidade inexorável de se experimentar a consonância radical entre proveniência (*Herkunft*) e origem (*Ursprung*), ou, em outros termos: implica em poder pensar o início, em sua concentração na palavra histórica essencial, *advém-da (Her-kunft)* origem como advento *próprio-à* origem mesma, como *a* origem mesma que, sem embargo, não se esgota em seu próprio caráter adventício ao advir como este início, mas o protege e resguarda em seu vigor no mesmo passo em que preserva, em si mesma, um “resto” de ocultamento inexistente, intocável e indizível.³⁹⁹ A necessidade, ou a *indigência*, de se ouvir “até o fim” nos convoca a dar os ouvidos a esta *diferença mesma* entre proveniência e origem, a dar ouvidos ao embate originário entre desvelamento e velamento, clareira e mistério; esta convocação, este chamado sem retorno, nos furta de toda segurança fornecida por qualquer anteparo, plataforma ou “solo”, restando-nos apenas o salto genuíno no interior do mais originário (*Ur-sprung*), próprio deste embate amigo⁴⁰⁰ – no limite, dirá Heidegger, “[o] que importa é saltar [*zu springen*] para o interior desse aberto mesmo e de sua abertura. A essenciação dessa abertura precisa ser a essência da verdade, por mais indeterminada e carente de desdobramento que ela possa parecer para nós agora” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 258). Todo início cresce, em seu elemento inicial, deste embate profícuo imanente à verdade; por isso, ouvir a tonalidade peculiar ao início não apenas na preponderância obtusa da sua reivindicação dominante mas, além disso e como a vibração desviante que a permeia, ouvi-lo em sua inicialidade e assim corresponder-lhe em sua grandeza indica, antes de tudo, a necessidade predisposta de se iniciar novamente, quer dizer, de colocar, mais uma vez e então de novo, o início no influxo verbal de sua própria inicialidade ou, o que é o mesmo, indica a necessidade de se devolver, sempre de novo, o início a lá de onde (*wo-her*) ele originariamente adveio e que, como origem, permanece vibrando em seu dar-se como tal essência, “e isso porque o estar à altura [do início] exige um ‘crescer para além’ [*ein ‘Über-wachsen’*]” (HEIDEGGER, *As*

³⁹⁹ Este mútuo e originário pertencimento entre proveniência e origem, entre essência e essenciação da verdade, será anunciado por Heidegger – quase como um mote ou uma epígrafe não apenas deste trabalho, mas de todo o movimento meditativo da *Kehre* – logo nas primeiras linhas do seu ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte (Der Ursprung des Kunstwerkes)*, datado da segunda metade da década de 1930: “Origem [*Ursprung*] significa aqui aquilo a partir de onde [*woher*] e através do que [*wodurch*] algo é o que ele é e como ele é. A isto o que algo é, como ele é, chamamos sua essência [*Wesen*]. A origem de algo é a proveniência [*Herkunft*] de sua essência” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 35). Tradução levemente modificada.

⁴⁰⁰ Insinuando mais uma vez a “mesmidade” essencial entre *phileîn* e *pólemos*, Derrida encerra o segundo capítulo de seu ensaio com um verso de W. Blake, extraído de *Marriage of Heaven and Helle (O casamento entre o Céu e o Inferno)*, tão enigmático quanto inesgotável: “*Opposition is true Friendship*” – ou, em tradução livre: “Oposição é a verdadeira amizade” (BLAKE *apud* DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 355). Que no seio daquele embate que cada *Dasein* traz (*trägt*) junto de si como a voz do amigo habite, co-originariamente, o constante levar a termo (*Austrag*) do próprio embate, não delimita exclusivamente a experiência meditativa de Heidegger acerca da história da verdade do ser, mas se espraia e toma conta especialmente da maneira como ele se relaciona com a tradição do pensamento, a saber, a partir daquele diálogo com os pensadores que é, ao mesmo tempo, uma dócil escuta e uma implacável destruição. Cf. HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 19-20.

Questões Fundamentais da Filosofia, p. 151). Por conseguinte, ouvir “até o fim” condiz com a experiência de se ouvir, *deixando-crescer*, a inicialidade do advento iluminador-velador próprio ao dizer da linguagem, deixando vibrar em ritmo infinito, pois mais finito, a mesma “corda”, por assim dizer, que ora vibrava na frequência, hoje já desgastada e normativa, do primeiro início, isto é, a metafísica de Platão à era da técnica moderna. Poder “crescer para além”, entretanto, se perde como algo vazio e impensável, talvez até como consumerismo predatório e progressismo ansioso se, antes, não se o experimenta meditativamente a partir de um fundamental “de-crescer para aquém”, isto é, se não se logra o retorno em direção ao que é mais “simples” e “primevo”, lá onde nenhum tesouro de brilho eterno, tal qual a luz de mil sóis, é vislumbrado, porém onde só encontra, ao contrário, uma “altíssima pobreza”, lá onde o “menos” é precisamente o “mais”.⁴⁰¹ “Mais aquém” é, portanto, o “mais originário”, o “mais antigo dos antigos”, e que, desta forma, já está sempre “mais além” (*metà, über*) de tudo aquilo que ali se essência como tal ou qual palavra histórica. Esta simultaneidade de aquém e além se dá no vaivém originário do embate permanente da essenciação abissal da verdade: o desvelamento no velamento, a fundação sobre a ausência de fundamento (*Ab-grund*) e por ela permeada.⁴⁰² Nesta trilha, nos conta Derrida:

A instituição ou a fundação não pode ser ela mesma fundada, ela inaugura por cima de um abismo inaudível e este saber é intolerável. Nem é, aliás, um saber, por definição. É a experiência da fundação como experiência do *Abgrund*. O que funda ou justifica não pode ser fundado ou justificado. Não esqueçamos que no mesmo ano, em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, a verdade se enuncia como um combate originário (*Urstreit*), a oposição tética da clareira e da dupla dissimulação (*Gegeneinander von Lichtung und zwielfacher Verbergung*) (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 378).

Se cessa este combate ou, mais propriamente, se a essência mantida na imanência da sua vibração decai até um grau premente de tensionamento que abstrai de seu caráter finito e sobre ele prevalece não mais como uma tonalidade, porém como “o diapasão” que domina todas as variações de frequência, sem se dar conta de que ele mesmo é uma, então prevalece também a marcha monotonal reativa, “cifrada”, que sequer se dá conta do próprio tom que regula seu compassar – aqui, mal se reconhece que se esqueceu do monotom enquanto tal, quanto mais ter-se esquecido da vibração infinita que o sustenta.⁴⁰³ Nesta queda (*Verfall*), dirá Derrida, a tonalização do ser se enrijece em uma mera, contudo não menos dominante “[...] categoria de reprodução e imitação (*Abilden, Nachmachen*)” (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 377). Sem embargo, se mesmo o decaimento é uma frequência relativa da vibração essenciante do ser, de maneira que inclusive nos seus modos petrificados e correntes, como a verdade

⁴⁰¹ Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 163.

⁴⁰² Cf. PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 175-176.

⁴⁰³ Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 377.

entendida enquanto correção e a linguagem entendida a partir da normatividade da gramática e da função comunicativa, vibra e permanece vibrando a essência da verdade do ser, a abertura, a clareira do velamento,⁴⁰⁴ então isso viria nutrir a hipótese: de que, por um lado, a inesgotabilidade da verdade do ser não se dá numa cadeia sucessiva de “modos” e não se encontra numa “galeria secreta” de possibilidades mas, muito ao contrário, acontece “de uma vez” em, por assim dizer, uma única “corda” e já sempre em uma determinada frequência tonal relativa; e de que, por outro lado, e em razão disso, a experiência pensante desta *diferença mesma* entre a essência verbal que se dá no desvelamento, desde o seu decaimento e percorrendo toda a sua proveniência até o salto na origem, isto é, a relação de “mesmidade” entre essência e inessência, e o recusar-se misterioso que a protege e mantém está guardada, desta maneira, àquela possibilidade mais fundamental de se dispende, sempre de novo, como um *ethos* originário, uma atenção especial e permanente à escuta, tomando a necessidade de se apurar o ouvido permanentemente não como uma “dialética” progressiva que nos conduziria à plenitude de um tesouro ontológico, porém como já a correspondência mais fundamental sempre variante à variação vibratória infinita do próprio ser, cujo exercício de apuramento se dá, portanto, não a partir de uma expectativa universalizante, mas como resposta à vibração mesma, vibração de termos com “prazo indefinido”. Portanto, tudo se trata de apurar os ouvidos, cedendo à variação que atravessa mesmo as frequências monotonais e, de fato, antes de tudo através delas, até que se as recolha em sua singularidade vibratória – que permanece, contudo, ainda assim vibratória, quer dizer, verbal e não substantiva. Tudo depende desta apropriação por parte do acontecimento-apropriador do dizer da linguagem, o acontecer-apropriar-se da escuta através da qual a reivindicação do ser vem à sua palavra essencial – assim:

A escuta (*das Hören*), em sentido autêntico, é uma reunião, um recolhimento de si (*Sichsammeln*) em direção à palavra que nos é endereçada (*Anspruch, Zuspruch*). [...] Escutamos quando esquecemos os ouvidos e as sensações auditivas para nos inclinarmos, através delas, para o que é dito, e de que fazemos parte (*gehören*) (DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 345).

Este escutar, que é imediatamente o corresponder essencial do *Dasein* falante ao dizer da linguagem, dirá Heidegger, “[...] se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo [*Weise*] como fala [*spricht*] o apelo [*Zuspruch*] do ser, ou do modo como é ouvido ou não ouvido um tal apelo, ou ainda, do modo como é dito e silenciado o que se ouviu” (HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 20, grifo nosso); deixando o dizer da linguagem vir à palavra através da escuta, “[e]ste co-responder é um falar [*ein Sprechen*]. Está a serviço da

⁴⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 258.

linguagem [*Sprache*]” (HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 23), ou seja, está alocado, essencialmente, na prontidão permanente e originária para o *seu* falar. No relacionar-se do homem com os entes, pois, um campo de relações já está aberto em uma determinada tonalidade enquanto o desvelamento da sua medida iluminadora, de maneira que todo relacionar-se possível já está previamente afinado por ela e encontra nela o seu modo essencial de ser; assim, o dizer da linguagem já sempre soa em uma determinada tonalidade, em uma medida essencial que, apropriando a escuta do homem e usando a sua fala, chega à palavra histórica enquanto palavra do ser. De tudo o que dizemos que “é”, só *é possível*, de fato, porque o “é” no seio desta *possibilidade* prévia; o caráter iluminador da linguagem se abre, se desvela, se dá enquanto um mundo possível – destarte, “[s]e não falasse [*sprache*] este *apelo* [*Anspruch*], então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno [*erscheinen*]” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 180, *grifo nosso*). *Anspruch, Zuspruch*: se Derrida pensa uma diferença entre estas duas palavras elementares, não a anuncia, como também não o faz grande parte da fortuna crítica dedicada à obra de Heidegger – isto, evidentemente e sempre, dentro dos tênues limites ora alcançados por este que fala. A propósito, nem o próprio Heidegger chega sequer perto de propôr uma distinção mais ou menos clara acerca dessas duas palavras e de seu respectivo relevo nos quadros da história do ser, exceto por uma ligeira e facilmente despercebida “dica” (*Wink*) disposta bem nos apontamentos derradeiros de *O Princípio do Fundamento* (*Der Satz vom Grund*), de 1955-1956 e, desta sorte, coetâneo de pelo menos metade dos ensaios contidos em *A Caminho da Linguagem* (*Unterwegs zur Sprache*) – lá, questionando o princípio metafísico do fundamento enquanto a medida soberana que atravessa a história do pensamento ocidental, diz Heidegger:

No princípio do fundamento fala [*spricht*] a *reivindicação* [*Anspruch*] do princípio fundamental. No princípio do fundamento fala [*spricht*] o *conselho* [*Zuspruch*] da palavra do ser [*Wortes vom Sein*]. O conselho permanece contudo em bastantes aspectos mais antigo [*älter*] do que a reivindicação. [...] Contudo o conselho na palavra do ser como o fundamento permanece inaudível [*lautlos*], diferentemente da comunicação do princípio fundamental no poder [*Gewalt*] da sua reivindicação doravante ruidosa, alarmante de tudo. Enquanto isto é assim, com o ruído [*Lärm*], não ouvimos o conselho, o qual fala através do princípio do fundamento, no máximo e mais obstinadamente também ainda hoje. [...] Tudo depende de nós sermos zeladores [*Wärter*] e guardiães [*Wächter*] que zelam [*wachen*] por que o silêncio [*Stille*] do conselho na palavra do ser, triunfe sobre o soar [*Lauten*] na reivindicação do *principium rationis*, como o princípio fundamental para todo o conceber [*Vorstellen*] (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 182-183, *grifo nosso*).⁴⁰⁵

Muito se diz nesse excerto, talvez até muito mais do que caiba nos limites deste trabalho; abdicar de uma leitura a seu respeito, contudo, ainda que provisória e limitada, significaria abrir mão do que pensamos ser o fulcro do problema da linguagem no pensamento de Heidegger,

⁴⁰⁵ Tradução levemente modificada.

razão pela qual ousaremos ensaiar alguns apontamentos mais incisivos sobre as questões que ele provoca. Como se pode notar a partir de uma rápida olhadela nas citações acima, a tradução das palavras *Anspruch* e *Zuspruch* é pouco unânime e, frequentemente, bastante confusa – consoantes ao dizer originário da própria linguagem, causa algum desconforto que não lhes tenha sido dispensada maior atenção. Sem dúvida, e não obstante, a semântica movediça desses termos, ou seja, a sua co-n-fusão, pode muito bem enriquecer a reflexão a seu respeito, como de fato o fazem as diversas traduções propostas por uma gama de competentes tradutores e estudiosos, ao invés de torná-los meramente opacos, escorregadios e intangíveis;⁴⁰⁶ antes, contudo, apliquemo-nos em pensá-los na simplicidade do que dizem a partir de si mesmos, deixando de lado a taxatividade dicionaresca e a rigidez ou a ortodoxia gramatical para compreendê-los no relevo próprio que assumem no interior do pensamento de Heidegger e na malha de sentidos por ele proposta. *Anspruch*, *Zuspruch*: as duas palavras gozam de um mesmo radical, diferenciando-se apenas pelo prefixo que cada uma porta; o radical comum *-spruch* está notoriamente atrelado à mesma família composta por vocábulos tais como o verbo *sprechen* – falar –, o substantivo *Sprechen* – a fala – e o substantivo *Sprache* – a linguagem, a língua; *spruch*, portanto, refere-se à fala, ao falar mesmo, ao falar no falado, ao dito e ao ditar, à “palavra lançada” e ao “lançar da palavra”: refere-se, em suma, a uma espécie de convergência da fala consigo mesma, “plenificando-se”. Sendo assim, uma possível diferença entre as duas

⁴⁰⁶ As traduções do termo *Anspruch* não encontram tantos problemas, em relação ao seu sentido, quanto as traduções de *Zuspruch*. Ernildo Stein traduz *Anspruch*, nas *Conferências e Escritos Filosóficos* (1979), ora por algo como apoderamento, ora como apelo e, ainda, como um interpelar; M. A. Casanova, nas *Contribuições* (2015), o traduz por pretensão e requisição; M. A. Werle, em *A Questão da Técnica* (2007), o traduz por invocação, por um solicitar e por exigência; I. Azevedo e M. A. de Castro, em *A Origem da Obra de Arte* (2010), também o traduzem por pretensão; aparecerá como reivindicação na tradução de Jorge Telles Menezes de *O Princípio do Fundamento* (1999); varia entre reivindicação, pretensão e apelo na tradução de E. Carneiro Leão em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (2015); Marcia Schuback, em *A Caminho da Linguagem* (2015), o traduz por reivindicação e pretensão; por fim, Claudia Drucker o traduz, nas *Explicações da Poesia de Hölderlin* (2013), por exigência. Acerca da palavra *Zuspruch*, encontramos traduções ainda menos elucidativas: Ernildo Stein, nos mesmos textos mencionados, o traduz por inspiração e apelo, este último indistintamente em relação ao *Anspruch*; Jorge Telles Menezes, também no mesmo texto, o traduz como conselho; Marcia Schuback, no mesmo texto citado, o traduz por toque, indicição e reivindicação, este último de forma indistinta de uma das suas alternativas de tradução para o *Anspruch*; E. Carneiro Leão, na conversa entre um japonês e um “perguntador” (pensador), traduz *Zuspruch* por apelo, como também propõe em relação ao *Anspruch*; Bernhard Sylla, em sua colaboração para *Heidegger, Linguagem e Tradução* (2002), opta por preservar o termo no alemão, inserindo apenas o hífen significativo em “*Zu-spruch*”, a fim de enfatizar os dois elementos da palavra e sua relação, muito embora o equipare à “fala” e ao “dizer” da própria linguagem; Claudia Drucker opta por interpelação. Nas traduções para a língua inglesa, temos, por exemplo, a alternativa de P. Emad e K. Maly (1999) para o *Anspruch* como *claim*, isto é, clamor, reivindicação, reclamação, pretensão, afirmação; J. Stambaugh (1969) também opta por *claim*, e o acompanham Peter D. Hertz (1982), Reginald Lilly (1991) e Keith Hoeller (2000). Para *Zuspruch*, por outro lado, Eva T. H. Brann (1991) propõe *spoken appeal*, algo como o “apelo falado”, o “apelo dito”; Reginald Lilly (1991) propõe simplesmente *appeal*; Peter D. Hertz (1982), no mesmo título, traduz *Zuspruch* por *approach*, ou seja, um aproximar-se, e *avowal*, algo como declaração ou, mais remotamente, confissão; Keith Hoeller (2000) traduz *Zuspruch* por *address*, o “dirigir-se a...”, “endereçar-se” – ademais, também no texto de Derrida (1994), em francês, *Anspruch* e *Zuspruch* são ambos remetidos, indistintamente, àquilo que se nos é *adressée*, endereçado.

palavras deverá residir naquilo que evocam os seus distintos prefixos, transmorfando-se com a tomada do radical em uma só palavra. Porém, algo de estranho nos assalta ao questionarmos esses dois prefixos; acontece que, tanto no caso do *An-* quanto no caso do *Zu-*, não são referenciais semânticos prontos que estão em jogo e os clarificam em um sentido mais ou menos rigoroso, tampouco o recurso a sinônimas ou a uma genealogia da língua, mas neles está em questão, de modo muito diferente, algo que escapa a qualquer configuração formal da linguagem ou a qualquer tentativa de reduzi-la à estrutura do signo, e isso porque o que está igualmente em questão na radicalidade do *An-* e do *Zu-* não remete a um significado, mas a um gesto. Por conseguinte, *An-spruch* e *Zu-spruch* têm ambos um sentido eminentemente gestual.⁴⁰⁷ Vejamos agora como se dá este gesto e o que ele nos diz quando compreendido desde o seu lugar originário, isto é, desde a essência da linguagem. Desde a essência da linguagem – isso quer dizer, imediatamente: desde a essência da verdade.

Qual é o gesto imanente ao dizer-se do prefixo *An-*? O que quer ele dizer? Por que, antes de tudo, o experimentamos como gesto? Tomemos para o diálogo outra palavra de cara importância a Heidegger: a palavra *Anwesen*. *Anwesen*, como *Anspruch*, tem em sua composição o prefixo *An-* unido ao radical *-wesen*, formando o sentido daquilo que se costuma apreender como o que está presente, o presente no sentido da presença (*Anwesen-heit*); em seu diálogo desconstrutivo com a história da metafísica, Heidegger procurará pensar este *Anwesen* em um sentido mais originário, isto é, de maneira a desgarrá-lo da relação inicialmente platônica

⁴⁰⁷ Em *De uma Conversa Sobre a Linguagem*, Heidegger chega a discutir em algumas linhas o sentido desta noção de “gesto” (*Gebärde*). Em determinado momento do seu diálogo com o japonês, em meio a uma reflexão sobre a assim chamada “europeização” (*Europäisierung*) do mundo moderno, menciona-se o teatro Nô como uma suposta “resistência” ao avanço técnico-maquinal do Ocidente; o teatro Nô, conforme se insinua, guardaria ainda um solo pátrio, baseada na linguagem, no qual se encontraria o sentido do ser japonês. Estando na proximidade do seu próprio “início” na linguagem, a essência do teatro Nô estaria também muito próxima da possibilidade da linguagem ela mesma. De saída, comentam, o palco no qual se encena uma peça Nô é um palco vazio: sem os anteparos de um ambiente pronto, que, no mais das vezes, conferem à encenação uma série de pressupostos que são meramente assumidos para o seu desenvolvimento, a peça Nô depende de uma concentração (*Sammlung*) extraordinária para trazer o seu sentido à tona, pois o vazio do palco jaz sempre ali para dissolver o sentido; este “vazio”, contudo, não é simplesmente um vazio “negativo” – ao contrário, é graças a ele, ou seja, em sua “positividade”, que o sentido da peça ganha a sua força e autenticidade, neste jogo permanente com o “não” da encenação. Aquilo que traz o sentido do vazio e o concentra, mantém e comporta (*tragen*) ali como tal é o gesto – o japonês então o demonstra: “Para fazer aparecer uma paisagem de montanha, o ator eleva vagarosamente a mão aberta e a mantém parada acima dos olhos na altura das sobrancelhas” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 86). Mas o gesto, dirão, não se trata de mera gesticulação, como se o gesto representasse determinada coisa; muito diferente disso, o “gesto é o recolhimento de um trazer [*Gebärde ist Versammlung eines Tragens*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 87), ou seja, o gesto é a reunião daquilo que ele, trazendo, porta, mantém, sustenta – isto é: o sentido sustentado pelo vazio, a “fala” sustentada pelo “silêncio”. Por conseguinte, o gesto tampouco é a “expressão” de um sujeito-atuante: ele é aquilo que, enquanto o que traz (*Tragende*), se traz primeiramente em direção a nós (*uns* “*sich*” *zu-trägt*) e que, neste encontro reunidor que nos *usa* para advir, se manifesta no gesto que ele é – desta forma, o gesto é aquilo que, trazendo a si mesmo do silencioso vazio do “palco”, como que molda e se molda numa dança vibrante com o vazio; Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 87. Não espanta, portanto, que a linguagem apareça, mais rudimentarmente, como reunião de gestos, como a concentração de movimentos sustentados pela sua ausência.

entre o ente singular e contingente que se apresenta e o eidós maximamente essente que o sustenta em seu ser, como um super-ente, absoluto e eterno, que se apresenta não como um ente presente qualquer, na medida em que o ente quer dizer necessariamente o desvelado e, por isso, o que está presente, mas como a própria presença fundamentadora deste presente particular – o traço nodal da metafísica consiste, desde o berço, precisamente nesta orientação pela perenidade que subsiste nas formas contingentes, isto é, nos valendo de duas caras figuras a Platão, não a orientação pelas narrativas orais e polifônicas dos poetas, facilmente perdidas no ar, porém pelas belas e eternas formas trazidas à tona pelos grandes arquitetos, dos quais Dédalo é o patrono,⁴⁰⁸ cravadas na dureza e resistência das rochas: desta sorte, ambas a presença ou presentidade do que está presente (*Anwesenheit des Anwesens*) bem como a entidade do ente (*Seiendheit des Seienden*) remontam ao inicial e predominante *óntos ón* da linguagem platônica. O ouvido de Heidegger, entretanto, não escuta o *Anwesen* a partir da tonalidade substantiva do “presente” ou da “presença”, mas a partir da verdade do ser: *Anwesen* é escutado, assim, na sua tonalidade verbal, como um “presentar”, que, por isso, em sua não subsistência, está numa relação originária com o “ausentar” (*Ab-wesen*);⁴⁰⁹ apresentar-se, em sentido verbal, ou seja, como aquilo que não subsiste acomodado em sua própria *perfectio* consigo mesma, mas que está vibrando e assim pode vibrar em diferentes frequências entre tensionamentos e relaxamentos relativos, tem em si o ausentar-se verbal como aquilo que o sustenta enquanto verbo, que o preserva enquanto verbo e impede a decaída monótona na instanciação substantiva, pois é na vibração co-originária deste ausentar-se, que permanentemente como que o puxa para uma frequência variante e assim o mantém no “verbar-se” daquela frequência, que o apresentar-se se apresenta e se “verbaliza” como tal, não aparecendo, portanto, como aquilo que cai do céu ou brota da terra enquanto algo que meramente “é” e nada mais. *Ab-* designa o negar-se, o recusar-se, o “sem”, o “não” deste radical *-wesen*. E o que diz o *-wesen*? O que diz *Wesen*? Já discutimos o sentido dessa palavra, em outro momento traduzida como “essência”, a partir dos “dois ouvidos” de Heidegger, quer dizer, a partir do sentido substantivo da palavra na tradição metafísica e do seu sentido verbal na história da verdade do ser; sem embargo, e isso é tão trivial que soará grosseiro, a palavra não aparece apenas com o advento dos textos de Heidegger. De fato, é uma palavra comum do vernáculo alemão e, sobretudo, da literatura filosófica. Em um sentido mais geral, *Wesen* significa o ser, o ser que é, mas não o “ser em geral”; *Wesen* é o ser enquanto *este* ser e *naquilo em que* ele é este ser e não outro ou, para nos valermos de uma expressão moderna, é o ser na sua clareza e distinção próprias, naquilo que o assinala enquanto

⁴⁰⁸ Cf. *Mênon*, 97d-e; 98a.

⁴⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 260; 267.

o ser que ele é. Daí a sua tradução também como “essência”: aquilo *em que* determinado ser é é denominado a sua essência. Heidegger nos dirá, a contrapelo em relação ao discurso metafísico, que o *Wesen* não é uma essência como o *hypókeímenon* ou a *substantia*, algo pleno de si mesmo como fundamento enformador de tudo aquilo que é porém que não é pleno de si, todavia como um essenciar (*Wese-n*) que já sempre se essencia de tal ou qual modo e que, neste modo, se abre como um mundo de relações então possíveis. Se no seu sentido mais comum *Wesen* é tal ou qual ente no que tem de próprio e distinto, para Heidegger é o modo próprio como um mundo se abre e fala aos ouvidos do *Dasein* enquanto o desvelar-se da verdade do ser, enquanto um encaminhamento (*Geschick*), um sentido do próprio ser, uma maneira essencial como o ser mesmo se dá (*gibt Es*). Mas o que quer dizer então o *An-* prefixado à palavra *Wesen*? Tanto no caso corriqueiro – o ser *que é* tal ser – quanto na interpretação heideggeriana – o essenciar-se *como* tal – temos uma condição que lhes é intrínseca: o que é ou se essencia é ou se essencia em direção a alguém que os percebe ou por eles é apropriado; graças a este “em direção a...”, que, no caso do que está presente enquanto o ente, “vem de encontra a...”, e, no caso do essenciar-se, se dá ou acontece “apropriando...”, o que é ou se essencia pode, antes de tudo, se apresentar (*An-wesen*). *An-*, por conseguinte, delimita este gesto: o investir inelutável em direção a..., como a serpente investe contra a presa, a altivez do que se afirma “para...” e nesta afirmação se garante enquanto tal; neste sentido, o desvelar-se do desvelamento sempre se dá como um *An-*, pois se desvela na medida em que avança entrecortando o véu, como o palhaço avança para o palco por entre as cortinas e apropria para si todos os olhos e ouvidos, conduzindo, como bom psicagogo, os ânimos e percepções da plateia. *An-* delimita este investir que assalta, que apropria para junto de si. Somo capazes, agora, de ensaiar uma resposta para o que estaria implicado no *An-spruch*? *Anspruch*, já o dissemos, tem seu lugar na essência da linguagem, isto é, no seu essenciar-se enquanto fala. A essência da linguagem, todavia, é a essência da verdade e o modo como ela originariamente se essencia, quer dizer, na mútua sustentação veladora-desveladora da clareira da ocultação. No embate imanente à essenciação da verdade, o desvelamento já sempre se desvela como uma essência, uma medida, um destino (*Geschick*) iluminador no seio do qual todos os encontros se encontrarão eles mesmos com o seu ser – como essência, vibra em um determinado tom; como medida, dispõe de uma determinada maneira; como destino, encaminha, conduz em um determinado modo; todos dizem exatamente o mesmo, a saber, o caráter iluminador/desvelador da clareira, o modo próprio como se abre a abertura de um mundo. Esta essência iluminadora, o dissemos, tem sentido verbal: ela se essencia na medida em que se verbaliza, na medida em que “verba”; verbo é fala – todo desvelamento, pois, é um dizer, um dizer iluminador, um dizer

que mostra um sentido, e que assim acontece imediatamente apropriando-se da escuta do *Dasein*, chegando desta forma à sua palavra essencial-histórica. Uma fala que investe em direção à escuta do *Dasein* e, através desta escuta, dele se apropria chegando, assim, à palavra. No limite, desvelamento é eminentemente *An-spruch*, a fala que investe: desvelamento sempre é um desvelamento que se dá em uma determinada essência verbal, em um determinado modo de se dar enquanto medida iluminadora que *se antecipa* à fala do *Dasein* e a apropria em seu modo próprio de ser, dando o tom de todo o campo de relações possíveis do *Dasein* auscultante. *An-spruch* é a fala da linguagem enquanto “advento *iluminador* do próprio ser”, é *o modo* como se essência a fala da linguagem e, portanto, o modo como se abre um mundo enquanto tal. Não é à toa que, no mais das vezes, Heidegger o utilize para designar o modo como a fala do ser se nos chega e modula nosso ouvir e falar, como, por exemplo, ao experimentar a filosofia como um destino, e de fato o “primeiro destino”, da linguagem no Ocidente: “[...] a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro *se apoderou* [*in Anspruch genommen hat*] do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver” (HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 14, *grifo nosso*)⁴¹⁰; ou, ao tratar do princípio da identidade como orientação fundamental do pensamento metafísico, ainda hoje atuante nas bases inclusive das assim chamadas ciências positivas, manuseando o *Anspruch* em sua forma verbal, no sentido da gramática, como também acontece em outros momentos da obra: “Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos *interpelados* [*ange-sprochen*] pela identidade” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 180, *grifo nosso*), isto é, na medida em que se é investido pela identidade enquanto um modo de o ser mesmo falar; ou quando se refere diretamente à linguagem e a evoca como a fundamental e originariamente inescrutável modulação histórica a partir da qual experimentamos o mundo no qual estamos jogados: “Há algum tempo [...] chamei a linguagem de casa do ser. Se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação [*Anspruch*] do ser, então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente da oriental” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 74), quer dizer, se a linguagem é a casa do ser e, para o Ocidente e para o Oriente, de maneira

⁴¹⁰ Como alertamos anteriormente, a tradução do termo *Anspruch* é problemática e dá espaço a diferentes alternativas. No caso deste excerto, por exemplo, E. Stein adota uma solução mais simplificada ao traduzir o original em alemão, reduzindo a frase completa “...*in Anspruch genommen hat*...”, que, em tradução livre, redundaria em algo como “no *Anspruch* tomou...” ou, já optando por uma tradução do termo, “tomou na reivindicação...” ou “tomou através da reivindicação”, a um simples e mais claro “se apoderou”, correspondendo assim tanto ao gesto do *Anspruch*, como aquilo que investe ativo em direção a..., quanto à conjugação do verbo *nehmen*, *genommen*, que significa “tomar” no sentido de capturar, pegar. A frase original é: “[...] *die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, dass sie zuerst das Griechentum, um nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten*”; em tradução livre, e buscando dar mais destaque à palavra *Anspruch*, teríamos como possibilidade: “[...] a filosofia é na origem de sua essência do tipo que em primeiro lugar tomou em sua reivindicação a greccidade, e somente ela, para assim se desenvolver”.

respectiva, ela se desvela de modo totalmente diverso devido à longa história e à peculiaridade dos seus “inícios”, isso não significa que a linguagem como tal não vibre em ambos os destinos históricos, não significa que algum deles esteja desalojado e sem casa, mas que, muito contrariamente, a linguagem fala de maneira radicalmente diversa a cada uma dessas histórias e também já como essas histórias, antes de tudo, como a possibilização mais originária e “familiar” desses destinos, o que significa que embora ocidentais e orientais habitem casas diferentes, não obstante ainda habitam, cada qual, *uma* casa, lá onde se cresce, se morre, se desenvolve e articula e também se resguarda e se oculta, cada qual a seu modo, cada qual ao modo como essa casa se lhes aparece inicialmente; ou, ainda, quando se refere ao desvelamento do ser próprio à nossa época enquanto o desafiar da essência da técnica moderna (*Gestell*): “Denominamos agora aquela *invocação* [*Anspruch*] desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência de *armação* <*Ge-stell*>” (HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 384, *grifo nosso*), como também o faz no aditamento de 1956 para *A Origem da Obra de Arte*, ao esclarecer que “[n]o pôr [*Stellen*] da armação [*Ge-stell*], isto quer dizer agora: no desafio do lugar certo e exato de tudo, fala a *pretensão* [*spricht der Anspruch*] da *ratio reddenda* [...]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 215, *grifo nosso*).⁴¹¹ Por fim, gostaríamos de haver postulado com alguma consistência, até aqui, a seguinte suma: se a essência da linguagem consiste no seu caráter verbal, isto é, como uma linguagem (*Sprache*) que o “é” na medida em que fala (*spricht*), e se no falado da linguagem – ou no dito, no “lançar-se da fala” (*Spruch*) – sempre se fala de determinado modo, sendo este modo o modo, a tonalidade, a frequência como se desvela a própria clareira da linguagem em seu caráter iluminador, então este “lançar-se tonal” da fala da linguagem é o próprio desvelamento prévio que funda um mundo na medida em que atravessa a escuta do *Dasein* e chega à sua palavra fundamental orientadora; neste gesto originário do desvelar-se, do irromper por entre as cortinas, o que se dá desvelando-se é também já o que conduz e modula todas as atenções, um gesto que, ao mesmo tempo, investe em direção a e toma para si o “estar aí” do *Da-sein* – *Anspruch*. *Anspruch* sempre já fala como uma medida iluminadora que se dá na clareira da linguagem.

A clareira, contudo, não é apenas a clareira do que se desvela e apresenta mas, sobretudo, a “clareira da proteção que se vela”⁴¹², a clareira da ocultação. Vimos outrora que à essência da verdade pertence, originariamente, a inessência da verdade, ou seja, a *léthe* da *a-létheia*; como o mesmo, à essência iluminadora da linguagem também pertence este elemento velador,

⁴¹¹ Tradução levemente modificada.

⁴¹² Cf. HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 81.

“manifesto”, aqui, como o silêncio, como o “soar do silêncio” (*Geläut der Stille*). Este “soar do silêncio”, ou seja, o recusar-se do mistério que se dá enquanto este recusar-se na medida em que recua para brilhar a clareira em tal ou qual frequência, concerne, portanto, a um silêncio que “fala” no falado da linguagem, a uma fala sem (*Ab-*) língua e sem (*Ab-*) tom que, por isso, se possibilita como toda e qualquer língua e tom – neste “embate amigo” que, como o mesmo, leva a termo (*Austrag*) a medida iluminadora a partir da diferença enquanto tal, diz Heidegger, “[a] linguagem fala como o soar do silêncio [*das Geläut der Stille*]. O silêncio silencia [*die Stille stillt*] dando suporte [*austrägt*] ao modo de ser [*Wesen*] de mundo e coisa” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 24),⁴¹³ ou, contrabandeando a metáfora de Derrida, o silêncio falante seria, enquanto o embate originário e uno entre o silenciar e o falado no seu falar, o *figurant*, aquele que figura (verbo) toda figura sem jamais se esgotar em nenhuma. Ora, a pergunta pela essência da linguagem, sugerirá o “perguntador” alemão em *De uma conversa* [*Gespräch*] *sobre a linguagem* (1953-1954), se constrói na medida em que nos deixamos ser colocados nos caminhos (*Wege*) para os quais nos convoca a própria questão; um destes caminhos leva ao seguinte diálogo:

P – [...] 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 [*Stimme*] de seu *apelo* [*Zuspruch*], J – mesmo com o risco de, em nosso caso, a voz ser o próprio silêncio [*Stille*] (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 90, *grifo nosso*).

Por que a voz do “apelo” aparece aqui como a possibilidade de se escutar a voz do próprio silêncio? Por que *Zuspruch*, ao invés de *Anspruch*? Que diz o *Zu-spruch*? Que gesto diz o *Zu-*? Tão mais “inefável” que o *An-*, é este *Zu-*; na língua alemã, suas ocorrências variam desde uma função gramatical auxiliar para verbos no infinitivo em certas composições de frase, passando por uma designação semântica relativa ao excesso de determinada coisa, até um indicativo espacial de direção. Como pensá-lo, então? Tomemos para o diálogo outra palavra de importância nevrálgica para Heidegger, também já discutida em outro momento deste trabalho: a palavra *zurück*. O advérbio *zurück* é usual e literalmente compreendido no sentido de um “ir para trás”, “voltar para trás”, “em direção a atrás”; de fato, Heidegger preserva esse sentido, inserindo-o, porém, no caminho de seu próprio pensamento como o movimento mesmo do pensamento, que se volta “para trás” em direção à tradição ainda hoje pulsante para com ela travar um diálogo (*Gespräch*) pensante, isto é, que a questiona em relação à sua própria proveniência e condições. O radical *rück*, por si só, indica somente a posição daquilo que está

⁴¹³ Tradução levemente modificada.

posto atrás, todavia não diz o gesto implicado na indexação do prefixo *zu-*: “para a... atrás”, “para trás”, ou seja, “retornando”. É neste sentido, no sentido deste gesto, que pensamos ser adequado interpretar o *Zu-spruch*. No “lançar-se da fala”, no “lançar-se do dito”, fala (verbo) a fala para... – si mesma. Sem dúvida, enquanto acontecimento-apropriador (*Er-eygnis*),⁴¹⁴ a linguagem fala, apropriando, para a escuta do *Dasein*, de maneira que todo acontecimento-apropriador já sempre acontece-apropria (verbo) como acontecimento da apropriação (*Er-eygnung*) – do “aí” e do *Da-sein*,⁴¹⁵ sem embargo, neste seu falar para a escuta do *Dasein*, a fala antes de tudo apela, chama *para si mesma*. Mas não foi dito precisamente isso acerca do *Anspruch*? De fato, o dissemos – porém, cabe aqui uma ressalva importante, embora facilmente inferida a partir de todo o caminho percorrido até aqui: *Zuspruch* e *Anspruch*, assim como a clareira e a ocultação, o desvelamento e o velamento e a fala e o silêncio, dizem respeito ao *mesmo*; este mesmo mais originário é a diferença enquanto tal, a *a-létheia*, o *Er(Ent)-eygnis*, que é aquela essenciação combatente do uno; assim sendo, *Zuspruch* e *Anspruch* falam um no outro como o mesmo, contudo já na diferença de sua mútua e uma sustentação combatente. Feita esta ressalva, podemos agora dizer: no *Zu-spruch*, o falar enquanto essenciar-se da linguagem fala para este próprio falar, “em direção”, como num arco voltaico, à fala mesma. *Zu-* “gesticula” a linguagem à si mesma e “gesta” a medida que nele se dá enquanto o *An-spruch*, permanecendo e recusando-se, contudo, como a fala sem língua e sem tom imanente à tonalidade do *An-*, que investe, apropriando, em direção ao ouvido do *Dasein*. No *Zu-spruch* chama-se, porém para o chamado mesmo, silencioso, que habita o chamado epocal, sonoro, do *An-spruch*; se neste a fala se nos apropria avançando, naquele a fala se nos apropria ab-duzindo para si. Admitindo esta proposta gestual acerca da linguagem, o que temos no gesto uno de *Zu-* e *An-* – *-spruch*? O que temos no gesto uno do investir e do abduzir falantes? Valendo-nos de um exemplo performático, todavia altamente significativo, temos o gesto da possessão,⁴¹⁶ aquele súbito ser sugado para frente e atirado para trás; apresentando-se a linguagem como a casa do ser e morada comum entre *Dasein* e ser,⁴¹⁷ temos um gesto *permanente*, ao menos em sua originariedade, de possessão. Nesta possessão, aquele que é “possuído”, apropriado,

⁴¹⁴ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 8.

⁴¹⁵ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 236.

⁴¹⁶ Mais à frente, discutiremos sobre como o poeta se coloca na proximidade da linguagem, enquanto *poíesis*, na medida em que recolhe, nomeando, a fala que lhe é entregue pelos deuses. Ora, mas já há muito tempo Platão associou a possessão à possibilidade desta escuta recepcionante daquele que diz poeticamente o que é ditado pelos deuses: no *Fedro* (2016), a *manía*, isto é, o delírio, está diretamente vinculada àquilo que se recebe por dom divino, ou seja, àquilo que é dado e que assim se entrega no “pôr aí” da *poíesis*; o modo do doar-se deste dom, contudo, figura na apropriação súbita da possessão (*katokokhé*), o ser possuído e apropriado pela divindade a fim de receber a sua mensagem. Cf. *Fedro*, 244a-d, 245a.

⁴¹⁷ Conforme Heidegger, “[a] linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 149).

experimenta nele mesmo um *corresponder gestual*: ao mesmo tempo, ele cede a “aí”, à abertura abissal veladora, e recua a “aqui”, compelido pela abertura iluminadora. *Zu-* o abduz, em seu “apelo”, para o seu “aí”; neste abduzir, *An-* como que o empurra, em sua “reivindicação”, para “aqui”, onde pela primeira vez um mundo se funda.⁴¹⁸ Na fala da linguagem enquanto este originário “soar do silêncio” (*Zu-/An-spruch*), o próprio *Dasein* se encontra primeiramente em sua essência, quer dizer, no ceder auscultante ao “aí” que de pronto o traz para “aqui”, conclamando aos seus ouvidos a essência histórica imanente à palavra essencial: por isso, ele é *ek-sistência in-sistente* – na clareira do “aí”, ele é apropriado pela simultaneidade de uma fala que se dá e que se vela, que se lhe entrega, *como o ser mesmo*, já em um destino (*Ge-schick*), porém também já atravessado e preservado, *como o ser mesmo*, por um indizível e inexistente que apenas se insinua, capturando inelutavelmente para si a escuta sem, contudo, se dar ao alcance e se distinguir em um tom – seu silêncio é a vibração infinita que sustenta e deixa vibrar cada frequência histórica; *Zu-/An-spruch* é a própria essenciação da verdade, da *a-létheia*, da diferença, da linguagem. *Zu-spruch* chama para a revelação do *Anspruch*, recusando-se a si mesmo a se revelar; *Zu-spruch* fala no *Anspruch* e através dele, da mesma maneira e ao mesmo tempo em que o *Anspruch* retira o seu próprio essenciar-se como tal ou qual deste “de onde...” (*her*) silencioso que é a sua proveniência (*Her-kunft*). Destarte, a essenciação da linguagem, a

⁴¹⁸ Se acatamos as traduções de *Anspruch* e *Zuspruch* por reivindicação e apelo, respectivamente, isso se deve, antes de tudo, à *maneira* como ora escutamos o sentido gestual dessas palavras a partir da língua alemã; em função dela, reivindicação e apelo são as duas palavras da língua portuguesa que melhor nos parecem corresponder ao seu sentido. Na palavra reivindicar temos o prefixo latino *rei*, de *res*, usualmente entendido como “coisa”, e o radical *vindicare*, podendo o *vin-* estar em relação com *vis*, força, que pode ser entendido como o ato de exigir; em *rei-vindicare*, traduzindo-o mais literalmente, tem-se portanto o ato de exigir determinada coisa ou, conforme o próprio Heidegger sugere em *Das Ding* (1950), determinada *causa*, no sentido daquilo que está em causa e que toca ao homem enquanto o que está em causa para ele e que orienta determinada circunstância; em *vin-dicare*, temos ainda o radical *dico*, relacionado ao consagrar, ao dar, entregar no sentido de inaugurar algo, trazê-lo pela primeira vez à tona, ou ainda o *díco*, no sentido forte de afirmar, dizer, fazer saber tal “coisa” (*res*: assunto, questão), ou *dictus*, o chamado, o dito, o nomeado – desta sorte, reivindicação denota a força intrínseca a uma exigência que se *vin-dica* a partir de determinada *causa*, fechando assim o sentido integral da palavra como algo que não apenas exige, mas que exige esta *rei-* e que, portanto, aparece como uma exigência relativa ao que está em causa, uma exigência proveniente disto mesmo que está em causa e que está orientada por ela e para ela; não obstante a sua relativa distância linguística, tenta-nos aproximar a *res* da palavra *rex* (“rei”, aquele que rege), especialmente se tivermos em conta o sentido primitivo religioso que Benveniste propõe: *rego* e *regio*, proveniente do *rex*, significam algo como um estender em linha reta (*rectus*) a partir de um ponto e que descreve uma *regione*, uma região, donde *regere* é o próprio delimitar, o traçar que se estende em um “reino”, um “território” orientado pelo “ponto” a partir do qual se estende a linha; *rex* é, por sua vez, aquilo que traça a linha e “que encarna ao mesmo tempo aquilo que é reto” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 14), ou seja, a justa orientação, aquilo que é a retidão referencial de tudo o que se *co-rrige*. Na palavra apelo, por outro lado, não temos nem a presença de uma força coativa, como a *vis*, a qual dá à exigência o seu caráter, nem um “objeto de força”, isto é, nada que se imponha como tal enquanto *causa* do “dizer violento” que instaura; temos no latino *appello*, ao contrário, um fatal e incontornável “dirigir-se a...” que chama, antes de tudo, para si – *appello*, donde provém o *appellare*, radica também em *pello*, que diz o tocar, atingir ou ferir, bastante próximo ao sentido do *pathos* grego, como aquilo que atinge possuindo, retirando do estado ora em vigor (um dos outros significados de *pello*, a propósito, é o de expulsar e excitar, isto é, em ambos os casos, o colocar fora, no “aí”, *ex-*). Cf. *o Dicionário Latino Português*, de Francisco Torrinha.

sua essência enquanto este embate “sonante silencioso” enquanto o uno de *Zu-* e *An-spruch*, é a própria fala daquilo que se essencializa como essência, como medida iluminadora, como um mundo – tal como anos antes o horizonte da pergunta pela essência da verdade (*das Wesen der Wahrheit*) foi orientado e pensado como a pergunta pela verdade da essência (*der Wahrheit des Wesens*), também agora: “[a] essência da linguagem: a linguagem da essência [*das Wesen der Sprache: die Sprache des Wesens*] (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 140). Assim:

A linguagem deve a seu modo *dar indícios* [*zusprechen*] de si mesma – a sua essência [*Wesen*]. A linguagem essencializa [*weist*] como essa *indiciação* [*Zuspruch*]. Já sempre escutamos [*hören*] a linguagem, embora não pensemos nisso. Se não escutássemos por toda parte a *indiciação* [*Zuspruch*] da linguagem, não poderíamos usar nenhuma palavra [*Wort*] da linguagem. A linguagem essencializa como essa *indiciação* [*Zuspruch*]. A essência da linguagem dá notícia de si mesma como *indício* [*Spruch*], como a linguagem de sua essência (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 140, *grifo nosso*).

Ainda nesta senda, observemos com mais atenção o seguinte excerto de *Que é isto – a filosofia?* (1955), supracitado: diz Heidegger que o corresponder do homem, via escuta essencial, “se dá de diversas maneiras [*Weise*], dependendo sempre do modo [*Weise*] como fala o apelo [*Zuspruch*] do ser”; algumas linhas adiante, o pensador acrescenta: “[o] corresponder escuta [*hört*] a voz do apelo [*die Stimme des Zuspruchs*]. O que [*was*] como [*als*] voz do ser se dirige a nós [*zuspricht*] dis-põe [*be-stimmt*] nosso corresponder” (HEIDEGGER, *Que é isto - a filosofia?*, p. 20). Ora, o que está dito aqui senão o jogo iluminador-velador da essência da linguagem, da essência da verdade, da diferença (*Unter-schied*)? O *Zuspruch*, o apelo da linguagem já sempre fala através e como um *Anspruch*; ou seja, todo o seu falar mais originário também já se dá, na medida em que simultaneamente se retira em seu “restinho a dizer”, como uma essência determinada, *ao modo de* uma medida, *em* uma frequência, *afinado* em uma tonalidade (*Stimmung*) que, por sua vez, determina (*bestimmt*) ou afina (*stimmt*) ela mesma o espaço de relações do *Dasein*. É este *como* (*als, Weise*), *diferença-mesma* entre o que se dá e o que se retira, que nomeamos aqui de *Zu-* e *An-spruch*, onde a clareira chama para si, numa língua absolutamente estranha e, de fato, inefável, e de pronto já se nos abre no tom familiar e nativo a partir do qual nós mesmos nos encontramos habitando um mundo e nos relacionamos com ele – a partir de uma “língua materna”, por assim dizer. Mas e se a nossa língua materna, isto é, aquela medida essencial que investe em direção aos nossos ouvidos e os captura determinando o nosso mundo, conduzisse precisamente ao descalabro do esquecimento do próprio falar em sua originariedade? O que aconteceria se o *Anspruch*, em sua essência determinada, prevalecesse dominante sobre a indeterminação vibrante do *Zuspruch*? Este é o *Anspruch* da nossa época, a época da técnica moderna, o local (*Ort*)⁴¹⁹ no qual toda a história

⁴¹⁹ Cf. HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 72.

do Ocidente se reúne e se encontra com o nela sempre vibrou como o mais essencial, a ordem bruta que a atravessa de ponta a ponta: a prevalência violenta, oca e sem forma da exigência da *ratio reddenda* enquanto a exigência da remissão total de tudo a algo, sem que necessariamente haja qualquer fundamento nomeável⁴²⁰; a história do Ocidente: a história da metafísica – a “língua materna” do Ocidente: a “língua de Platão”. A metafísica, afirma Heidegger no interminável retorno ao tema-texto, este de 1949:

[...] expressa o ser constantemente e das mais diversas formas. Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa ao ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se desenvolvem de maneira estranha, desde o começo até sua plenitude, numa geral troca do ente pelo ser. Esta troca, sem dúvida, deve ser pensada como acontecimento e não como engano. [...] Que seria, porém, se a ausência desta relação e o esquecimento desta ausência desde há muito determinassem os tempos modernos? (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 57).

Nossa história não é apenas a história do esquecimento da verdade do ser. Ela é, sobretudo, a história do esquecimento do esquecimento próprio à verdade do ser (*léthe*). A voz originária do ser se perdeu, então, em meio ao eco, ao ruído apenas reverberado daquele primeiro *Anspruch* que interpelou os ouvidos gregos há cerca de dois mil e quinhentos anos. Parece ser esta a razão para que Heidegger afirme, na passagem de *O Princípio do Fundamento* que transcrevemos alguns momentos atrás, que o *Zuspruch*, o apelo, permaneça “mais antigo” (*älter*) que o *Anspruch* enquanto o princípio ainda hoje dominante da *ratio reddenda*, o qual já há muito tempo não fala na consonância da vibração do chamado misterioso e indizível do *Zuspruch*, mas apenas se protraí indômito enquanto o poder ou a força violenta (*Gewalt*) do óbvio e inquestionável. Interpelada constantemente pelo ruído desta força, a escuta jaz obstruída pela fala repetitiva deste *Anspruch*, hoje o fantasma ou o “espírito” do primeiro início grego, abstraído de sua inicialidade na mesma proporção em que se abstrai do apelo silencioso que, não obstante, o mantém e que nele ainda vibra quase imperceptível. Na proximidade radical com o instante inicial do primeiro e ainda hoje vigente início, teria sido o próprio Parmênides, o mais arcaico residente desta *arkhé* metafísica, de fato o último a ouvir consonância de *Zu-* e *An-spruch*, mantendo-se nessa proximidade até que o pensamento decaísse em *episteme*,⁴²¹ até

⁴²⁰ “A central hidroelétrica está posta no rio Reno. Ela coloca o Reno em função da pressão de suas águas fazendo com que, desse modo, girem as turbinas, cujo girar faz funcionar aquelas máquinas que geram a energia elétrica, para a qual estão preparadas as centrais interurbanas e sua rede de energia destinada à transmissão de energia. No âmbito dessas consequências engrenadas de encomenda [*Bestellung*] de energia elétrica aparece também o rio Reno como algo encomendado [*Bestellte*]” (HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 382).

⁴²¹ “A ‘Ética’ surge junto com a ‘Lógica’ e a ‘Física’, pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em ‘Filosofia’, a Filosofia em *epistème* (Ciência) e a Ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta Filosofia assim entendida, surge a Ciência e passa o pensar” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 170).

que decaísse na orientação soberana e dominante pelo um (*én*) fundamental? Afinal, “Parmênides ouve a exortação [*Zuspruch*]” (HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 78), e não exclusivamente a reivindicação (*Anspruch*). Seríamos capazes de apurar suficientemente os ouvidos para ainda captar a vibração silenciosa do apelo em sua mútua sustentação com a fala orientadora da reivindicação? Seríamos ainda capazes de experimentar a fala da linguagem não como ordem, norma ou fundamento, ou ainda como mera mediação instrumental para a informação e a comunicação, mas apenas na simplicidade da sua orientação, como *o mostrar* de um caminho que permanentemente se volta para o seu próprio “extravio”? A este mostrar mais originário, que se essencia como essência orientadora e silêncio des-orientador, Heidegger o nomeia a “saga do dizer” (*Sagen*): “Saga [*Sagen*], *sagan* significa mostrar [*zeigen*]: 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 essenciar [*Wesende*] do dizer em sua saga” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 157).⁴²²

Ao grafar a palavra *Sagen* com inicial maiúscula, Heidegger “brinca” significativamente com duas referências semânticas: por um lado, *sagen* denota literalmente o verbo dizer; *Sage*, por seu turno, significa saga. Ao pensar a figura da palavra *Sagen*, por conseguinte, quer Heidegger operar uma espécie de elisão do seu duplo significado: *sagen*, dizer, é o mesmo que a saga, *Sage*, em permanente verbalização (*Sage-n*) de si mesma – o dizer essencial à linguagem é, portanto, já sempre um dizer que narra, que mostra caminhos e abre veredas, que aponta sentidos, que se aventura num enredo ou narrativa. Apenas experimentada como *Sagen*, como “saga do dizer”, é que então vibra em sua mais alta autenticidade a formulação: “a essência da linguagem: a linguagem da essência”, isto é, o mostrar-se enquanto o apontar de um caminho que se abre no des-caminho e nele se mantém na singularidade finita deste próprio essenciar-se; *Wesen*, sublinha Heidegger, não significa o substantivo “que é”, mas o verbal que “se essencia” (*es west*) – “Se essencia [*Es west*] diz que algo persiste, perdura e assim nos toca, nos en-caminha e nos intima” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, 158).⁴²³ Assim, “a linguagem pertence a esse essenciar [*Wesende*], é o que há de mais próprio nesse perdurar que tudo en-caminha [*Be-wëgenden*]. O que tudo en-caminha, en-caminha e movimenta à medida que fala [*spricht*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 158). A linguagem fala (*die*

⁴²² Tradução levemente modificada.

⁴²³ No original: “‘*Es west*’ meint: *Es west an, während geht es uns an, be-wëgt und be-langt uns*”. A tradução utilizada no corpo do texto foi levemente modificada.

Sprache spricht)⁴²⁴, isto quer dizer: a essência da linguagem é a fala – se essência (*Wesen*), contudo, é verbo que “persiste e perdura”, então a essência mais originária da fala é o próprio falar; falando, a fala “fala” (*verbo*), ou seja, se essência (*Es west*) *no que e enquanto* o que se essência (*Wesende*) – o *infinitivo* falar já sempre se recusa no, e sustentando, porém, o *finito* que se fala no falar. A essência verbal da essência da linguagem acontece-apropriando como este tempo absoluta e simultaneamente finito e infinito, a suprema finitude da vibração infinita, vibração que é infinita precisamente porque é a mais finita e que, vibrando nesta radical finitude, na finitude se in-finitiza.⁴²⁵ “*Wesen*, essencial, diz *währen*, perdurar, *weilen*, demorar” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 158). O verbo *weilen* tem em sua composição o vocábulo *weil*, que, conforme sugere Heidegger, é uma abreviação para o termo *dieweilen*, o *enquanto* de tal ou qual coisa que repousa em si *como* tal, o *durante* (*während*) de tal coisa enquanto está como tal coisa;⁴²⁶ assim, “[d]emorar-se (*weilen*) significa: durar [*währen*], ficar quieto em si e deter-se, isto é na calma [*Ruhe*]” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 181). Este *enquanto* é o *enquanto* finito do modo como se essência a essência da linguagem, isto é, do modo como fala o seu falar. Em seu falar infinitivo, a linguagem fala finitamente através e enquanto tal ou qual fala, fala que já se abre, portanto, enquanto um caminho que aponta a direção e nos coloca *neste* caminho, que tonaliza um mundo em seu soar e afina os nossos ouvidos *neste* tom. *Durante* (*während*) diz-se em latim com a preposição *per*: *per* significa precisamente o “através de...”, “por entre...”, “por meio de...”,⁴²⁷ isto é, o caminho que encaminha. O caminho somente se instaura, porém, no não-caminho e em consonância com ele, o que significa, novamente: no “soar do silêncio” enquanto o dizer mostrante (*Sagen*) que ilumina e vela ao se dizer como o caminho; por isso:

[O] paradigmático para um uso pensante 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 [*das Sagen der Sprache*]. É o campo [*Gegend*] que concede caminhos [*Wege*]. O campo en-caminha [*be-wägt*]. Entendemos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder [*ergeben*] e inaugurar [*stiften*] caminhos. [...] *Be-wägen*, en-caminhar diz aqui: conferir caminhos ao campo. Seguindo um antigo uso do dialeto suábio-alemânico, *wägen*, caminhar pode dizer: abrir e construir um caminho, por exemplo, na terra toda recoberta de neve (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 155).

“Tudo é caminho [*Alles ist Weg*]” (HEIDEGGER, 2015us, p. 156), dirá o pensador em profunda harmonia com o subtítulo por ele mesmo instruído para a sua *Gesamtausgabe*: “*Wege – nicht Werke*” (*Caminhos – não obras*). Na “saga do dizer” (*Sage-n*), enquanto essênciação da

⁴²⁴ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 15.

⁴²⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 169; *Contribuições à Filosofia*, p. 361.

⁴²⁶ Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 181.

⁴²⁷ Cf. TORRINHA, *Dicionário Latino Português*, p. 819.

linguagem, essencializam-se, mostrando, todos os caminhos na medida em que se mantêm como o rasgar sendas através da sua ausência e por ela sustentado; a “saga do dizer” mostra, soando, através (*per*) do silêncio originário velador, rasgando caminho por entre ele mesmo: no coatravessar-se permanente entre o soar e o silêncio temos o uno da diferença, *Unter-schied*, o “entre-corte” ou “entrecortar-se” da mútua sustentação entre desvelamento e velamento. Neste embate, dura e demora um caminho enquanto frequência da vibração in-finita, da finitude que não acaba, ela mesma verbal; *Sagen*, portanto, se essencializa como o dizer mostrador na medida em que já se mostra, aparece, se ilumina como um caminho, o qual só pode assim se mostrar porque nele já vibra, originariamente, o des-caminho, o desvio, o extravio, ou seja, aquilo que desafina um destinamento a partir dele mesmo ou, por assim dizer, a partir da própria “corda”. O mostrar encaminhador da “saga do dizer” irrompe da ausência de caminho – algo como um *Abweg* – e nela permanece enquanto um mostrar verbal. Conforme Pöggeler:

Como casa do ser, a linguagem reúne o acontecer do desocultamento. Este desocultamento, que através do véu do nada e por isso como indisponível consente o ser, é, pensado na sua orientação numa estrutura, o mundo. Assim, é a linguagem como saga mostradora [*zeigende Sage*] o “reino velado aclarador-encobridor do mundo” (PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 265-266).⁴²⁸

Em seu mostrar, que é um mostrar-*se* enquanto o caminho que encaminha, a “saga do dizer” apropria a escuta do *Dasein*, dos mortais, e chega, então, à palavra; deste modo, “o encaminhamento traz a linguagem (o essencial da linguagem [*Sprachwesen*]) como linguagem (saga do dizer [*Sage*]) para a linguagem (para a palavra proferida [*verlautenden Wort*])” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 209).⁴²⁹ Uma experiência originária da linguagem residirá, portanto, na escuta do acontecer-apropriante da “saga do dizer”, isto é, do caminho que, enquanto este caminho, apropria – “O caminho é apropriante [*der Weg ist ereignend*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 209). “[A]prender a morar na fala da linguagem” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 26), urgência para a qual Heidegger volta sua atenção no ensaio de 1950 e, de fato, já muito antes e de diversas maneiras, passa por aprendermos a escutar isto que acontece na linguagem e como linguagem, a saber, a “saga do dizer” enquanto o mostrar iluminador-velador; este aprender implica um desprender-se das acepções tradicionais e corriqueiras acerca da linguagem para, neste mesmo exercício de desprendimento, no extraviar-se da sua condução já desgastada e normativa, “[...] vislumbrar a simplicidade do essencial da linguagem, ao invés de querer representar a linguagem” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 210)⁴³⁰, e isto porque “[a] saga do dizer não se

⁴²⁸ Tradução ligeiramente modificada.

⁴²⁹ Tradução ligeiramente modificada.

⁴³⁰ Tradução levemente modificada.

deixa aprisionar por nenhum enunciado. Ela exige que silenciemos, no essencial da linguagem, o en-caminhamento apropriador, sem falar sobre o silêncio [*Schweigen*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 214);⁴³¹ este *nosso* silenciar (*schweigen*) é o silêncio urgente de uma escuta mais apurada capaz de prestar ouvidos para aquele silêncio (*Stille*) mais originário que apela (*Zuspruch*) no dizer mostrante e apropriante (*Anspruch*) da linguagem – por conseguinte, o “silêncio [*Schweigen*] corresponde [*entspricht*] à consonância do quieto [*Geläut der Stille*], ela mesma sem som [*lautlosen*], inerente à saga do dizer [*Sage*], essa que mostra e apropria [*ereignend-zeigenden*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 211). Assim, afirma Biemel, uma “fala genuína [do homem] é para Heidegger um cor-responder ao dizer e ao acontecimento-apropriador” (BIEMEL, *Poetry and Language in Heidegger*, p. 93).⁴³² Neste corresponder, o homem é apropriado e atravessado (*Er-fahrung*) pelo chegar-se do dizer mostrante da linguagem; a linguagem “se achega” através do caminho que conduz um sentido: o *per*, a medida, a essência. A essência, como vimos, acontece na unidade entre proveniência (*Herkunft*) e origem (*Ursprung*): toda tonalidade histórica *vem da (her)* origem sem jamais, contudo, se separar dela; a tonalidade histórica se essencializa enquanto a essência que “é” na medida em que “é” o haver chegado a um termo do embate originário entre velamento e desvelamento, na medida em que o embate mesmo persiste e perdura naquela tonalidade que é a sua e enquanto tal. Mas como se dá este *vir* da proveniência na imanência da origem? Como irrompe e chega por entre o velamento o mostrar-se condutor do dizer que apropria? Como o mostrar da “saga do dizer” se deixa aparecer (*Erscheinen lassen*)? Essas questões nos *encaminham* para o âmbito no qual a essencialização da linguagem e da verdade se agita e se coloca, por assim dizer, “em obra”.

1.3. A essência poética da linguagem.

Em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger interpõe a seguinte questão: “A pergunta pela origem [*Ursprung*] da obra de arte pergunta pela proveniência [*Herkunft*] de sua essência [*Wesen*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 35).⁴³³ *Grosso modo*, temos nesse enunciado a afirmação: a pergunta pela origem *é*, de imediato, a pergunta pelo “de onde vem...” (*Her-kunft*) de determinada coisa que, portanto, *vem; vir*, a seu modo, não designa um mero estar ou ser mas, muito ao contrário, indica o gesto de um certo mover-se daquilo que avança de lá a cá e que, vindo, chega. Portanto, origem e essência pro-veniente permanecem em um

⁴³¹ Tradução levemente modificada.

⁴³² A tradução do inglês é nossa.

⁴³³ Tradução levemente modificada.

mesmo âmbito, já que é somente na origem e sustentado por ela que aquilo que dela provém pode, com efeito, vir; como se dá este vir do que pro-vém e que origem é esta que o sustenta enquanto o seu “de onde vem...”? Como pode a partir da origem aquilo que pro-vém, em geral, vir? É a partir desta reflexão introdutória que o pensador conduzirá o seu questionamento acerca da origem da obra de arte; perguntar pela origem é, foi dito, perguntar ao mesmo tempo pela proveniência da essência em questão, de maneira que as três questões, origem, proveniência e essência, se dão numa única e mesma questão – qual é e como se dá a essência da obra de arte? Sem dúvida, nesta pergunta estão inexoravelmente implicados dois elementos: por um lado, dirá Heidegger, a obra não é obra sem um artista; por outro, tampouco o artista é artista sem o “obrar” na obra que o caracteriza como tal.⁴³⁴ Desta circularidade extrai-se, porém, um terceiro elemento, aquele sem o qual nem a obra pode ser obra e nem o artista pode ser artista, a saber, a arte ela mesma (*die Kunst*), aquilo que reúne artista e obra; destarte, a arte aparece como “[...] a origem para o artista e para a obra” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 37), isto é, aquilo que os deixa ser como tais. Sendo assim, a pergunta pela essência da obra de arte tornaria urgente uma outra pergunta: qual é e como se dá a essência da própria arte?⁴³⁵ De fato, ela se torna efetivamente urgente e isso pela simples razão de haver brotado de uma urgência intrínseca à pergunta mesma pela obra de arte; sem embargo, a arte mesma não se deixa apreender somente através da obra? Mas o que se passa aqui, afinal? A pergunta pela origem nos levou à pergunta pela proveniência e, então, de volta à origem; a pergunta pela obra de arte nos levou à própria arte e, então, de volta à obra – “Qualquer um nota facilmente que nos movemos em círculo. A opinião corrente exige que este círculo seja evitado, pois é uma violação da lógica” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 39). Não obstante, alertará Heidegger, não se encontra um caminho que nos conduza à essência e à origem da obra de arte a partir do mero levantamento de dados e características acumulados ao longo da história acerca da arte, e isso porque todo estabelecimento de dados e características já se movimenta a partir daquilo “[...] que nós de antemão consideramos como uma obra de arte” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 39), ou seja, a partir de uma visão prévia muito particular e limitadora sobre o sentido da arte. O que está aqui em questão é, entretanto, a essência da obra de arte. Sendo assim, “precisamos percorrer efetiva e plenamente o círculo. Isto não é nem uma solução passageira nem é uma deficiência. A posição vigorosa é trilhar este caminho e permanecer nele a festa do pensar, posto que o pensar é um trabalho-de-mão [*Handwerk*]

⁴³⁴ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 37.

⁴³⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 37.

(HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 39)⁴³⁶. Graças a este *Handwerk* que lhe é essencial, o pensamento pode *per-fazer* o pleno caminho do movimento circular, pouco importando o seu ponto de partida. Para questionar a obra de arte, portanto, Heidegger volta os olhos a uma obra de arte: o quadro *O par de sapatos* de V. van Gogh, de 1886.

No quadro, uma assim chamada “natureza-morta”, um par de sapatos descansa sobre o chão. Como se apresentam estes sapatos enquanto uma obra de arte? Seriam eles a mera representação estética de uma “coisa” (os sapatos) sobre uma outra “coisa” (a tela) que redundaria em uma terceira “coisa” (a obra)?⁴³⁷ Que são os sapatos que ali repousam? De que modo os sapatos são, antes de tudo, sapatos? Para Heidegger, os sapatos, assumindo-os enquanto utensílios, ou seja, em seu ser-utensílio (*Zeugsein*), são o que são na medida da sua serventia (*Dienlichkeit*): “O ser-utensílio do utensílio consiste em sua serventia. Mas o que se passa com ela mesma? [...] A camponesa no campo está calçada. Somente aqui são o que são” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 79); assim, os sapatos são sapatos na medida em que servem (*dienen*). Os sapatos no quadro de V. van Gogh manifestam esta serventia: ali está um par de sapatos, um par de sapatos *como outro qualquer*. Não obstante:

Da escura abertura do interior gasto dos sapatos a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente. No peso denso e firme dos sapatos se acumula a tenacidade do lento caminhar através dos alongados e sempre mesmos sulcos do campo, sobre o qual sopra contínuo um vento áspero. No couro está a umidade e a fartura do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo [*Feldweg*] em meio à noite que vem caindo. Nos sapatos vibra [*schwingt*] o apelo silencioso [*verschwiegene Zuruf*] da Terra, sua calma doação do grão amadurecente e o não esclarecido recusar-se do ermo terreno não-cultivado do campo invernal. Através deste utensílio perpassa a aflição sem queixa pela certeza do pão, a alegria sem palavras da renovada superação da necessidade, o tremor diante do anúncio do nascimento e o calafrio diante da ameaça da morte. À Terra [*Erde*] pertence este utensílio e no Mundo [*Welt*] da camponesa está ele abrigado [*behütet*]. A partir deste pertencer que abriga [*behüteten Zugehören*], o próprio utensílio surge para seu repousar-em-si [*Insichruhen*] (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 81).

⁴³⁶ Tradução levemente modificada.

⁴³⁷ Perfazendo o caminho do círculo, que envolve necessariamente um diálogo com aquilo que se disse e que ainda se visa ao questionarmos os momentos determinados deste caminho, Heidegger recupera o teor metafísico-representacional vigente numa teoria ou disciplina *Estética* que acompanha a experiência da arte na história do Ocidente. Já há muito tempo, dirá ele, a obra de arte é circunscrita por um seu caráter alegórico e simbólico, isto é, como o artifício operado em uma “coisa” que dá a ver uma “outra coisa” então representada na “coisa”-obra, colocando-a, assim, “junto a si” (em grego, *syμβάλλειν*: o símbolo); Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 43. Mas se essa configuração da obra de arte tem a ver com a articulação entre coisas, que seria então a coisa em seu próprio caráter de coisa (*Dinghafte*)? Daqui, Heidegger submerge novamente na histórica da metafísica como a orientação predominante pelo ser do ente, pela “coisidade da coisa”, pela “entidade do ente”. Três serão as interpretações dominantes apreendidas acerca da “coisidade da coisa”: a coisa como aquele centro em torno do qual se reúnem determinadas características, ou seja, a relação lógico-ontológica entre *hýpokeímenon* e *syμβebekós*; a coisa como o todo de uma multiplicidade de sensações, o *aistheton*, donde provém *estética*; e, por fim, a coisa enquanto “matéria formada”, isto é, enquanto síntese de *morphé* e *hýle*; Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 73. Para o autor, porém, “[...] os conceitos de coisa dominantes nos obstruem o caminho não somente para o caráter de coisa da coisa, mas também para o caráter de utensílio do utensílio e, mais ainda, para o caráter de obra da obra” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 73). Antes, caber-nos-ia questionar: o que na coisa se dá como coisa?; o que no utensílio se dá como utensílio?; o que na obra se dá como obra?

Na simples serventia dos sapatos da camponesa, um mundo já se abriu. No quadro de V. van Gogh, é o abrir-se deste mundo que é posto em obra na obra. Deste modo, o quadro é a abertura (*Eröffnung*) para aquilo que, vindo a ser, é; a este “ser” deu-se o nome, já há muito tempo, de ente: “[e]ste ente emerge para o desvelamento [*Unverborgenheit*] do seu ser. Os gregos nomearam *aletheia* o desvelamento do ente. [...] Na obra está em obra um acontecer da verdade, se aqui acontece uma abertura inaugurante do ente naquilo que ele é e no como é” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 87).⁴³⁸ Na obra de arte, portanto, está em obra o “pôr-se-em-obra da verdade” (*Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*): o “se” (*Sich*) diz que este “pôr-se” não é o produto de um fazer externo, forma sob a qual uma certa interpretação “demiúrgica” da arte, especialmente na arte moderna,⁴³⁹ vem se estabelecer, mas que se dá como um pôr-se que acontece a partir da própria verdade, posto pela própria verdade como a verdade mesma que se põe; o “pôr” (*Setzen*), por sua vez, dirá Heidegger, designa o “trazer para o permanecer” (*zum Stehen bringen*) daquilo que se abre na abertura da obra.⁴⁴⁰ Pondo-se a si mesma em obra através da abertura, a verdade traz para o desvelar-se um mundo no qual o que é é o que (*was*) é e como (*wie*) é;⁴⁴¹ na obra, portanto, “acontece esta abertura inaugural [*Eröffnung*], ou seja, o desvelar [*Entbergen*], ou seja, a verdade do ente. Na obra de arte a verdade do ente se pôs em obra” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 95).⁴⁴² Mas como acontece a verdade? Como se dá este pôr-se-em-obra da verdade? A fim de pensar este movimento essencial da verdade, que traz para o desvelamento da abertura na medida em que põe a si mesma em obra, bem como para afastar quaisquer interpretações de matiz representacional sobre a arte, que a “reprodução” de uma “imagem” (*Bild*) em um quadro poderia suscitar, Heidegger dá seguimento à discussão amparando-se, agora, na figura do templo grego, isto é, uma “obra arquitetônica” ou edificação (*Bauwerk*), a qual, no seu entendimento, “não copia nada” (*bildet nichts ab*), mas “se ergue simplesmente aí em meio às rochas escarpadas do vale” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 101). O que é que se reúne, pois, neste simples estar aí do templo? O que é que, em suma, traz a si mesmo ao desvelamento na abertura desta obra? Que *sentido* ou *verdade* ele abriga? No templo grego, e sobretudo, “o deus [*Gott*] se faz presente [*an-west*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 103); presentando-se o deus, todo o âmbito do templo torna-se um local sagrado (*heiligen*), lá onde, portanto, os homens – os mortais – podem ser interpelados pelo apresentar-se do deus.

⁴³⁸ Tradução levemente modificada.

⁴³⁹ Cf. HAAR, *A Obra de Arte*, p. 92.

⁴⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 87.

⁴⁴¹ Cf. NUNES, *Hermenêutica e Poesia*, p. 98-99.

⁴⁴² Tradução levemente modificada.

No âmbito sagrado do templo, os mortais são interpelados pela unidade (*Einheit*) de referências que, através da obra, o deus lhes entrega na medida em que as fala no obrar-se mesmo do templo. Do templo e no templo se ilumina a totalidade das referências que conferem aos mortais, através da sua escuta essencial, um sentido, um encaminhamento para todas as suas decisões e *como* a qual um mundo já se desvelou para eles enquanto aquela velha visão prévia inicial que permanentemente avança e os apanha de volta (“*fängt uns an*”: *An-fang*) na medida da sua própria essência, na tonalidade *como* a qual seu essenciar-se “se verba” e rege (*rex, regere*: traça a partir de si) o espaço de possibilidades iluminado por este mundo em sua verdade, ou seja, em seu desvelamento próprio. Na obra, desvela-se um mundo em seu sentido essencial, advém a iluminação mesma em sua frequência própria:

O templo-obra [*Tempel-werk*] junta [*fügt*] primeiramente e ao mesmo tempo recolhe [*sammelt*], em torno de si, a unidade daquelas veredas e referências, nas quais nascimento e morte, maldição e bênção, vitória e ignomínia, perseverança e queda, ganham para o ser humano a configuração [*Gestalt*] do seu destino [*Geschick*]. A amplitude reinante [*waltende*] destas referências abertas é o mundo [*Welt*] deste povo histórico [*geschichtlichen Volkes*]. Somente a partir dele e nele é que ele retorna a si mesmo para consumir sua determinação [*Be-stimmung*] (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 103).⁴⁴³

Pondo-se em obra no mesmo passo em que se desvela na obra, através dela e como ela, a verdade também já se ilumina, iluminando-se como um mundo iluminador de possibilidades, enquanto história (*Geschichte*), ou seja, enquanto destino-histórico-epocal. No desvelar-se de um mundo na obra, a obra reúne em si mesma o encaminhamento ou destinação (*Ge-schick*) que envia (*schicken*) um povo histórico em direção à sua própria essência epocal, a qual lhe dá, antes de tudo, este caráter de povo. A verdade na obra já sempre se desvela, por conseguinte, como história, como destino histórico, como a medida essencial que recolhe e inicia um sentido que encaminha, que mostra, enquanto o mostrante (*die Zeige*) mesmo,⁴⁴⁴ um caminho; conforme M. Haar, “os homens só têm uma história porque a verdade se revela a eles instalando-se em suas obras. Não é a época que faz as obras de arte, é em torno delas que uma época se configura e se reconhece como o que ela é” (HAAR, *A Obra de Arte*, p. 97). Enquanto destino-histórico, o desvelar-se ele mesmo se erige na obra como um mundo – “Erigir [*Er-richten*] diz: abrir [*öffnen*] o que é correto [*Rechte*], no sentido da medida [*Mass*] que dá as indicações da direção no trajeto, tal qual o essencial [*Wesenhafte*] dá as diretivas” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 109). Assim, “[n]o que se ergue em-si mesma, a obra abre um *mundo* e o mantém numa permanência vigorante [*waltenden Verbleib*]. Ser-obra significa: instalar [*aufstellen*] um mundo” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 109).

⁴⁴³ Tradução levemente modificada.

⁴⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 203.

Mundo (*Welt*) não é, dirá Heidegger, o conjunto efetivo de todas as coisas existentes, tampouco a imagem abstrata imaginada para referenciar a totalidade dos entes; mundo não “é” como um ente qualquer, mas “mundifica” – o mundo “munda” (*Welt weltet*), em sentido verbal, enquanto a medida essencial inobjetivável (*Ungegenständliche*) que se desvela como o sentido prévio que interpela todas as decisões essenciais, aquele com o qual os mortais já têm de se haver seja no compasso ou no descompasso, aquele que se essencializa como um destino do ser que, dando-se no desvelamento, se instala como um mundo previamente orientador de tudo aquilo que é e como é;⁴⁴⁵ o instalar de um mundo, isto é, o seu “mundar”, ilumina tudo aquilo que pode ser e como pode ser ao modo (*Weise*) ou na melodia (*mélos*) da sua frequência vibratória própria,⁴⁴⁶ de maneira que a ele “[...] ficamos subordinados [*unterstehen*] enquanto as vias de nascimento e morte, bênção e maldição nos mantiverem arrebatados pelo ser” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 109) – em nota à palavra “ser” (*Sein*), Heidegger pontua, na edição de 1957: *Ereignis*; indexada ainda a esta nota, porém agora em edição de 1960, acrescenta: *Da-sein*. “Arrebatado” (*entrückt*) pelo *Ereignis*, na medida em que nele e a partir dele se dá um mundo, é o *Da-sein* em sua originária e inescapável escuta para o que nele, no *Er-eignis/Ent-eignis*, se desvela como tal. Atravessando esta escuta, o mundo que em seu instalar-se (“*Auf*”-*stellen*) “subordina” (“*unter*”-*stehen*) abre, no mesmo passo, a sua própria “amplidão” (*Geräumigkeit*) dispondo-a (*Einrichten*) em conformidade à determinação própria da sua tonalidade. *Geräumigkeit* é o espaço e a maneira determinada como este espaço se encontra disposto no abrir-se de um mundo; *Einrichten* é francamente o dispôr, o “arrumar” o espaço na consonância da abertura do mundo e a seu modo.⁴⁴⁷ Por isso, o “dis-por [*Ein-richten*] se torna presente a partir do que nomeamos erigir [*Er-richten*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 111), isto é, o erigir enquanto o abrir-se do mundo na medida essencial na qual ele mesmo se desvela e orienta o campo de relações. Em sua instalação ou, mais literalmente, em sua sobreposição (*Aufstellung*), o mundo se erige dispondo o seu espaço na consonância da determinação que lhe é própria. Entretanto, “[q]uando uma obra é trazida à tona [*her-vorgebracht*] a partir deste ou daquele material [...] também se diz que ela foi pro-posta [*her-gestellt*] com esse material” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 111).⁴⁴⁸ Desta sorte,

⁴⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 109.

⁴⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 215. Ademais: a palavra alemã *Weise* – modo ou maneira, em português – guarda ainda este segundo sentido, a saber, o sentido de melodia, como Heidegger bem demonstra ao aproximá-la do grego *mélos*.

⁴⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 111.

⁴⁴⁸ Tradução modificada. As palavras *hervorgebracht*, passado verbal de *hervorbringen*, e *herstellen* são de difícil tradução e contêm elementos importantes que facilmente se perdem na transição de uma língua para outra. No caso de *her-vor-bringen*, temos o verbo *bringen*, trazer, precedido dos prefixos *her-* e *vor-*, que indicam, respectivamente, algo como o “de onde...” ou “a partir de...” e o “à frente” ou o “anteposto” – deste modo,

“assim como a obra exige uma instalação [*Aufstellung*], [...] do mesmo modo torna-se necessária a proposição [*Herstellung*], porque o ser-obra da obra tem ele mesmo o caráter da proposição” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 111-113). O templo-obra se erige instalando-se em meio às rochas escarpadas e a partir delas; desta “matéria”, o instalar-se do templo pro-vém (*her-*) pro-pondo-se (*her-*). O que acontece aqui? “De onde”, propriamente, o instalar-se da obra provém enquanto tal, “de onde” ele mina, e de que maneira este “de onde”, a “fonte” (*Quelle*),⁴⁴⁹ preserva-se a si mesmo no “mundar” do mundo aberto?

Para onde a obra se retira [*sich zurückstellt*] e o que ela deixa surgir [*hervorkommen lässt*] neste retirar-se, nós denominamos Terra [*Erde*]. Ela é a que faz surgir e que abriga [*das Hervorkommend-Bergende*]. A Terra é a que não sendo forçada a nada é sem esforço e infatigável. Sobre a Terra e nela o homem histórico fundamenta seu morar no mundo. No que a obra instala [*aufstellt*] um mundo, propõe [*herstellt*] a Terra. O propôr [*Herstellen*] é para ser pensado aqui no sentido rigoroso da palavra. A obra move e mantém a própria Terra no aberto de um mundo. A obra deixa [*lässt*] a Terra ser uma Terra (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 115).

A Terra recua e se recolhe na medida em que dela irrompe e avança um mundo na abertura da obra. Entregando-se a si mesma na abertura como esta que se recusa e da qual um mundo pro-vém para ao mesmo tempo instalar-se, “[...] a Terra somente se mostra ela mesma ali onde a preservam e guardam como a que é essencialmente indecifrável e que recua diante de qualquer tentativa de apreensão, isto é, mantém-se constantemente fechada” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 117). Na abertura da obra, um mundo se abre e avança instalando-se (*Auf-stellung*) na medida em que ali também se dá como proposição (*Her-stellung*) em relação à fonte indecifrável e permanentemente fechada que é a Terra; o sobre-pôr-se do mundo (*Auf-stellen*) apenas se abre e investe na medida em que a Terra mesma recua e se fecha como esta inapreensível fonte de onde pro-vém o que, “antes” de se instalar, *vem* enquanto um propôr (*Her-stellen*) da Terra mesma: o sobre-*vir* (*Auf-*) clareante do mundo pro-vém (*Her-*) do insinuar-se misterioso da Terra e nele *se mantém* como o “fundo” do qual vem e *o mantém*. O indecifrável (*Unerschliessbare*) da Terra se retira ao mesmo tempo *em que e porque* (*weil*) avança um mundo como o iluminante mostrador que decifra o espaço das relações possíveis, sendo ele próprio *a cifra* desta abertura; a Terra, por sua vez, “não nomeia, em suma, o solo

hervorbringen significaria, mais literalmente, o trazer, como um buscar na fonte, que traz à frente, o trazer de lá a cá. *Her-stellen*, por sua vez, também contém o prefixo *her-*, porém indexado ao radical *stellen*, que significa *pôr*, colocar, posicionar – de mais intrincada tradução do que o *hervorbringen*, *herstellen* quereria dizer o pôr que se põe desde um “lá” do qual ele pro-vém e que demarca o seu sentido gestual enquanto aquilo que avança de lá a cá, como a água vem da (*her-*) fonte. Com este esclarecimento intentamos justificar a modificação mais “violenta” que ora operamos como alternativa à tradução de I. Azevedo e M. A. de Castro (2010). Para *hervorbringen* utilizamos o “trazer à tona”, mas também poderíamos haver conservado o “pro-duzir” da tradução original, já que *pro-ducere*, em latim, significa literalmente o “conduzir à frente” e, portanto, desde um “lugar”, pressupondo e correspondendo assim ao “*her-*” da palavra alemã. Para *herstellen* optamos pelo radical propôr, também evocando o sentido do prefixo *pro-* em latim como gesto daquilo que avança de lá a cá (*her-*) e por se traduzir mais literalmente e com destaque, na palavra pro-pôr, o verbo alemão *stellen*.

⁴⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 131.

sobre o qual andamos ou o planeta que habitamos, mas a vigência irrepresentável da retração” (CASANOVA, *A linguagem do acontecimento apropriativo*, p. 336). Destarte, a Terra “é essencialmente a que se fecha-em-si. Pro-pôr [*herstellen*] a Terra significa: trazê-la ao aberto como a que se fecha a si mesma [*Sichverschliessende*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 117). No ser-obra da obra, portanto, ou seja, na sua abertura, um mundo (*Welt*) se abre desvelando-se e a Terra (*Erde*) se mostra na medida em que se fecha, isto é, velando-se. Assim, o “instalar um mundo e o propôr a Terra são dois traços essenciais do ser-obra da obra. Porém, eles se co-pertencem [*zusammen*] na unidade do ser-obra” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 119). Como acontece este comum-pertencimento entre Terra e mundo? De que maneira, na abertura da obra, eles se dão enquanto uma unidade? Ora, no mútuo pertencimento entre o abrir-se e o fechar-se, entre o sobrepôr-se e o propôr-se, entre aquilo que apenas se abre porque, no mesmo passo, lá de onde ele vem recua fechando-se para que o mundo em sua determinação possa se abrir enquanto tal, “Mundo e Terra são essencialmente diferentes um do outro e, contudo, nunca separados. O mundo fundamenta-se sobre a Terra e a Terra irrompe enquanto mundo. [...] O confronto [*Gegeneinander*] de Mundo e Terra é uma disputa [*Streit*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 121). *Streit* – ou o grego *pólemos* – é o embate originário que se dá no seio da abertura da obra e no qual Terra e Mundo se dão enquanto tais; é neste embate que a abertura mesma pode ser e se preserva enquanto abertura, na medida em que, no desvelar-se de um mundo, o fechamento da Terra permanece enquanto aquela que abriga (*Bergende*), que guarda o mistério da abertura protegendo-a da exposição total, pois “[...] ela faz parte daquilo que os gregos denominavam de *lèthè*, o ‘esquecido’, o velado, o que não pode ser revelado, o obliterado” (HAAR, *A Obra de Arte*, p. 86-87). Graças ao embate com a Terra, o Mundo permanece brilhando em sua essência, sem esmorecer no habitual; graças ao embate com o Mundo, a Terra se insinua como aquilo que não se disponibiliza e permanece fora de alcance, à distância, velada, porém sem cair no oco abstrato do “vazio”. Em seu embate, “cada um transporta o outro para além de si. A disputa torna-se assim sempre mais disputada e mais propriamente o que ela é” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 123). Graças a este embate, a abertura da obra jamais “é”, mas se mantém permanentemente aberta, vibrando entre o tensionamento e o relaxamento do jogo desvelador e ocultador entre Terra e Mundo. Ora, mas não foi dito que aquilo que “se põe em obra na obra de arte” é precisamente a verdade, a verdade pensada originariamente como *a-létheia*? Pois o que está em jogo no jogo entre Terra e Mundo é precisamente a mútua, inesgotável e vibrante sustentação entre desvelamento (*a-letheýein*) e velamento (*léthe*); Terra e Mundo se essenciam, na obra de arte, como a essenciação mesma da verdade. A essenciação da verdade do ser, recordemos, “não envolve apenas a

constituição do aberto e o aparecimento de uma medida vinculadora de todos os comportamentos possíveis do ser-aí, mas também a retração do que incessantemente se envia para uma tal constituição” (CASANOVA, *A linguagem do acontecimento apropriativo*, p. 335).

Por isso, conforme Vattimo:

A obra é abertura da verdade, mesmo num sentido mais profundo e radical: não só abre e ilumina um mundo ao propor-se como um novo modo de ordenar a totalidade do ente, mas além disso, ao abrir e iluminar, faz que se torne presente o outro aspecto constitutivo de toda a abertura da verdade que a metafísica esquece, isto é, a obscuridade e o ocultamento de que procede todo o desvelamento. Na obra de arte, está realizada a verdade não só como desvelamento e abertura, mas também como obscuridade e ocultamento. É isto o que Heidegger chama o conflito entre o mundo e terra na obra (VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 116).

O “par de sapatos” que se dá a ver na obra de arte vem desta abertura originária e mostra o que nela está “em obra”: nela, um mundo se abre previamente iluminando o ente em sua totalidade, iluminando-se enquanto a medida possibilitante desta abertura; simultaneamente, porém, a Terra se retrai como o velamento na abertura que deixa ser o ente enquanto tal, o “fundamento” permanentemente revigorado de “nada” que vibra em todo desvelamento na medida da sua fundação – “[n]o meio do ente na sua totalidade vige um lugar aberto. É uma clareira [*Lichtung*]. [...] Graças a esta clareira está o ente desvelado em certa e mutável medida” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 133). A clareira é o lugar aberto no qual, a cada vez, um mundo se “clareia”; mas é lá também que o velamento se mostra como o “fundamento abissal” de tudo aquilo que pode se iluminar na frequência de tal ou qual essência e que se nega, por isso, a qualquer tentativa de apreensão, contaminando, no limite, inclusive e sobretudo o próprio mundo aberto nele aberto com esta inesgotabilidade incapturável, já que em seu desvelamento se preserva o oculto, a vibração indômita que não cessa e que des-afina. Assim, o “velamento [*Verbergung*] como recusar [*Versagen*] não é somente e apenas o constante limite do conhecimento, porém, o começo [*An-fang*] da clareira do clareado” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 135), ou seja, aquilo que constantemente a pega de volta no emaranhado inesgotável da ocultação. Deste modo, a “essência da verdade é, em si mesma, a disputa originária [*Urstreit*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 137-139) ou, como Heidegger a chamará em *As Questões Fundamentais da Filosofia*, um ou dois anos após o ensaio sobre a obra de arte, “a clareira para o encobrir-se [*die Lichtung für das Sichverbergen*]”.⁴⁵⁰

Na obra de arte, portanto, não está em questão somente uma “imagem” fabricada pela “criatividade genial” do artista, tampouco a mera reprodução de uma referência material na tela ou no texto. Na obra de arte, diferentemente, é a própria disputa originária da essenciação da

⁴⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 266-267.

verdade do ser que está vibrando em cada traço, tom de tinta, clave ou palavra. Não será tarefa penosa olhar atentamente, por exemplo, para qualquer quadro de V. van Gogh e ser prontamente tragado por um influxo extraordinário de movimentações nas linhas inexistentes, apenas insinuadas, e nas cores que se confundem fundindo todo o desenho em um só “borrão” sublime; em *Noite Estrelada* (1889), as linhas feitas de cores não *parecem* movimentar a lua, a árvore e o vilarejo ao fundo: elas os movimentam, não os deixam quietos – seu repouso descansa neste movimento que cintila, eles se mantêm graças esta vibração distante que des-caracteriza o quadro a todo instante. Não extraiu também Leonardo da Vinci as mais belas figuras do *sfumato*, a ausência de limite determinado e a gradação inapreensível entre cores e traços, e da *velatura*, o alcance quase impossível de tons através de uma efetiva “mútua sustentação” entre camadas e mais camadas de cores? Na obra de arte está em pleno vigor o embate da essência da verdade: “[i]nstalando [*aufstellend*] um Mundo e propondo [*herstellend*] a Terra, a obra é o embate [*Be-streitung*] daquela disputa [*Streit*], na qual se conquistou o desvelamento do ente no todo, isto é, a verdade” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 139-141). É este embate originário que rege a clareira do desvelamento e do ocultar-se.⁴⁵¹ Foi dito, todavia, que a origem da obra e do artista é a mesma, a saber, a própria essência da arte – se o artista não está fora mas, muito ao contrário, *pertence* (*gehört*) ao círculo originário da obra de arte, como se dá, então, a sua relação com ela e com o “que” nela está em obra? Por que afirmamos, diversas vezes de maneira perturbadoramente imprecisa, que na relação entre o artista e a obra está em jogo um processo de “criação”? O que acontece no criar (*Schaffen*) e o que ele significa na referência ao “pôr-se-em-obra” da essência da verdade na obra de arte? A orientação por essas questões se faz importante, já que o “caráter de obra da obra consiste em seu ser-criado [*Geschaffensein*] através [*durch*] do artista” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 147).

⁴⁵¹ Em *O Ouvido de Heidegger*, Derrida tece um longo comentário em torno da discussão acerca deste *pólemos*, especialmente interessado nos comentários de Heidegger a respeito da palavra presentes na importante correspondência de agosto de 1933 com Carl Schmitt. Lá, o centro de gravidade é o fragmento 53 (*DK22 B53*) de Heráclito – na tradução de José Cavalcante de Souza (1996): “O combate [*pólemos*] é de todas as coisas pai [*patér*], de todas rei [*basileús*], e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez [*êpoíese*] escravos, de outros livres”. Enquanto Schmitt, na leitura de Derrida, operaria em uma compreensão “teo-antro-polemo-lógica”, quer dizer, empreendendo o caráter combatente e, por isso, “fora da regra”, do *patér-basileús* como aquele que cria (*patér*) a partir da potência irreduzível do *pólemos*, ou seja, a partir do “nada” (*théos*), e mantém (*basileús*) esta criação na medida em que preserva para si o caráter potente daquele que decide sobre quem é deus e homem, escravo e homem livre, Heidegger, ao contrário, teria tentado “desantropologizar” o *pólemos* heraclítico; nesta chave, Heidegger o traduziria para o alemão como a essenciação do *Auseinandersetzung*, do qual e no qual tudo provém – assim, também o *patér-basileús* perderá a tonalidade “soberana” da teologia-política de Schmitt: o *patér* será traduzido por *Erzeugender*, aquele pro-duz, no sentido do que abre trazendo à frente, que deixar vir à tona, enquanto o *basileús* chegará na forma do *waltender Bewahrer*, isto é, o guardião que predomina naquilo mesmo que vem à luz; Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 367-369. Deste modo, na leitura de Heidegger, *pólemos* seria não aquela potência demiúrgica que cria soberanamente, mas a potência que deixa aparecer (*Erscheinen lassen*) e permanece vibrando neste aparecer; Cf. DERRIDA, *O Ouvido de Heidegger*, p. 372.

Todo o esforço de Heidegger para pensar a origem da obra de arte na referência a si mesma e como o pôr-se (*sich*) em obra da verdade implica, ao mesmo tempo e diretamente, uma tentativa de superação dos fundamentos metafísicos das teorias estéticas até então vigentes – acima elencados de acordo com as três grandes interpretações detectadas pelo autor – e da redução, preponderantemente moderna, da experiência artística à subjetividade do sujeito representacional, seja sob a forma do receptor significativo, do emissor de um juízo de gosto ou do demiurgo criador; como então deve ser compreendido este “ser-criado” da obra através do artista? Escapando ao regime subjetivo da obra de arte, Heidegger pensará o criar como um “pro-duzir” (*Her-vor-bringen*) ou, em termos mais literais, como um “trazer à frente”.⁴⁵² A tradição grega conferiu um nome ao saber (*Wissen*) que está numa relação essencial com este modo do produzir, a saber, a *techné*: seu saber, dirá Heidegger, consiste na *alétheia*, ou seja, no desvelar do ente; a *techné* é, portanto, o saber que pro-duz, que traz (*bringen*) ao (*her*) desvelamento a partir (*aus*) do velamento.⁴⁵³ Assim, “[a] partir da consideração da delimitação essencial da obra a que se chegou, de acordo com a qual, na obra, o acontecimento da verdade está em obra, podemos caracterizar o criar como o deixar emergir em algo de pro-duzido” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 153). Na obra de arte, porém, a verdade já se pôs, a cada vez, em obra; o criar, desta forma, não traz à tona apenas aquilo que lhe convém de maneira arbitrária e conforma a sua escolha autárquica, mas de pronto sempre obedece àquilo que já se lhe apareceu na clareira do desvelar-se como aquilo que ele deve conduzir à frente (*pro-ducere*), criar – por conseguinte, o “criar como esse trazer é antes um receber [*Empfangen*] e um tirar de [*Entnehmen*], no âmbito da referência ao desvelamento” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 159). Sendo assim, a verdade encaminha a si mesma para a obra na medida em que se entrega ao trazer à frente do criar; em seu pro-duzir, é a verdade “inteira”, como embate entre desvelamento e velamento, que vem à tona na obra e enquanto obra – no mundo que se desvela na obra enquanto a medida destinal para um povo histórico, também a Terra, enquanto o sem-medida (*Masslose*), se entrega em seu fechar-se, “perturbando” as não tão firmes estruturas do mundo desde a sua fonte mesma e abrindo-o, deste modo, como aquele necessário de que se necessita a necessidade (*Not-wendigkeit*) histórico-destinal, pois apenas se necessita daquilo que não se tem por completo, totalmente, de uma vez.⁴⁵⁴ Na criação ou, o que é o mesmo, na produção (*Hervorbringung*), o artista é usado, como aquele que permanece “aí” no e para o desvelamento, para que, através (*durch*) dele e do seu estar aberto para o desvelar-

⁴⁵² Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 147.

⁴⁵³ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 151.

⁴⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 159-161.

se, o embate da essência da verdade chegue ao “obrar-se” da obra enquanto tal; recebendo o desvelamento da verdade que se lhe entrega, o artista o traz, simultaneamente, para o brilho da obra. O receber e o trazer, portanto, não se dão em instâncias distintas ou momentos separados: o receber do desvelamento já é e apenas acontece no trazer, bem como o trazer no qual o desvelamento mesmo se desvela já é e apenas acontece em um seu receber – este co-pertencimento originário se dá a ver de maneira mais clara lá onde o embate entre Terra e mundo, intrínseco à essenciação da verdade, é por fim estabelecido, a saber, na figura (*Gestalt*): o “ser-criado da obra significa: o ser-estabelecido [*Festgestelltsein*] da verdade na figura” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 163). O embate entre mundo e Terra trazido à luz na obra não é, dirá Heidegger, nenhuma “cisão” (*Riss*) no sentido da separação entre eles, mas diz respeito precisamente àquilo que os reúne enquanto os permanentes embatentes que são; esta “cisão” aparece, assim, como o traço (*Riss*) fundamental que os preserva em seu embate na obra. Na medida em que o embate é trazido ao traçar, porém, ele aparece já, ao mesmo tempo, como aquele que é estabelecido na figura. É no traçar – como no traçar, no “riscar” do carvão e do pincel do artista sobre a branquidão do quadro – que o desvelado e o oculto se mostram em seu combater-se pela primeira vez: ali, enquanto um mundo se desvela, todo o “nada” que o possibilita e mantém aparece como aquele que recua e se fecha para predominar os “tons” deste novo mundo. Por isso, “[n]a criação da obra, a disputa tem que ser, como traçar, retirada na Terra” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 163). A figura vem à tona, como estabelecimento do embate da verdade na obra, porque o desvelamento que ela anuncia já é entregue ao ser-o-aí do artista que, por sua vez, o recebe na medida em que traça a figura; o ser usado pela verdade e o deixar-ser a verdade na produção (*Hervorbringung*) constituem, desta forma, uma só e a mesma coisa. Na figura vibra e permanece vibrando o embate originário da verdade, ou seja, a essência determinada do desvelar-se de um mundo na sua mútua sustentação com o mistério inapreensível da Terra que se recusa e torna este mundo, enquanto *este* mundo, necessário; a figura é, assim, a proximidade do desvelar-se histórico-destinal de um mundo ou, em outros termos, o seu mostrar-se acessível.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Há nas reflexões de Heidegger uma incisiva e importante distinção entre os termos *Gestalt* e *Bild*, figura e imagem, respectivamente. Enquanto a noção de figura concerne à exposição do chegar a termo iluminador do embate essencial da verdade, referenciada, portanto, direta e estritamente ao destino do ser como a forma na qual ele se estabelece enquanto este destino ou medida determinada, a imagem diz respeito, por assim dizer, a uma interpretação eminentemente antropológica e subjetiva daquilo que é experimentado como um mundo – Heidegger explora a noção de imagem de maneira mais acurada em seu texto intitulado *A Época da Imagem do Mundo* (2005) ou, no original, *Die Zeit des Weltbildes*: aqui, todas as experiências do campo relacional aberto estão previamente submetidas às vivências (*Erlebnis*) da subjetividade humana enquanto “centro de referência”; própria ao humanismo moderno, cuja insígnia reside no *cogito* cartesiano, a época da imagem de mundo diz respeito à predominância epocal do mundo enquanto imagem do sujeito representacional humano, de modo que “o ente apenas vale como entitativo (*seiend*) à medida que e enquanto ele é integrado nessa vida e com ela relacionado,

Ora, mas o corpo da nossa discussão não versava sobre a questão da linguagem? Que viemos fazer em meio a uma discussão sobre a “origem da obra de arte”? Perscrutamos, orientados por Heidegger, a proveniência da essência que figura na obra como um mundo e chegamos até a sua origem, lá de onde (*her*) ela vem, isto é, a essência da verdade enquanto embate originário entre mundo e Terra. Volteamos e novamente pousamos na questão da essência da verdade. Sobre isso, contudo, já foi comentado com alguma insistência. Que nos oferece, em vistas da essência da linguagem, uma discussão específica sobre a origem de obra de arte? No ser-criado da obra, o artista – o homem, o *Da-sein* – traz o embate da verdade à tona na figura, através do traçar, na medida em que já o recebe e é por ele interpelado; em sua relação com o criar, entretanto, não “[...] se pensa no fazer e na ação de um sujeito que se põe a si mesmo como meta e que a ela aspira” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 171). Muito pelo contrário, a relação do artista com o ser-criado da obra encontra sua essência na “preservação” (*Bewahrung*), isto é, no “deixar (*lassen*) a obra ser uma obra”,⁴⁵⁶ “deixar” significa: ceder à abertura e abandonar-se docilmente àquilo que na abertura está em jogo, ou seja, o embate da verdade – “pois quanto mais puramente a própria obra está arrebatada para a abertura do ente aberta por ela própria, tanto mais facilmente nos lança nessa abertura e nos retira, ao mesmo tempo, do habitual” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 169).⁴⁵⁷ A essência mais própria do artista na sua relação essencial com o pôr-se-em-obra da verdade na obra é, pois, o deixar-ser que preserva aquilo que na abertura mesma está em jogo – assim, a “preservação” (*Bewahrung*) “significa: estar no interior (*Innestehen*) da abertura do ente que acontece na obra” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 171), aberto para aquilo que nele se desvela de antemão como medida da abertura de um mundo iluminador, mas também aberto para aquilo que no desvelamento se oculta como não-medida desestabilizadora, cujo embate impulsiona a vibração, na frequência determinada bem como no “fundo” imanente que, desde “dentro”, a excede em um (des)tensionamento infinito. No ser-criado da obra, o artista é

isto é, vivido e tornado em vivência” (HEIDEGGER, *A Época da Imagem do Mundo*, p. 211). Deste modo, o ser dos entes, o seu ser algo e como algo, está absolutamente vinculado à constituição subjetiva do homem enquanto ser vivo, vindo a ser a partir dela e para ela, como uma projeção identitária daquilo que o sujeito mesmo é enquanto conjunto de vivências concentradas neste “centro”. É curioso como as noções de *Gestalt* e *Bild*, quando referenciadas à arte, ilustram de maneira muito clara e sintetizam aquele grande debate entre a antropologização e a desantropologização da experiência artística tematizado, dentre outros, por Antonio Gutiérrez-Pozo (2003). Ademais, David N. Smith (2013) chega a ensaiá-los, de maneira bastante breve, como o que chama de os “dois paradigmas da figura [*figure*]”, atrelando a figura ao movimento de produção de sentido da linguagem e, portanto, da realidade mesma e a imagem ao dualismo metafísico contido na ideia de metáfora. Na mesma linha, Figal propõe a figura na obra de arte, o estabelecimento que resguarda e mostra o retraimento, como alternativa, na perspectiva de um “outro início”, à “imagem” do sujeito humano dominante na modernidade; Cf. FIGAL, *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 368-369.

⁴⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 169.

⁴⁵⁷ Tradução levemente modificada.

atravessado (*Er-fahrung*) por esta disputa, que “chega a termo” no estabelecimento – não obstante, vibrante – da figura. Com isso, com o perfazimento do círculo inicial, também atravessamos a proveniência do que se essencializa na obra até a sua origem, a arte mesma; conforme Heidegger, portanto, “a arte é: a criativa preservação [*schaffende Bewahrung*] da verdade na obra. Então a arte é o tornar-se [*Werden*] e o acontecer [*Geschehen*] da verdade” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 181). No acontecer da verdade, a verdade *vem*; neste *vir*, origem e proveniência são uma só e a mesma coisa, pois lá de onde vem a verdade estabelecida na obra é precisamente aquilo que se mantém no traço da figura, isto é, o embate entre mundo e Terra. Heidegger pensa este *vir* através do dizer de uma palavra essencial: “A verdade, como clareira [*Lichtung*] e velamento [*Verbergung*] do ente, acontece no que ela é *poetizada* [*gedichtet*]. Toda arte é, como o deixar-acontecer a adveniência [*Ankunft*] da verdade do ente como tal, *em essência poesia* [*Dichtung*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 183).⁴⁵⁸ *Dichtung*, poesia, remete aqui à palavra grega *poíesis*, a qual Heidegger chama, em *A Questão da Técnica* – ensaio que guarda especial intimidade com *A Origem da Obra de Arte* – de o “desabrigar produtor” (*das her-vor-bringende Ent-bergen*); o desvelamento mesmo apenas se dá, como vimos, através deste “desabrigar produtor”, ou seja, que traz ao desvelar: trazer, deixando vir aquilo que já se desvela (*a-létheia*) ao desvelamento, é a poesia no sentido mais originário da *poíesis*, *Dichtung*.⁴⁵⁹ *Poíesis* deriva do grego *poiéo*, que significa precisamente o criar no sentido do pro-duzir, ou seja, não como um “materializar” algo a partir do nada e conforme a própria vontade, mas como um trazer, um levar, um conduzir cuidadoso para o desvelamento, lá onde se pode “ser”. Conforme B. Nunes:

Verdade operante em que o ser se essencializa, projetando um destino historial numa forma tangível, configurada, em que perdura o traçado tenso da matéria, a obra de arte é instauradora, e, portanto, poética. A *forma*, que assinala a verdade por ela aberta e instaurada como obra, irreduzível a qualquer espécie de ente conhecido, tem a gratuidade de um dom (NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 252).⁴⁶⁰

A *poíesis*, como o trazer à frente iluminador, dá a ver, em primeiro lugar, a clareira do aberto e do oculto a partir da qual ela acontece e na qual o ente em sua totalidade pode vir a ser. Na *poíesis* e através dela, a verdade “se obra”, em sentido verbal, enquanto o embate entre o desvelamento iluminador de um mundo e o velamento ocultante da Terra. Na figura que a *poíesis* traz à tona e estabelece em seu traço, a medida chega ao desvelamento enquanto a essência desveladora mesma do modo como este desvelamento se desvela, ou seja, aquela a partir e na qual um espaço disposto de relações é aberto em seu ser. Na *poíesis*, no trazer que

⁴⁵⁸ Tradução levemente modificada.

⁴⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 392.

⁴⁶⁰ “Forma” é uma das muitas traduções para a palavra alemã *Gestalt*, até o momento referida como “figura”.

deixa ser a essenciação da verdade em obra na obra, *vem* a medida, a frequência da iluminação que mostra e orienta em um sentido; a *poíesis*, portanto, é aquela que deixa ser, a partir do velamento, a essência desveladora de um mundo: dela ad-vém (*An-kunft*) aquilo que pro-vém (*Her-kunft*) do embate originário (*Urstreit*) da verdade e que se estabelece como tal no traço fundamental (*Grundriss*) da figura, de cuja fenda (*Riss*) mundo e Terra aparecem e se essencializam num impulso sempre renovado da sua batalha produtora. Na *poíesis advém* um essencializar-se mostrador na medida em que ela *é o próprio* deixar ser que o traz desde a abissalidade inessencializante do oculto. Como aquilo que traz iluminando para o estabelecer do desvelamento, a *poíesis* é “pro-jeto iluminador” (*lichtender Entwurf*), ou seja, aquilo que ilumina pondo à frente enquanto uma medida iluminante que já investe (*An-*), ao mesmo tempo, para o seu deixar ser, convocando-a a este deixar que, deste modo, traz. Que é a *poíesis*, então, senão a própria linguagem?

No que a linguagem [*Sprache*] nomeia o ente pela primeira vez, tal nomear [*Nennen*] traz então o ente para a palavra [*Wort*] e para a manifestação [*Erscheinen*]. Este nomear nomeia o ente *para* [*zu*] seu ser *a partir* [*aus*] deste. Tal dizer [*Sagen*] é um projetar do iluminar em que é anunciado como [*als*] o ente, no que ele é, advém ao aberto. Projetar é o livre delinear de um projeto, em que o desvelamento se envia [*schickt*] como tal no ente (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 187).⁴⁶¹

Toda arte é poesia em sua essência – isto quer dizer: toda arte, em sua essência, consiste no “pôr-se-em-obra” da própria linguagem.⁴⁶² É na linguagem e como linguagem que a verdade

⁴⁶¹ Tradução modificada.

⁴⁶² Porque a linguagem, em seu sentido mais originário, “é poesia [*Dichtung*] em sentido essencial” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 189), toda a arte e também as modalidades de arte estão numa relação fundamental com a própria *poíesis* e, portanto, com a linguagem. Sem embargo, Heidegger pensa que a poesia (*Poesie*), enquanto o gênero literário escrito, guarde uma relação mais especial com a *poíesis* (*Dichtung*) do que, por exemplo, a arquitetura, a escultura e a pintura, e isso porque todas elas se movimentam em um dizer mostrante e em um nomear que já foi aberto para elas como o aberto de sua possibilidade, enquanto que na poesia (*Poesie*), por ser a “arte da palavra”, é o próprio nomear da linguagem que vem à tona através da palavra, já que cabe aos poetas aquela mediação do dom da medida, entre o dar dos deuses e o receber dos mortais, que funda a sua essência histórica; Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 57-58. Não obstante, julgamos esta leitura limitante e, inclusive, um tanto quanto contraditória em relação ao contexto das elaborações críticas de Heidegger acerca da linguagem; se a linguagem não se reduz a nenhum tipo de esquema ôntico, isto é, se a linguagem não pode ser caracterizada, definida ou objetivada por ser precisamente a “fonte” irredutível a partir da qual e na qual vem a se fundar qualquer referência, como poderia um único “estilo” concentrar o privilégio de uma “mais próxima proximidade” com a linguagem? Não estaria Heidegger já partindo de uma intencionalidade “não-dita”, que deposita na palavra enquanto grafema, início da História no seu sentido especificamente ocidental, a referência ao sentido, para apreender a própria linguagem sob a totalidade desta manifestação ôntica? A dança ou a simples melodia solitária não determinam nossa relação com o mundo a partir da sua *Stimmung* de maneira às vezes tão mais pungente do que a palavra em sua manifestação gráfica? Estaria a palavra, o abrigo do que se mostra abrindo para nós um mundo, reduzida a este conjunto de fonemas e grafemas estabelecidos por uma gramática ou uma linguística? Não há linguagem no simples rolar na grama da criança? Ou deve ser posto em uma elegia? Em versos alexandrinos ou livres? Se a linguagem é, de fato, esta vibração infinita e irredutível, esta potência inobjetificável e já sempre para além de si mesma em si mesma, então todas as suas vias devem poder ser, igualmente, seus “sacerdotes”. Tudo depende da relação que se trava com a linguagem *na* própria relação com a linguagem. Não há chaves especiais para a linguagem – “Os deuses também estão aqui presentes” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 171). Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 189; BIRAULT, *Thinking and Poetizing in Heidegger*, p. 164; VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 120.

vem a ser e acontece; sua essência é o mostrar do dizer que se mobiliza a partir do silêncio do oculto. Assim, a “poesia [*Dichtung*] é a saga do dizer [*Sage*] do desvelamento do ente. [...] Em tal dizer [*Sagen*] se cunham, previamente, para um povo histórico as noções de sua essência [*Wesen*], isto é, de seu pertencimento à história do mundo” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 189).⁴⁶³ Enquanto saga do dizer, portanto, ou seja, como o deixar ser que, através do *Da-sein*, traz a si mesmo do velamento ao desvelamento *enquanto* um mundo iluminador-mostrador que se sustenta no oculto, a poesia (*Dichtung*) é dotação (*Stiftung*) gratuita da verdade em um triplo sentido:⁴⁶⁴ em seu dotar (*Stiften*), ela dá (*Schenken*), funda (*Gründen*) e inicia (*Anfangen*)⁴⁶⁵ – dotando, ela dá, entrega a si mesma na essência em que chega; neste dar que se entrega enquanto essência, ela inaugura um fundamento que, por se dar, é ele mesmo despido de qualquer fundamento e, portanto, de fundamentação; fundado o fundamento, ele inicia a totalidade do campo de relações possíveis na medida em que os persegue e recapitula na *tonalidade* de sua própria essência.⁴⁶⁶ No que isto acontece, ou seja, na medida em que a saga “poiética” do dizer advém em seu desvelar-se e ocultar-se, o *Dasein*-artista já recebeu a entrega que o convoca a abri-la, a “criá-la”, a trazê-la do ocultamento para a luz (*Her-vor-bringen*): melhor palavra do que o “criar” (*Schaffen*) é, então, o haurir (*Schöpfen*), “como procurar a água da fonte [*Quelle*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 193). *Poiesis* é a essência da arte: artisticamente a linguagem advém, mostrando como a abertura de um mundo, enquanto essenciação mesma daquilo que na arte se põe em obra e que aponta de volta, como a fonte imanente e perseguidora de onde ela pro-vém, para a sua origem. Se na linguagem sempre se trata da fundação inaugural de um mostrar (*Sagen*), então o que nela está em jogo é sempre o extraordinário (*Ungeheuren*) daquilo que não se deixa fundamentar por qualquer coisa já existente: a linguagem é sempre a explosão criativa da novidade do “mais antigo”. No perceber-se da proveniência gratuita, extra-ordinária e inabitual da essência mostradora de um mundo iluminador – dado, fundado e iniciado –, já se deu o salto na sua origem. O retorno à origem (*Ursprung*) da essência, lá de onde ela pro-vém (*Her-kunft*), é sempre um salto originário (*Ur-sprung*) naquilo que há de mais originário, “mais antigo”: a essência abissal da verdade do ser. A linguagem, enquanto *poiesis*, se essencia como a renovação permanente deste

⁴⁶³ Tradução modificada.

⁴⁶⁴ A palavra alemã *Stiftung* aparece no duplo sentido de fundação e doação. Ambos os sentidos, porém, carregam o sentido comum atinente ao caráter de gratuidade não apenas do que dali provém, mas da sua própria proveniência. Por isso optamos por traduzi-la por dotação, palavra que corresponde tanto ao estabelecer-se quanto à ausência de razão para este estabelecimento, ou seja, o seu simples doar-se como tal e, por isso, ao mesmo tempo, *necessário*.

⁴⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 191 ss.

⁴⁶⁶ Cf. NUNES, *Hermenêutica e Poesia*, p. 124-125.

salto. *Poíesis* é a proveniência do que traz na medida em que se impele permanentemente para o salto desde o salto mesmo; *poíesis* traz e mostra na medida em que, na unidade de origem e proveniência, ela mesma já é a origem de toda revelação e de todo mistério, na medida em que ela é o reengendrar permanente da essência com a sua proveniência à origem, a essência embatente da verdade – “[a] palavra origem [*Ursprung*] significa fazer eclodir [*er-springen*] algo, trazer algo ao ser num salto fundador [*stiftenden Sprung*], a partir [*aus*] da proveniência da essência [*Wesensherkunft*]” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 199). Por conseguinte, “a linguagem é a sede, o lugar do acontecer do ser como abrir-se das aberturas históricas em que está lançado o *Dasein*, e Heidegger concebe a estrutura do *Ereignis* de acordo com o modelo da relação do homem com a linguagem” (VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 121), de acordo com o rapto pelo apelo (*Zuspruch*) silencioso que reivindica (*Anspruch*), na figura, no som, na palavra ou na cor, um lugar no aberto iluminante do mundo. Nesta “possessão” do *Dasein*, a “linguagem é capaz de conceder a clareira porque em sua própria essência a linguagem é um doar e um acontecimento apropriador [*Ereignis*]” (BIEMEL, *Poetry and Language in Heidegger*, p. 93).⁴⁶⁷ Como esta *poíesis*, a “arte é assim pensada a partir do acontecimento-apropriador [*Ereignis*]. Porém, ser é apelo [*Zuspruch*] ao homem e não sem este” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 221). Mas de que forma poderia o homem histórico, atirado já há tanto tempo no esquecimento inquestionado da diferença – e, hoje, ainda mais com a dominação da técnica moderna, cuja essência está também na proveniência poética que ela, sem embargo, bloqueia e captura desde a fonte⁴⁶⁸ –, como poderia ele, historicamente, abrir-se para o embate originário sempre em vigor na *poíesis*? Como poderia o homem experimentar esta *poíesis* em sua originariedade e “inteireza”, isto é, não apenas a partir daquilo que ela doa, daquilo que nela se abre como *uma* “constelação da verdade”, mas a partir do próprio doar, do sempre inaugural e extra-ordinário transbordamento da fonte inesgotável e irreduzível em constelações, agora, não menos “aquosas”?⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ A tradução do original em inglês é nossa.

⁴⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 392.

⁴⁶⁹ Heidegger sem dúvida deverá haver atinado para a importância deste elemento fluido, “aquoso”, solúvel e abismal, como a “riqueza do mar”, que constitui a formação da teogonia grega, a grande narrativa (*mýthos*) através da qual se constitui a grecidade. No início de tudo, conta Jean-Pierre Vernant, havia o Abismo, chamado pelos gregos de *Kháos*: “Espaço de queda, vertigem e confusão, sem fim, sem fundo” (VERNANT, *O Universo, os Deuses, os Homens*, p. 17). Do seio mesmo do Abismo, porém, e constituindo ainda a própria *arkhé* do *kósmos*, irrompe *Gaia*, a Terra: “À confusão e à tenebrosa indistinção de Caos opõem-se a nitidez, a firmeza e a estabilidade de *Gaia*” (VERNANT, *O Universo, os Deuses, os Homens*, p. 17). Os gregos não deixariam passar, todavia, a mútua permeação persistente desses dois elementos originários – *arkhé*, afinal, não significa apenas aquilo que marca um ponto de partida, um princípio que fica para trás na medida em que principia, mas aquilo que rege todo o caminho e vibra nele enquanto permanece princípio do que dele brota. Assim, “[n]o mais profundo da Terra encontra-se esse aspecto caótico original” (VERNANT, *O Universo, os Deuses, os Homens*, p. 18); tudo aquilo que da própria Terra irrompe, portanto, carrega o pulsar deste elemento abismal – dela se engendra *Póntos*, a Onda

Aludida experiência é enigmaticamente cantada por Heidegger no compêndio de poemas, por ele mesmo escritos, intitulado *Desde a Experiência do Pensar (Aus der Erfahrung des Denkens)*, de 1947. O texto reúne muitos dos mais nevrálgicos temas que acompanharam os caminhos de pensamento de Heidegger; em um de seus versos mais comentados, o pensador dirá: “Cantar e pensar são os troncos/avizinados do poetar” – no original: “*Singen und Denken sind die nachbarlichen/Stämme des Dichtens*” (GA Bd. 13, 85).⁴⁷⁰ O canto da poesia (*Poesie*) e o pensar do pensamento são os vizinhos, isto é, aqueles que estão instalados na familiaridade um para com o outro na medida em que ambos pertencem, de maneira mais originária, ao poetar da *poíesis (Dichtung)*. Como “troncos” (*Stämme*) ou, ainda, como “tribos” (*Stamm*) diferentes do comum poetar (*Dichten*), estão os dois em pé e na prontidão para o que neste seu solo comum “poeta”. Assim, “Eles brotam do ser e chegam na sua/verdade” – no original: “*Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine/Wahrheit*” (GA Bd. 13, 85); pensar e cantar se erguem enquanto “troncos” vizinhos, no modo próprio e singular como são, desde o solo que os traz para a luz na medida em que os deixa ser; neste sentido, a sua origem (*Ursprung*) e lá de onde (*Herkunft*) eles vêm a brotar é o “verbar-se” (*Dichte-n*) essencial da *poíesis (Dichtung)*, a linguagem em seu sentido mais essencial, o solo que guarda o mistério indiscernível das profundezas abissais e que deixa aparecer, a partir de si mesmo e do que nele é o velado, tudo aquilo que dizemos “ser”, que permanece fincado no oculto do solo, sem o qual não poderia se manter; mas lá de onde brotam os troncos do pensar e do cantar, dirá Heidegger no verso, é o próprio ser (*Seyn*), que no seu chegar através do pensar e do cantar alcança, ao mesmo tempo, a verdade que os ilumina; através do pensar e do cantar, quer dizer, usando-os, o ser chega ao seu desvelamento. Linguagem e ser são o mesmo⁴⁷¹ – é na sua proximidade que pensar e cantar permanecem enquanto são o que são em sua diferença:

Mas esses troncos vizinhos são árvores da mesma floresta da linguagem – da linguagem que se *essencializa* como dizer e que, dizendo, mostra. [...] Tudo começa e termina na linguagem, o *tópos* por excelência do ser, em que se abastecem os poetas e os pensadores, e em torno do qual eles convergem no caminho de retorno ao país natal, à residência poética do homem (NUNES, *Passagem para o Poético*, p. 264).

do Mar: “Se a Terra é sólida, compacta, e se as coisas não podem se misturar com ela, Onda do Mar é, ao contrário, pura liquidez, fluidez disforme e inapreensível” (VERNANT, *O Universo, os Deuses, os Homens*, p. 20). Na mesma trilha, M. Eliade, em sua análise das cosmogonias míticas, lembrará que os ritos e festas sacrificiais fundados nos mitos de origem têm como intersecção estrutural a rememoração da luta entre kósmos e kháos, entre a fundação operada pelos deuses e a “fluidez” nadificante que é subtraída para que um mundo possa ser construído em sua distinção: “Notemos que nos nossos dias ainda são utilizadas as mesmas imagens quando se trata de formular os perigos que ameaçam certo tipo de civilização: fala-se do ‘caos’, de ‘desordem’, das ‘trevas’ onde ‘nosso mundo’ se afundará. Todas essas expressões significam a abolição de uma ordem, de um Cosmos, de uma estrutura orgânica, e a *reimersão* num estado fluido, amorfo, enfim, caótico” (ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 48, *grifo nosso*).

⁴⁷⁰ As tentativas de tradução dos versos deste texto são nossas.

⁴⁷¹ Cf. CASTRO, *A ontopotencialidade da linguagem*, p. 414.

E que são, precisamente, o pensar e o cantar? Quem são os pensadores e os poetas? Se eles habitam a linguagem cada qual na medida da sua propriedade e distinção, o que levaria Heidegger a nomear, no mesmo texto, um “poetar pensante” (*das denkende Dichten*)?⁴⁷² Como se dá este “mesmo” insinuado que, ao mesmo tempo, os une de tal forma e os separa de maneira essencial? O que está em jogo tanto na preservação da singularidade de cada um quanto na unidade proposta desta diferença? No *Posfácio* de 1943 escrito para *Que é Metafísica?* (1929), Heidegger nos diz o seguinte:

O pensamento, dócil à voz [*Stimme*] do ser, procura encontrar-lhe a palavra [*Wort*] através da qual a verdade do ser chegue à linguagem [*Sprache*]. Apenas quando a linguagem do homem historial emana da palavra, está ela nos eixos [*ist sie im Lot*]. [...] O dizer do pensamento [*Sagen des Denkens*] vem do silêncio [*Sprachlosigkeit*] longamente guardado e da cuidadosa clarificação [*Klärung*] do âmbito nele aberto. De igual proveniência [*Herkunft*] é o nomear do poeta. Mas, pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poetar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência. O pensador diz o ser [*der Denker sagt das Sein*]. O poeta nomeia o sagrado [*der Dichter nennt das Heilige*] (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 51).⁴⁷³

O pensamento pensa na medida em que, escutando o soar silencioso (*Zu-/An-spruch*) da voz (*Stimme*) do ser, esta já sempre determinada (*Bestimmung*) em uma tonalidade que afina (*Stimmung*) a escuta e a fala humanas como abertura da medida essencial de um mundo, o traz para a palavra que, já pertencendo ao próprio ser, o coloca no desvelamento. Encontrando a palavra do ser, o pensamento se coloca “nos eixos” (“*ist sie im Lot*”) em relação àquilo que é dito, mostrado pelo próprio ser enquanto seu destino histórico. Para conseguir escutá-lo, todavia, o pensar necessita antes ser atravessado por esta “perda da fala” (*Sprachlosigkeit*) que deixa o extraordinário da verdade do ser falar e que já é, ao mesmo tempo, como que um “efeito” da adveniência do extraordinário, cuja inicialidade não pode ser conduzida, portanto, por nenhum esquema linguístico preexistente, ordinário, habitual. O pensar apura os ouvidos na medida mesma em que é atingido pela fala do próprio ser; nesta experiência, sua tarefa consiste em harmonizar-se, através da busca da palavra essencial, com melodia (*Weise*) do dito tonalizante do ser.⁴⁷⁴ Também o poetar do poeta, disse Heidegger, pro-vém desde esta (*Herkunft*) mesma fonte; ou seja: também o poetar do poeta encontra a sua essência própria na escuta da tonalidade essencial como a qual o ser se “achega” em um determinado destino histórico. Também o poetar, destarte, traz a voz originária à palavra. O pensador, porém, “diz o ser”; o poeta, por sua vez, “nomeia o sagrado”. Ambos, contudo, estão atirados igualmente na vibração específica de um mesmo destino histórico na contemporaneidade: ambos estão submetidos à

⁴⁷² Cf. HEIDEGGER, GA Bd. 13, 84.

⁴⁷³ Tradução modificada.

⁴⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, *Que significa pensar?*, p. 143.

indigência da absoluta falta de indigência da era da técnica, também, e por isso, a era do mais grandioso niilismo – é a era do abandono do ser e daquilo que Hölderlin cantou como a fuga dos deuses:⁴⁷⁵ o “abandono do ser é o fundamento e, com isso, ao mesmo tempo a determinação mais originária da essência daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 118); trata-se não da época da ausência total de verdade mas, no sentido oposto, da totalização de uma só verdade, sequer mais pensada como tal e, por isso, sobredominante – “[t]rata-se do longo tempo, no qual a verdade hesita em entregar a sua essência à claridade. O tempo do perigo do passar ao largo de toda decisão essencial, o tempo da recusa à luta pelos critérios de medida” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 118). Aqui, não é a verdade ou critério de correção que se ausenta, porém a essência da verdade enquanto a *luta (Kampf)* pela medida, enquanto a vibração embatente entre desvelamento e velamento que preserva uma verdade em sua indigência, isto é, no pulsar da necessidade que busca permanentemente o seu necessário em um ininterrupto “teste de fé”. Sob tamanha totalização de uma só medida, “[...] a claridade se confunde com a transparência do vazio” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 119). Em suma, a “ausência de indigência se torna a mais elevada possível, lá onde a certeza de si mesmo se tornou inexecutável, lá onde tudo é considerado como calculável e onde antes de tudo se decide, sem questão prévia, quem nós somos e o que nós devemos ser” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 124). Sendo assim, haveria ainda espaço para pensadores e poetas? O que diz o pensador e o que nomeia o poeta em tempos de (quase)absoluto abandono do ser e dos deuses? Ora, essa pergunta considera previamente que o abandono e a fuga estão “fora” da verdade do ser. Em verdade, porém, a “indigência da indigência” é o exato lugar (*Ort*) histórico de pensadores e poetas: a verdade do ser se lhes entrega como tal – ali, e somente ali, mora o perigo extremo e a mais alta possibilidade de salvação. E que “privilégio” é este de pensadores e poetas que os permita habitar a proximidade da origem onde vibram, igualmente e ao mesmo tempo, perigo e salvação? Que tipo de relação travam eles com a verdade do ser, ou seja, com a essência da linguagem?

Adiantamo-nos em dizer, em outro momento, que a essência do pensar consiste na devoção que ele nutre pelo questionar – devoção que, por sua vez, é o colocar-se na “linha de frente” (*prómos*), isto é, “cara a cara” com aquilo que se questiona, driblando a mediações apenas secundárias que nublam o que de fato está em questão para o questionamento. Este questionar, como aquele que questiona acerca do não-dito no dito de cada pensamento, ou seja,

⁴⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, *Para quê poetas?*, p. 309.

acerca do fundamento que o orienta, aparece necessariamente, desta sorte, como um diálogo (*Gespräch*) a partir do qual se desconstrói (*Ab-bau*) o todo da história do pensamento, e isso significa: fazer aparecer, a partir do nosso lugar, no qual tudo se reúne, a sua vasta proveniência até que se chegue à sua origem.⁴⁷⁶ Esta origem é a clareira do ser enquanto tal; aqui, pensamento e filosofia se distanciam de maneira incontornável, pois o discurso filosófico – ou seja, o discurso metafísico – tem como sua essência e propriedade a orientação pela questão mesma que o fundou e que o mantém em sua frequência específica, questão (*Sache; Res*) que é já uma possibilidade derivada, um encaminhamento (*Geschick*) da clareira escutado, tomado e assumido enquanto princípio da Filosofia, a saber, a questão diretriz (*Leitfrage*) pelo ser do ente, pelo fundamento de tudo o que é fundado, pela presença daquilo que se faz presente, pelo constituinte do constituído, em suma, pela entidade do ente. Embora já se movimente na abertura da clareira a partir do que nela foi aberto, “[d]a clareira, todavia, a Filosofia nada sabe. Não há dúvida que a Filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser” (HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 78). Se o pensamento, em seu diálogo essencial com a história do ser, consiste, antes de tudo, neste exercício de escuta do estado de coisas histórico de acordo com o qual cada palavra essencial do ser esteve previamente afinada,⁴⁷⁷ isso significa que o pensar está numa relação irretorquível com a memória; ora, mas não foi dito que a era da técnica moderna, a era do niilismo, tem como elemento fundamental o abandono do ser, o esquecimento da pergunta pelo seu sentido, o esquecimento da diferença a partir da qual pode se dar, em primeiro lugar, mesmo um destino que se totaliza de uma tal maneira que sequer permite que saibamos sobre o advento desse esquecimento? Mal sabe-se que se esqueceu de algo; o pensamento, contudo, assume este esquecimento precisamente como aquilo que deve ser questionado em nossa época e, mais do que isso, o experimenta como pertencente à verdade do ser: não apenas como um destino histórico específico, mas como o próprio ser, como o retraimento quase total que, não obstante, *sustenta e deixa ser* a “luz” quase total da nossa época. Perguntar-se pelo esquecimento e pela

⁴⁷⁶ A “conversa”, o “diálogo” (*Gespräch*) é sempre, em Heidegger, um diálogo com a tradição. A palavra tradição diz, tanto no alemão (*Überlieferung*) quanto no latim (*Traditio*), o ato da entrega, da transmissão de algo, em cuja reunião se estabelece o sentido de um lugar (*Ort*), lugar no sentido daquilo onde tudo se concentra, a “ponta de lança”; Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 27. Deste modo, ademais, todo diálogo também é um “debate” (*Er-örter-ung*), uma conversa a partir de um lugar acerca da proveniência deste lugar; Cf. PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 270. Na tradição, entrega-se algo que, deste modo, se apresenta (*Anwesen*): seu apresentar-se, porém, é o apresentar-se daquilo que é (*Wesen*) enquanto aquilo que foi (*ge-*) e, portanto, aquilo que se trans-mitiu. Assim, a tradição tem a força do *Ge-wesen*, o passado vigente: “A tradição [*Überlieferung*] não nos entrega [*liefert*] à prisão do passado [*Vergangenen*] e irrevogável. Transmitir, *délivrer*, é um libertar para a liberdade do diálogo [*Gespräch*] com o que foi e continua sendo [*Gewesenen*]” (HEIDEGGER, *Que é isto - a filosofia?*, p. 15).

⁴⁷⁷ Cf. SCHNEIDER, *O Outro Pensar*, p. 29.

essência daquilo que permanentemente o encobre na medida em que dele provém, a saber, a técnica moderna, significa que já não estamos na esfera da “devastação” (*Verwüstung*), que “[...] obstrui o crescimento futuro e impede qualquer construção” (HEIDEGGER, *Que significa pensar?*, p. 140), mas na esfera daquilo que Heidegger chama de o “gravíssimo” (*Bedenklichste*): o “gravíssimo mostra-se em nosso tempo grave [*bedenklichen Zeit*] no fato de que ainda não pensamos” (HEIDEGGER, *Que significa pensar?*, p. 138). A afirmação diz, enfatiza o autor: “ainda não” (*noch nicht*) pensamos; isto não quer dizer, portanto, que não pensamos de maneira alguma, mas que, reconhecendo o fato “gravíssimo” de nossa época – o fato de não pensarmos, isto é, o fato de seguirmos a marcha inquestionada da essência epocal que nos interpela –, nos colocamos imediatamente no caminho do pensar (*Weg des Denkens*).⁴⁷⁸ Ao correspondermos de maneira pensante ao “gravíssimo”, quer dizer, escutando-o e questionando-o na determinação própria da sua essência, já nos colocamos também no caminho da pergunta pela proveniência da sua essência. Isso exige do pensar uma “viravolta” em torno da sua própria história, a história do Ocidente:

O gravíssimo poderia, assim, ser algo elevado, talvez até o que há de mais sublime para os homens, se entretanto o homem permanecer aquele ser (*Wesen*) que é à medida que pensa, isto é, que é abordado (*ansprechen*) pelo que foi pensado, porque a sua essência (*Wesen*) consiste na memória [*Gedächtnis*]. Precisamente também por ser o mais sublime o gravíssimo não precisa excluir que ao mesmo tempo permaneça o mais perigoso (HEIDEGGER, *Que significa pensar?*, p. 141).

Um tal pensamento, cuja essência reside na memória, Heidegger o nomeou *Andenken*, o pensamento recordativo – no verso de Hölderlin, em seu poema homônimo, acena-se para o gesto próprio à recordação (*Andenken*):⁴⁷⁹

Não é porém bom/Sem alma ser de mortais/Pensamentos. Mas é bom/Conversar e dizer/O que vai no coração, ouvir muito/De dias de amor,/E de ações que acontecem./Mas onde estão os amigos? Belarmino/Com o companheiro? Muitos/Têm receio de ir à fonte;/Pois é no mar que começa/A riqueza./[...] Mas o mar tira/E dá memória,/E o amor também prende diligente o olhar./Mas o que fica, os poetas o fundam” (*grifo nosso*).⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, *Que significa pensar?*, p. 140.

⁴⁷⁹ Heidegger elabora uma longa e minuciosa análise deste poema em *Explicações da Poesia de Hölderlin* (2013). No poema de Hölderlin, diz ele, “[...] se poematiza a essência do pensamento poético dos poetas vindouros” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 98); note-se que, aqui, Heidegger inverte o sintagma presente em *Desde a Experiência do Pensar*: neste, que versa sobre a experiência do pensar, nomeia-se um “poeta pensante” (*das denkende Dichten*), enquanto que no texto sobre Hölderlin, cujo tema é evidentemente a poesia, nomeia-se um “pensar poético” (*das dichtenden Denken*); em ambos, entretanto, a possibilidade de um pensar e de um poetizar que constituam uma só experiência está ainda encoberta – “*Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt*” (GA Bd. 13, 84) – e reservada, deste modo, aos “poetas vindouros” (*der künftigen Dichter*) e aos pensadores que vêm. Eles parecem ser, enquanto uma só experiência poético-pensante, aquilo que Heidegger tem em vista nas *Contribuições* quando anuncia os “vindouros” (*die Zukünftigen*), os habitantes do “outro início” da história do ser, “[a]queles estrangeiros dotados de *um mesmo coração* [*gleichen Herzens*], igualmente decididos pela doação e recusa que lhes foram reservadas. Os que detêm o bastão da verdade do seer, verdade essa na qual o ente se constrói em direção ao domínio simples da essência de toda e qualquer coisa e respiração” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 384, *grifo nosso*).

⁴⁸⁰ Tradução de Paulo Quintela (1959). No original: “*Nicht ist es gut,/Seellos von sterblichen/Gedanken zu sein. Doch gut/Ist ein Gespräch und zu sagen/Des Herzens Meinung, zu hören viel/Von Tagen der Lieb./Und Taten,*

A “conversa” (*Gespräch*), diz o poeta, é própria à essência dos mortais, isto é, à sua “alma”. Na conversa se trava um combate amistoso entre os amigos acerca dos acontecimentos (*Geschehen*) que os interpelam e os constituem. Mas aonde foram os amigos, pergunta? E aonde foram os amigos dos amigos? “Muitos” se intimidam (*Scheue*) com este diálogo, pois o diálogo mesmo nos conduz à fonte (*Quelle*) daquilo sobre o que se conversa, aquilo que está em questão na conversa, e se intimidam precisamente porque a fonte toca àquilo que é o mais íntimo na constituição dos acontecimentos. É necessário buscar os amigos, e também os amigos dos amigos, e travar com eles este diálogo – é necessário buscar o amigo Nietzsche e seu amigo Hegel, o amigo Kant e seu amigo Descartes, até chegar ao amigo de todos, Platão, amigo de Parmênides, “amigo do saber” antes mesmo que ele se chamasse *philo-sophía*. O pensar é esta recondução rememorativa à fonte, ao mais íntimo do que é, lá para onde se pode dar e também se pode tomar a memória, o “mais antigo” a ser recordado: o que deixa lembrar e, ao mesmo tempo, como o mesmo, deixa esquecer é *a-léthe*, a lembrança do que se desvela e instaura e do que se oculta e dissolve; é o mar que “dá e tira” memória, a fonte para onde se reconduzem todos os rios e lá onde eles desaguam, misturando-se à sua vastidão abissal de “ondas”, de “frequências de onda” inesgotáveis, à “riqueza” (*Reichtum*) do mar. O mar é o *que vem* para o rio: na recordação da proveniência à fonte, a fonte mesma se mostra ainda como o que vem, o devir, o vindouro – mas aquilo que ficará, “são os poetas que o fundam”: o “poeta ‘pensa’ aqui no passado, no que permanece apenas como um resíduo? Para que, então, ainda uma fundação? A fundação não ‘pensa’ (*denkt*) antes ‘no’ (*an*) Vindouro [*Künftige*]?” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 98), o fundar (*Stiften*) não é precisamente aquele dotar que doa, funda e inicia? Não é o fundar aquele que estabelece “daqui para frente”? “Então ‘recordar’ [*Andenken*] seria ‘pensar em’ [*Andenken*], mas de modo tal a pensar no vindouro [*Kommende*] (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 98); aquilo que aconteceu não “é” ou “foi” no sentido do que está completo e pode, portanto, ser deixado para trás ou repescado como uma mera peça de museu, mas antes se estende e alcança (*Reichen*) insistentemente o que vem, como que tirando dele a sustentação para que possa ser tal como é: é a partir do porvir que aquilo que foi *pode continuar a ser* como o que foi e que, deste modo, ainda é (*Ge-wesen*); com isso, o “passado” continua a vir (*kommen*) ao nosso encontro.⁴⁸¹ Recordando, o pensamento pensa não apenas o que está lá distante num passado longínquo, mas

welche geschehen./Wo aber sind die Freunde? Bellarmin/Mit dem Gefährten? Mancher/Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;/Es beginnt nämlich der Reichtum/Im Meere./[...] Es nehmet aber/Und gibt Gedächtnis die See,/Und die Lieb auch heftet fleissig die Augen,/Was bleibt aber, stiften die Dichter”.

⁴⁸¹ Cf. HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, p. 264-265.

pensa o início que ainda apanha (*An-fang*) e se essência no porvir e, portanto, o vindouro; recordando, pensa-se o ainda-não (*noch nicht*) que o próprio “passado” precisa capturar para ser e, portanto, pensa-se já também o seu não-ser, lá onde ele pode ser e também lá onde ele pode não mais ser. No ainda-não do que foi e continua, a seu modo, a ser, pensa-se a riqueza abissal do mar, a fonte *do que* foi e *do que* será, a fonte *que* foi e *que* será. Em não se recordando, também não se pensa a proveniência e, deste modo, tampouco a riqueza inesgotável do que *pode* ser, na medida em que o que pode já é: aquilo que pôde, aquilo que poderá. Assim, “[p]ensar no vindouro só é possível como recordação de um passado [*Gewesene*] que compreendemos como um presente que ainda vige a distância, ao contrário de um simples pretérito” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 98). É por esta razão que, para Heidegger, “somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que ainda está para ser pensado” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 187), somente se dermos o passo atrás (*Schritt zurück*) em direção à origem, ao “mais antigo dos antigos” do pensamento, seremos então capazes de experimentar de maneira pensante a fonte de esquecimento (*léthe*) da qual provém tudo o que pode ser lembrado, e para a qual tudo o que é recordado deve ser reencaminhado. Somente com “[...] a coragem para o antigo e a liberdade para o novo” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 419) pode então o pensador corresponder, escutando e trazendo ao dizer, àquilo que de mais antigo se dá no antigo recordado pela recordação; somente na escuta desta fonte e na abertura para as riquezas que ela entrega, pode então o poeta recebê-las e doá-las ao homens como aquilo que fica, o início, a medida de um mundo. Escutando o que desde a fonte fala, o pensador “diz o ser”; escutando o que desde a fonte fala, o poeta “nomeia o sagrado”.

Em *Desde a Experiência do Pensar*, Heidegger diz: “O mais antigo dos antigos vem no nosso pensar/de trás de nós e, contudo, por sobre nós” – no original: “*Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken/hinter uns her und doch auf uns zu*” (GA Bd. 13, 82). A *a-létheia* se movimenta sempre atrás de nós ou, ainda, “escondida”, ocultada de nós, não obstante também já sempre advenha sobre nós, “aparente”, desvelada, ao modo da reivindicação de um destino seu. Cabe ao pensamento recordativo olhar firmemente para isto que sobrevém e questionar-lhe acerca da sua proveniência, acerca de “de onde...” ele vem (*her-kommt*) enquanto o que sobre-vém (*auf-kommt*); este questionar conduz ao “mais atrás”, ao que, no limite, se essência como o mistério sem segredo da clareira do desvelamento. O pensador está colocado bem no meio deste embate entre o que se oculta e o que se mostra, sendo atravessado por ele a todo instante; o que nele chega a termo, o pensador o diz como o ser. Mas estará a escuta do pensador bem apurada e afinada de acordo com o que no embate vibra e des-vibra? Terá ele ouvidos não

apenas para o que soa mas, sobretudo, para o que silencia no soar? A viravolta da recordação sobre o silêncio do qual irrompe o soar de uma essência, de uma medida, de um mundo, exige do pensar a familiarização com esta sua proveniência, que é também a proveniência de todo início: “O passo atrás a partir da filosofia para o interior/do pensamento do ser podemos nós arriscar, tão logo tenhamos/nos tornado familiares na proveniência do pensar” – no original: “*Den Schritt zurück aus der Philosophie in das/Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir/in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind*” (GA Bd. 13, 82). Proveniência do pensar: a escuta daquilo que no pensamento é pensado e daquilo de onde vem o que é pensado na escuta correspondente; devoção do pensar: o questionar, cujo sentido consiste em reconduzir aquilo que se questiona à origem, retrazando a sua proveniência; origem, que atravessa pensamento e reivindicação: o embate inesgotável da *a-létheia*, proveniência de todo pensar, de toda medida, de todo ente. E o que é que deve ser questionado? Ora, aquilo que fala aos ouvidos do pensador: o seu lugar histórico, o acabamento da metafísica enquanto era da técnica moderna, o sobredomínio da pura força do fundamento, sem contudo dispôr de fundamento nenhum, a indigência da falta de indigência, a perda do elemento inicial que haure (*Schöpfen*) das profundezas abissais aquilo que se funda de maneira inaugural. Retraçar a proveniência do nosso lugar nos encaminha para o seu início, o *primeiro início* da história da verdade do ser até hoje vigente; corresponder-lhe de maneira pensante significa, no entanto: re-iniciar – e como poderíamos *experimentar* novamente o instante inicial do início se antes não *pensássemos* a maneira como ele mesmo se essência, se não *pensássemos* o abismo (*Ab-grund*) que o possibilita como início? Não terá o pensar que, atravessando a história de sua proveniência, experimentar, pela primeira vez, a radicalidade do abismo? Pois apenas assim a marcha do primeiro início, em todas as suas configurações,⁴⁸² poderá ser desconstruída até o solo, podendo então penetrar o mistério das profundezas e dele, por fim, talvez, emergir em um *outro início*,⁴⁸³ o *caminho* do outro início, porém, precisa já haver se colocado para o homem enquanto travessia para que o primeiro início mesmo possa ser questionado enquanto tal, da mesma maneira como já nos colocamos no caminho do pensar na medida em que reconhecemos o fato “gravíssimo” de ainda não pensarmos: aqui, sua dominação (*Herrschaft*) é despida do seu caráter evidente no exato instante em que se a questiona sobre o *seu* fundamento – “Assim mantém-se o pensar no advento do/passado vigente e é recordação” – no original: “*Darum hält sich das Denken an die Ankunft des/Gewesenen und ist Andenken*” (GA Bd. 13, 82). Que é, então, este pensar inicial (*anfängliche Denken*)? “É o repensar da verdade do seer e, assim, a

⁴⁸² Cf. HEIDEGGER, *Que significa pensar?*, p. 180.

⁴⁸³ Cf. BERNASCONI, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, p. 88-89.

sondagem do solo do fundamento. No repousar sobre o fundamento, abre-se pela primeira vez a sua força fundante [*gründende*], reunidora [*sammelnde*] e retentora [*einbehaltende*]" (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 59). Para o pensar, portanto, trata-se de “um convite a um certo tipo de leitura na qual nós primeiro ouvimos o metafísico em movimento proveniente da linguagem e então, em uma segunda leitura, o silêncio, o velamento, que ali ressoa” (BERNASCONI, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, p. 93)⁴⁸⁴; de fato, contudo, não se trata aqui de um caminho “etapista” no qual o pensamento primeiro questiona a história da metafísica para só então escutar, “depois”, o que nela soa como a proveniência silenciosa (*Geläut der Stille*) da saga do dizer mostrante (*Sagen*): ao contrário – e nossa gramática linear torna muito penoso o narrar desta experiência –, só se pode questionar uma determinada essência acerca de sua proveniência porque o silencioso já soa no instante mesmo em que se a questiona enquanto o que então vige, do mesmo modo que só se “escuta”, ao mesmo tempo, o silencioso, porque se reconduz a reivindicação (*Anspruch*) da essência histórica, questionando-a, ao seu fundamento. O pensar encontra a sua própria essência no risco (*wagen*) permanente deste exercício de “salto” (*Sprung*) que ele empreende através da escuta correspondente, pois a origem (*Ur-sprung*) em relação à qual se reconduz a proveniência não está prostrada estática lá atrás como um Éden perdido, mas *se essencia* na própria perturbação, na retomada pensante da vibração des-afinadora daquilo que se desvela como essência histórico-destinal. Pois a pergunta que Pöggeler se coloca acerca da analítica existenciária de *Ser e Tempo* não perde sua força, a nosso juízo, na virada para a história do ser: “Não se encontrará a própria analítica da compreensão do ser já sob um destino do desocultamento do ser, não será todo o ponto de partida [...] determinado pelo caminho que o acontecer da verdade seguiu no Ocidente?” (PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 259); todo salto, afinal, já não prenuncia um retorno inevitável para a “segurança” do chão firme? Somente assim podemos compreender o pensamento como uma devoção (*Frömmigkeit*): *devotio*, em latim, está atrelado ao verbo *devoveo*, cuja raiz, *voveo*, também articulado a *votus* e a *vox*, significa o comprometer-se, o dedicar-se incondicional e, em um sentido mais remoto, o “sacrificar-se” pela promessa (*votus*) que atravessa a sua fala (*vox*); sacrificar-se à promessa significa, no limite, insistir (*Inständigkeit*)⁴⁸⁵ nela, o que também já diz: esperar por nela, não no sentido do que simplesmente aguarda inerte por algo que não é, mas que se coloca na prontidão (*Bereitschaft*) para o seu acontecer.⁴⁸⁶ O pensar, deste modo, adere àquele “vaivém”

⁴⁸⁴ A tradução do inglês é nossa.

⁴⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 63-64.

⁴⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 161.

da essência da verdade do ser como a sua própria essência, tornando-se ele mesmo perambulante (*Wanderer*),⁴⁸⁷ vaga-bundo, errante, renunciando a qualquer “cidadania” precisamente porque pertence à pátria (*Heimat*) da linguagem, que se “estrangeiriza” a todo instante; a abdicação (*Verzicht*) em relação a todo “saber” que objetifica e limita ou que, no limite, “entifica” a essência da verdade do ser, tornando-a sistema, conceito ou vivência,⁴⁸⁸ aparece como o que Heidegger chama de o “estilo” (*Stil*) do pensar inicial, que, através desta abdicação, corresponde autenticamente à recusa (*Verweigerung*) imanente à verdade do ser e a retém como tal, deixando-a ser como o embate que “é”⁴⁸⁹ – por conseguinte, o estilo do pensar é a retenção (*Verhaltenheit*):

[...] porque essa afina [*durch-stimmt*] integralmente de modo fundamental a insistência [*Inständigkeit*], a espera [*Erwartung*] rememorante [*erinnernde*] do acontecimento apropriador [*Ereignis*]. Ela se submete – silenciando [*erschweigend*] – à medida suave, suportando em si a pérfida grima, as duas – pertencendo-se mutuamente – encontram-se diversamente a partir da terra tanto [*Erde*] quanto a partir do mundo [*Welt*] (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 71).

Silenciando, o pensar presta ouvidos ao embate essencial entre apelo e reivindicação, soar e silêncio, mundo e terra, desvelamento e velamento; ele presta ouvidos ao essenciar-se da diferença. Assim ele se coloca na prontidão para a escuta e insiste em apurar os ouvidos para o seu chamado (*Geheiss*); tal insistência é o voto, a promessa que o pensamento faz enquanto “perguntador” devoto, que permanentemente refaz o caminho da proveniência do seu próprio pensar enquanto pertence a um mundo histórico e o devolve à riqueza inesgotável da origem, a abissalidade da verdade do ser. Escutando o que desde a fonte fala, o pensador se “sacrifica” a esta escuta, no sentido da entrega incondicional, na medida em que a ela se devota; mas também o poeta está na escuta da fonte – “Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem [*im Dienst der Sprache*], intervêm [*verwenden*] por ela e por ela se sacrificam [*verschwenden*]” (HEIDEGGER, *Que é isto - a filosofia?*, p. 23). Como está o poeta “à serviço da linguagem”?

Para pensar a essência da poesia, Heidegger se coloca em diálogo com aquele que, para ele, é o “poeta dos poetas”, ou seja, aquele que poetizou a própria essência do poetizar⁴⁹⁰: Hölderlin. Em um ensaio intitulado *Hölderlin e a Essência da Poesia*, o pensador alemão selecionará como motes deste diálogo cinco versos extraídos de poesias diversas do poeta. São eles: poetizar (*Dichten*) – “a mais inocente de todas as ocupações”; “e por isso lhe dado (...) o mais perigoso dos bens, a linguagem [*die Sprache*], para que ele (...) dê testemunho do que é

⁴⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 419.

⁴⁸⁸ Cf. PÖGgeler, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 178.

⁴⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 65.

⁴⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 44.

(...); “muito aprendeu o homem. dos Celestiais muitos nomeou [*genannt*], desde que somos um diálogo [*Gespräch*] e podemos ouvir [*hören*] uns dos outros”; “mas o que fica, os poetas o fundam”; e, por fim, “cheio de méritos, contudo poeticamente [*dichterisch*] habita o homem esta Terra”.⁴⁹¹ De saída, os dois primeiros versos nos atiram em uma aparente contradição: como pode o poetizar, cuja essência poética (*Dichtung*; *poiesis*), já o vimos, aponta para a essência mesma da linguagem, ser, ao mesmo tempo, a “mais inocente” (*unschuldigste*) das ocupações e aquele que se ocupa do “mais perigoso (*Gefährlichste*) dos bens (*Güter*)”? A “mais inocente” ocupação: remetendo a uma carta de Hölderlin, Heidegger narra a percepção do poeta acerca do seu ofício – a poesia seria um simples jogo que inventa o seu “mundo de imagens” (*Welt von Bildern*) e se restringe ao reino do imaginado, do mero dizer, eximindo-se, assim, da “seriedade” peculiar ao campo da ação e, portanto, abdicando de gerar qualquer efeito; sem efeito, a poesia não teria pelo que se “culpar”, sendo, deste modo, “sem culpa”, inofensiva (*unschuldig*).⁴⁹² A mais inocente ocupação, porém, tem como “material” o “mais perigoso dos bens”; note-se que o verso nomeia como o “mais perigoso” não um “bem” no sentido de um mero objeto de posse, mas o bem como aquilo que é bom (*Gut*); como pode a linguagem, enquanto este “bem maior”, comportar a mais inocente das ocupações, o poetizar, e ser, ao mesmo tempo, o perigo (*Gefahr*)? E não apenas isso: a linguagem, enquanto o bom e o perigoso, também é aquilo através do qual os homens dão “testemunho” (*zeugen*) acerca do que são; o “bem maior” e mais perigoso, essência da mais inocente das ocupações, toca diretamente a essência do homem – testemunhando, o homem declara (*bekunden*) a maneira como ele pertence à linguagem e, com isso, o *como* ele é.⁴⁹³ Mas em que medida, pergunta Heidegger, a linguagem é o mais perigoso dos bens? Que perigo é este que ela traz em sua essência? “Ela é o perigo supremo, pois constitui a possibilidade [*Möglichkeit*] de um perigo. O perigo é a ameaça, mediante o ente, ao ser” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 47); o mais perigoso na linguagem é a ameaça do investimento do ente contra o ser – sem embargo, não é a própria linguagem que traz o ente à luz e dá a ver, desta maneira, ser e ente em sua diferença? Não foi dito que é precisamente este “trazer à frente” (*Hervorbringen*) que mostra (*Sage*), a *poiesis*, que constitui a essência da linguagem? “Mas a linguagem não é só o perigo dos perigos, mas abriga em si mesma e para si mesma, necessariamente, um perigo contínuo” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 47).⁴⁹⁴ A linguagem traz o ente em sua

⁴⁹¹ Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 43.

⁴⁹² Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 45.

⁴⁹³ Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 46.

⁴⁹⁴ Tradução levemente modificada.

totalidade, mostrando-se como tal, do velamento para o desvelamento; na linguagem, porém, “vêm à palavra [*zu Wort kommen*] tanto o mais puro [*Reinste*] e o mais recôndito [*Verborgenste*] quanto o mais turvo [*Verworrene*] e comum [*Gemeine*]” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 47), isto é, o inicial que vibra entre o mistério e a revelação e a potencial decaída do que é revelado no âmbito do comum, do inquestionado, do “tomado por certo” e, assim, tornado dominante. A linguagem se essencia, desvelando-se como caminho, como sentido, enquanto este dizer mostrante (*Sagen*) que deixa vir o ente em sua totalidade para o desvelamento enquanto o desvelamento mesmo de um mundo; neste desvelar-se, a linguagem simultaneamente se recolhe, recusando-se e preservando-se enquanto possibilidade inesgotável e inapreensível em totalidade, para o misterioso da ocultação. Na medida em que traz um sentido, uma verdade à luz, no entanto, a linguagem se arrisca: se arrisca a perder-se, enquanto vibração entre o velamento e o desvelamento, em meio à evidência daquilo que dela mesma provém, arrisca esgotar-se em uma só possibilidade sua tornada “real” e, deste modo, ser esquecida enquanto a possibilidade indeterminável que ela “é” na medida em que se essencia como saga do dizer, como o “soar do silêncio” e combate poético (*poiesis*), enquanto acontecimento-apropriador da diferença, entre mundo e terra; por conseguinte, a palavra essencial através da qual o mostrar da linguagem se “achega” arrisca-se também a perder o seu caráter essencial, tornando-se mero artifício de informação e mediação ou, em um plano mais drástico, uma “sobre-medida” (*Übermass*) de correção, impensada, da totalidade das relações possíveis⁴⁹⁵ – “Assim, a linguagem deve se postar constantemente no interior de uma aparência [*Schein*] produzida por ela mesma e, por isso, pôr em perigo [*gefährden*] o que lhe é mais próprio, o dizer autêntico [*das echte Sagen*]” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 47).⁴⁹⁶ Ainda assim, a linguagem é um bem (*Gut*) em sentido mais originário, pois “[e]la promete, isto é, garante que o homem possa *ser* histórico. A linguagem não é um instrumento disponível, mas antes aquele acontecimento [*Ereignis*] que dispõe sobre a suprema possibilidade do ser humano” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 48). Apenas *na* linguagem e *pela* linguagem o homem pode ser homem, isto é, pode encontrar-se na sua essência mais própria; é a linguagem, enquanto acontecimento-apropriador, que dispõe e determina as possibilidades essenciais do homem, a partir da qual, e somente *a partir* da qual, o homem pode habitar o âmbito das decisões essenciais. E quem é, propriamente, o homem? Novamente, o verso de Hölderlin selecionado por Heidegger nos dá uma “dica” (*Wink*) a este respeito: “[...] desde que *somos* um diálogo e podemos ouvir uns dos outros” (*grifo nosso*). De

⁴⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, *...poeticamente o homem habita...*, p. 179.

⁴⁹⁶ Tradução levemente modificada.

fato, dirá Heidegger, o “ser do homem se funda na linguagem, mas esta acontece, antes de tudo e propriamente, no *diálogo*. [...] somente enquanto [*als*] diálogo a linguagem é essencial” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 49).⁴⁹⁷ Mas como assim a essência da linguagem é o “diálogo”? O diálogo não é um trânsito entre homens? Não dissemos e repetimos que o diálogo (*Gespräch*) caracteriza a relação essencial que Heidegger trava com a tradição, tendo como interlocutores os pensadores? Remontemos alguns passos: dissemos que, no diálogo, busca-se escutar aquilo que restou não-dito no que foi dito através das palavras essenciais dos pensadores; no diálogo, portanto, antes de tudo se escuta: mas se escuta o quê, exatamente? Escuta-se o dito e o não-dito na palavra através da qual o pensador traz à luz o próprio dizer da linguagem enquanto um destino-histórico do ser; deste modo, a palavra não pertence ao homem, mas pertence, antes, ao próprio ser, ao dizer da linguagem. Perguntemos, então, novamente: o que é que se escuta no diálogo? Ora, escuta-se a linguagem ela mesma no modo como ela *se deixa* mostrar e que é, ao mesmo tempo, o modo através do qual ela mesma *mostra* enquanto abertura de um mundo. Por conseguinte, o diálogo essencial não se dá restritamente como interlocução entre homens mas, sobretudo, como relação do homem com a linguagem, na linguagem e a partir dela. A linguagem dispõe sobre as possibilidades do homem, como acontecimento-apropriador, na medida em que dele se apropria; o acontecimento desta apropriação (*Ereignung*), com efeito, se dá por um assalto inexorável da sua escuta e pelo imediato revolvimento do *que* se escuta na fala do homem, isto é, na palavra – deste modo, “poder ouvir é pressuposto pelo falar. Por sua vez, o poder ouvir também é remetido em si mesmo e novamente à possibilidade da palavra, e precisa da palavra. Poder falar e poder ouvir são igualmente originários (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 49).

Assim, o acontecimento-apropriador da linguagem apenas se essencia originariamente enquanto este comum-pertencimento (*Zusammengehörigkeit*)⁴⁹⁸ entre a voz do ser e a escuta falante do homem, ou seja, enquanto acontecimento da apropriação daquele que está-aí para o apropriar-se – do homem, do *Da-sein*, dos mortais. E o que ocorre nesta unidade simultânea entre a fala da linguagem, a escuta e a palavra humana que já é, entretanto, palavra *da* própria linguagem? No poetizar do poeta, e “[d]esde que a linguagem acontece propriamente como diálogo, os deuses vêm à palavra e um mundo aparece” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 50). Através da palavra, os deuses e um mundo se mostram: “Os deuses, porém, só podem chegar a ser ditos [...] se eles mesmos se dirigirem a nós e nos interpelarem. A palavra que nomeia os deuses é sempre uma resposta [*Antwort*] a tal reivindicação [*Anspruch*]”

⁴⁹⁷ Tradução levemente modificada.

⁴⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 181.

(HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 50); o homem é em sua essência, então, aquele que cor-responde, na palavra que nomeia, à fala dos deuses, trazendo, através da nomeação mesma, o mundo que o reivindica previamente ao desvelamento.⁴⁹⁹ Deste modo, clarifica Birault “poeticamente”: “Antes de ‘poetizar’, o homem é o esboço de um poema, o poema iniciado pelo ser. O poema no homem precede o poeta no homem” (BIRAULT, *Thinking and Poetizing in Heidegger*, p. 167).⁵⁰⁰ Mas como se entregam os deuses ao poeta? Como se lhe entrega um mundo?

O poeta nomeia [*nennt*] os deuses e nomeia todas as coisas naquilo que elas são. Este nomear [*Nennen*] não consiste em prover de um nome algo já previamente conhecido. Ao contrário, pela nomeação o ente é nomeado no que ele é, pela primeira vez, conforme o poeta diz a palavra essencial. Assim, o ente se dá a conhecer *como* [*als*] ente. A poesia é a fundação [*Stiftung*] do ser pela palavra (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 51).

Já vimos, nos comentários sobre *A Origem da Obra de Arte*, como é que se dá originariamente esta “fundação”: ela é o dotar (*stiften*) que *usa* o poeta enquanto este que dota para trazer à tona um mundo no traçar da figura (*Gestalt*). Na nomeação, que também “risca” (*Riss*) abrindo o espaço da diferença, a verdade do ser se dá em sua extraordinariedade *doadora* – já que o ser, em sua diferença com o ente, jamais pode *derivar* de um ente ordinário, disponível e já presente – enquanto um destino-histórico que encaminha, através do sentido que ele mostra (*zeigen*) ao desvelar-se, as possibilidades relacionais. Enquanto fundação ou dotação (*Stiftung*) da verdade do ser no modo como ela se “achega”, portanto, a “poesia é o fundamento que sustenta a história e, portanto, tampouco é apenas uma manifestação da cultura e, sobretudo, jamais uma mera ‘expressão’ de uma ‘alma civilizacional’” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 53). Valendo-nos de uma linguagem eminentemente metafísica, porém mais “elucidativa”, poderíamos dizer que a poesia não é um produto ou efeito da história mas, muito antes, é a história que é o produto ou o efeito do poetar, que funda e dota (*stiften*) um sentido do ser enquanto destino; a poesia não funda ou dota, todavia, como uma “criadora” soberana, mas haure (*Schöpfen*) aquilo que já a reivindica na fonte, na clareira do desvelamento e da recusa. Através deste poetar, que é usado pela linguagem para que ela mesma chegue à palavra, para que um mundo se desvele do (*her-*) velamento ao desvelamento e nele continue vibrando, “a poesia torna a linguagem possível pela primeira vez” (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 53), a saber, como o acontecer mostrante que se vale da fala humana para chegar ao desvelamento. Neste trazer, neste haurir que responde a uma necessidade, isto é, ao necessário que puxa constantemente a necessidade, o poeta traz a medida entregue pelos

⁴⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 139.

⁵⁰⁰ A tradução do inglês é nossa.

deuses, a medida de um mundo; neste poetar da poesia, o poeta habita a *poíesis*, habita a linguagem em seu sentido mais essencial – ela é a sua casa. Mas o que é a medida? Em outro importante texto sobre o sentido da poesia, Heidegger nos diz que a medida consiste no medir que o próprio poeta é compelido, em função da sua morada “poiética”, a operar:

Medir [*Messen*] consiste, sobretudo, em se conquistar a medida com a qual se há de medir. No poetar [*Dichten*], acontece-apropria [*ereignet*] a tomada [*Nehmen*] de uma medida [*Mass*]. No sentido rigoroso da palavra, poetar é uma tomada de medida, somente pela qual o homem recebe [*empfängt*] a medida para a vastidão de sua essência (HEIDEGGER, ...*poeticamente o homem habita...*, p. 173).

A medida que se apropria do poeta no imediato instante em que ele a toma trazendo-a e a partir da qual ele pode, então, medir o espaço de um mundo, é o próprio deus (*Gott*), o divino (*Gottheit*), os deuses (*Götter*). Para Hölderlin, contudo, o deus é precisamente o desconhecido; como pode o desconhecido ser qualquer medida para alguma coisa? Como o deus se entrega ao poeta como medida? “A revelação [*Offenbarkeit*] de deus e não ele mesmo, esse é o mistério [*geheimnisvoll*]” (HEIDEGGER, ...*poeticamente o homem habita...*, p. 174). O deus é aquele que *se* oferece enquanto medida a partir da sua revelação, da manifestação, do seu aparecer ou mostrar-se; ele mesmo, contudo, ou seja, o seu próprio “*se*”, se nega à aparição, recusa-se e subtrai-se. Destarte, a “medida consiste no modo [*Weise*] em que o deus que se mantém desconhecido aparece *como tal* através do céu. O aparecer [*Erscheinen*] de deus através do céu consiste num desocultamento que deixa [*lässt*] ver o que se encobre [*sich verbirgt*]” (HEIDEGGER, ...*poeticamente o homem habita...*, p. 174). Tudo o que dissemos até agora sobre a *a-létheia*, sobre a essência da verdade, sobre a essência da linguagem, se concentra nessas poucas, porém infinitamente densas palavras. A medida com a qual o próprio homem se mede e mede um espaço de relações é *o rastro* que o divino deixa em seu aparecer como aquilo que se oculta. Este simples insinuar-se que jamais se entrega por completo, que já sempre deixa espaço para o excesso, para o “resto”, e isso precisamente como aquilo que ele “é”, ou seja, como o essencializar-se do seu próprio insinuar, é a maneira como falam os deuses, a maneira como fala esse aparecer que, ao mesmo tempo, se recusa: o “aceno” (*Wink*). O aceno simultaneamente dá e tira o que pensar, ou, mais propriamente: o aceno dá na medida em que o que acena, já como aceno, imediatamente se retira – com efeito, os acenos “são enigmáticos. Eles acenam *para* [“*zu*”] nós. Eles *des-acenam* [*winken “ab”*]. Eles acenam para nós em direção [*hin*] àquilo a partir de onde [*wo-her*] eles se trazem a si mesmos, despercebidos, para nós” (GA Bd. 12, 111).⁵⁰¹ O dizer (*Sagen*) do poeta, aduzirá Heidegger, tem como sua essência mais própria o recolhimento (*Auffangen*) destes acenos dos deuses, o recolhimento das insinuações que se

⁵⁰¹ A tradução do original em alemão é nossa, em cotejo com a tradução para o inglês de Peter D. Hertz (1982).

reúnem na palavra enquanto uma medida iluminadora. Recolhendo-os na palavra enquanto aqueles que se doam como medida a partir do ocultar-se dos deuses, o poetizar se vê bem no meio de duas doações simultâneas: por um lado, ele recebe (*Empfangen*) o dar-se da medida veladora dos deuses; por outro, ele mesmo também já dá isto que recebeu sob a figura da palavra essencial de um povo histórico⁵⁰² – o poeta é, desta forma, o *mediador* entre os deuses e os mortais, entre a terra e o céu.⁵⁰³ No limite, o poeta encarna de maneira radical a performance originária do intérprete (*Auslegung*), daquele que “organiza” e “transmite” o destino histórico de um povo na medida em que ele é o responsável por reunir – o *légein* do *lógos* – os acenos contingentes dos deuses sob um encaminhamento histórico determinado; desta sorte, aquilo que é insinuado pelos acenos divinos, isto é, pela “voz de deus”, já aparece para o poeta como a essência histórica de um povo e, por isso, já também como a “voz do povo” (*Stimme des Volkes*) – *vox populi, vox dei*.⁵⁰⁴ Com isto correspondemos ao verso: “aquilo que fica, os poetas o fundam”; mas também ao verso: “cheio de méritos, contudo poeticamente habita o homem esta terra” – pois aquilo que o poeta funda não é uma criação sua, tampouco o tem como princípio gerador. Aquilo que o poeta funda (*Stiften*) e haure (*Schöpfen*) constitui, antes e como o que o interpela (*An-spruch*) primeiramente pela escuta, aquela fundação (*Gründung*) do que se inicia doando-se desde o seu advir a partir do velamento, aquilo que, desvelando-se, deixa ser o seu trazer à tona através do poeta e, de fato, o exige como *antecipação* da palavra humana. A linguagem, compreendida como esta *poíesis*, não é um mérito do fazer (*Macht*) humano; ao contrário, ela é o advento iluminador-velador do ser, que, doando-se, permite ao homem ser homem e, por isso, funda a sua morada histórica, o lugar no qual ele se encontra consigo mesmo em sua determinação epocal. Enquanto apela para si e reivindica a palavra humana para chegar ao desvelamento, a linguagem é essencialmente histórica, fundadora de história, de um sentido, de uma verdade, de um caminho.

Dissemos que, para Heidegger, Hölderlin é o “poeta dos poetas” porque foi capaz de poetizar a própria essência da poesia (*Dichtung*). Sabemos, agora, que a essência da poesia é eminentemente histórica, pois funda uma história e estabelece os fundamentos para o habitar humano. Sendo assim, que medida teria o próprio Hölderlin cantado? Que destino histórico teria vindo à tona, reunido (*légein*), através dos seus versos? Qual é, em suma, a época que toca à essência da sua poesia? Heidegger nos responde:

É a época dos deuses fugidos e dos deuses vindouros. É a época *indigente* [*die dürftige Zeit*], pois se encontra em meio a uma falta e negação duplas: ao não mais dos deuses

⁵⁰² Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 56-57.

⁵⁰³ Cf. BIEMEL, *Poetry and Language in Heidegger*, p. 81; VATTIMO, *Introdução a Heidegger*, p. 122.

⁵⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 57.

fugidos e ao ainda não dos vindouros. A essência da poesia, tal como fundada por Hölderlin, é histórica no mais alto grau, pois antecipa uma época histórica. Como essência histórica, porém, é a única essência essencial (HEIDEGGER, *Explicações da Poesia de Hölderlin*, p. 58).

Poetizando, Hölderlin canta a essência do seu próprio tempo. Cantar (*Singen*) e pensar (*Denken*), disse Heidegger em *Desde a Experiência do Pensar*, são os dois troncos avizinados do poeta (*Dichten*); se pensamos, agora, a essência do poetizar como aquela correspondência à voz do ser, à fala histórica da linguagem, então compreendemos como o cantar da poesia (*Poesie*) pôde estar numa relação histórica mais originária com esta habitação poética (*poïesis*) do homem, pois todo desvelamento de mundo, todo dar-se de uma medida iluminadora já se essencializa enquanto uma tonalidade histórica específica, enquanto uma certa afinação de mundo que se retém e mantém na vibração infinita da essência embatente da linguagem. O cantar da poesia se coloca no *ritmo* desta tonalidade, no ritmo da sua melodia (*Weise*) – conforme Heidegger: “Ritmo, *rhythmós*, não significa fluência e fluir, mas articulação de harmonia [*Fügung*]. 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 [*Ruhe*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 182). De acordo com B. Nunes:

Note-se que, nas interpretações heideggerianas, a noção de *Stimmung* é relacionada com o ritmo no poema (o conjunto rítmico do *dizer* poético), mais do que com o pensamento propriamente dito, pois é o que torna a poesia *visível*. Daí o célebre dito, “não somos nós que possuímos a linguagem, mas é esta que nos possui”. Em seu poder de encobrimento e descobrimento, a Linguagem tanto nega quanto *revela* (NUNES, *Hermenêutica e Poesia*, p. 124-125).

O ritmo do cantar do poeta o coloca em harmonia com a tonalidade histórica que o interpela. A tonalidade cantada por Hölderlin é a essência da nossa época, a época dos deuses fugidos e, portanto, também a época da mais alta possibilidade para os deuses que vêm – com os deuses, foi-se embora também o mistério, o “resto”, restando apenas uma fantasmagórica e monotonal revelação, a “sobre-medida” (*Übermass*) que, não obstante, já não pertence mais ao influxo de sua própria proveniência. Se os poetas são aqueles responsáveis pela recepção da fala misteriosa dos deuses, para quê, então, poetas em tempos como este? “Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção [*achten*] o vestígio [*Spur*] dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite do mundo, o poeta diz [*sagt*] o sagrado [*Heilige*]” (HEIDEGGER, *Para quê poetas?*, p. 312). O sagrado é o elemento (*Element*) daquele “éter” onde se essencializam (*west*) os deuses em sua divindade (*Gottheit*);⁵⁰⁵ sagrada é a simultaneidade originária entre revelação e mistério, é o inesgotável dar-se na medida em que se oculta e ocultar-se na medida em que se doa como uma medida. Com a fuga dos deuses, vai-se o mistério e fica a órfã revelação; o poeta é aquele que, cantando, recupera os rastros da proveniência

⁵⁰⁵ Cf. HEIDEGGER, *Para quê poetas?*, p. 312.

daquilo que fica: para isso, o poeta canta o sagrado, a origem misteriosa e instável de toda medida – a essenciação da história do ser. Ora, mas não foi dito que esta rememoração do caminho da proveniência cabia à tarefa genuína do pensamento? Sem dúvida, e notoriamente “[e]sta é a via da história do ser. Se caminharos por esta via, ela conduzirá o pensamento a um diálogo com o poeatar, diálogo esse que pertence à história do ser” (HEIDEGGER, *Para quê poetas?*, p. 314). O “poeatar pensante” (*denkende Dichten*) e o “pensar poeante” (*dichtende Denken*) dizem, cada um em sua singularidade e correspondendo à diferença originária enquanto seu solo pátrio, o mesmo: eles dizem não apenas o destino histórico do ser que os interpela em seu lugar, mas, sobretudo, perseguem a própria essenciação dessa história a partir dos rastros que ela deixou, a partir dos indícios que ela dá acerca de si mesma no dito (*Gesagte*) dos poetas e dos pensadores. Por que então Heidegger os pensa como aqueles que “moram próximos nas montanhas mais separadas”⁵⁰⁶ O que é que, afinal, os separa? Eles estão separados pelo abismo (*Ab-grund*): o abismo é o que, ao mesmo tempo, os mantém juntos em sua proximidade e separados como aqueles modos históricos de se relacionar com a linguagem “contaminados” pela própria diferença do abismo; aquilo que provém da ausência de fundamento está irrevogavelmente contaminado pelo misterioso que dissolve qualquer pretensão de estabilidade e, portanto, de cotejo para a igualdade. Pensar e poeatar são essencialmente diferentes porque provém da própria diferença e se mantêm nela a partir do seu dizer autêntico; em sua relação especial de proximidade à diferença, porém, eles também guardam entre si uma familiaridade única. Eles são aqueles que, chamados pelo abismo, atiram-se prontamente na liberdade do abismo; mas a liberdade, disse Heidegger em momentos distintos, exige, por um lado, a “coragem” (*Mut*) para o antigo e, por outro, ela também já sempre se essencia como a “liberdade *para* (*zum*) o fundamento (*Grund*)”: a experiência do abismo nunca se dá como a constrangedora vacuidade do mero vazio, mas somente no salto desde o chão que dele provém e sob o qual ele se abre em momentos muito raros – pensar e poeatar constituem esta atenção (*Achtung*) cuidadosa e reverente para com o jogo originário entre o abismo e a fundação do fundamento, entre o revelar-se e o negar-se, entre o silêncio e o dizer. Poetas e pensadores *se arriscam*, antes de tudo, neste imprevisível jogo da linguagem, que guarda, enquanto a mais radical possibilidade vibrante, igualmente a chance do mais perigoso e a oportunidade (“*kairós*”) da salvação – a linguagem: o “mais perigoso” dos bens; a linguagem: o “maior bem”, aquilo que salva; a linguagem: a essenciação, sempre arriscada, pois inesgotável, da verdade do ser.⁵⁰⁷ Assim:

⁵⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, *Que é Metafísica?*, p. 51.

⁵⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, *Para quê poetas?*, p. 340.

O ser mede e percorre, como ele próprio, o seu recinto, o qual é demarcado (*témnein, tempus*) pelo facto de se essencializar na palavra. A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo de género do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passámos já pela palavra “poço”, pela palavra “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem (HEIDEGGER, *Para quê poetas?*, p. 356).

Poetas e pensadores sabem (*Wissen*), de maneira muito especial, ouvir aquilo que, através e além do aparentemente trivial, do que parece ser apenas aquilo e *nada* mais – não ao modo do repouso retentor do que brilha *como* tal, mas como o “é” constrangedor –, fala silencioso desde a rica fonte. Poetas e pensadores são possuídos pela “inteireza” não total da linguagem. Nesta possessão, trata-se, para o poeta, de nomear o divino que se oculta – muito embora o divino se tenha partido com a possibilidade da ocultação insinuante; nesta possessão, trata-se, para o pensador, de dizer o indizível que permeia todo dito – muito embora pareça hoje, no mundo dominado pela técnica, o ruído daquela arrogância de quem atingiu o segredo para o poder ilimitado, o ruído desta dominação inquestionada.⁵⁰⁸ Pensadores e poetas não escutam uma ou outra fala da linguagem; eles escutam o *falar* da linguagem – escutam *a* linguagem, *como* linguagem, *a partir* da própria linguagem, trazendo-a *como* linguagem *para* a própria linguagem.⁵⁰⁹ Destarte:

Heidegger considera que o poeta – e o pensador – são “usados” (*gebraucht*). O que ele quer dizer torna-se primeiramente claro à luz da [...] determinação da essência da linguagem. O poeta é “usado” para trazer o poético à palavra humana, via da qual o poético é o legítimo teor do “dizer”. O poeta deve “cor-responder” (*entsprechen*) a este teor, isto é, ele deve escutá-lo e responder a ele, ao que a correnteza do dizer silenciosamente lhe diz. Por esta razão Heidegger chamou os poetas de “*die Entsprechenden*” [“os correspondentes”]. Eles cor-respondem não apenas ao “teor”, de todo modo, mas também à estrutura da *alétheia* do dizer (MARX, *The World in Another Beginning*, p. 243).⁵¹⁰

Nesta senda, entretanto, algo de ainda mais potente se manifesta. Na medida em que o pensar e o poetar são, a seu modo, correspondências autênticas à maneira como se essencializa a história do ser, eles mesmos não podem, de nenhuma maneira, ser “a-históricos”. Muito pelo contrário: a essência mais própria do pensamento e da poesia é absolutamente histórica e provém da história. O que significa isso? Significa, antes de tudo, que pensamento e poesia não são os detentores do “privilegio exclusivo” de se estar na proximidade da linguagem em seu sentido originário; pensamento e poesia aparecem *na* história como *modos* de se relacionar com a linguagem e, é verdade, modos que aprenderam a se relacionar autenticamente com a essência

⁵⁰⁸ Cf. PÖGGELER, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 267.

⁵⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 192-193.

⁵¹⁰ A tradução do original em inglês é nossa.

mesma da linguagem. O que no pensamento e na poesia está em jogo, portanto, é este relacionamento com a linguagem, que, historicamente, coube a eles desdobrar mas que, de maneira nenhuma, está prometido de maneira indelével e exclusiva apenas a eles. A pergunta fulcral que então deve ser feita é a seguinte: como se relaciona tal ou qual modo da linguagem com a linguagem ela mesma? Como se dá a linguagem no brincar da brincadeira da criança? Como se dá a linguagem no erotizar-se do erotismo? Como se dá a linguagem no festejar da festa? Como se dá a linguagem no delirar da loucura? Como se dá a linguagem no assoviar do velho que caminha pela estrada da roça? Reduzir a possibilidade de uma experiência originária da linguagem a um ou dois modos de se relacionar com ela seria já, de alguma forma, compreendê-la a partir de uma sua “onticidade” e, assim, perdê-la em sua radical e abissal “ontopotencialidade”.⁵¹¹ Isso não desabona, entretanto, a tarefa quase “estratégica” que o pensamento guarda em sua vizinhança com a poesia. Ao final de *As Questões Fundamentais da Filosofia*, Heidegger nos diz o seguinte:

Essa essência [da verdade] precisa ser preparada de maneira pensante na transição para o outro início. A relação entre os poderes que fundam, em um primeiro momento, a verdade, entre a poesia – e, com isso, a arte em geral – e o pensamento é diversa da que se tem no primeiro início. Não é a poesia que é a primeira, mas é o *pensar* que precisa ser, na transição, o *preparador do caminho*. A arte, porém, é futuramente – ou ela não é mais de modo algum – o pôr-se-em-obra da verdade – *uma* fundação essencial da essência da verdade (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 241).

Esse imperativo de que o pensamento tenha uma primazia na transição do primeiro início – a longa história da metafísica, dos gregos até hoje – para o outro início – ou seja, a recuperação do salto inicial onde se pode fundar novamente a história de maneira *totalmente outra* – está atrelada, por assim dizer, à vocação recordativa (*Andenken*) do pensamento, à sua capacidade de percorrer a proveniência do modo como hoje o ser nos reivindica, isto é, ao modo do abandono e da predominância da técnica moderna, para que, então, o “mais antigo” seja também recuperado e possibilite, assim, a renovação da experiência inicial da história. Neste raciocínio, a desconstrução (*Ab-bau*) de toda a rede de anteparos metafísicos que estão pressupostos em nosso relacionamento com a linguagem – a *poíesis*, o advento do próprio ser – apareceria de pronto como a abertura do espaço para que algo pudesse ser autenticamente fundado, construído (*Bau*) novamente;⁵¹² esta possibilidade, que é o pôr-se-em-obra da essenciação da verdade na essência da arte (*poíesis*), dependeria, contudo, daquela prévia reabertura da clareira, da possibilidade originária do desvelamento e do velamento. Mas também a poesia não teria essa vocação manifesta no caráter sintético dos seus versos? Que fez um

⁵¹¹ Cf. CASTRO, *A ontopotencialidade da linguagem*, p. 405.

⁵¹² Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 185.

Borges ou um Galeano senão cantar a história? Seja como for, no limite, o problema não reside propriamente no modo, por si e para si, como procuramos nos relacionar com a linguagem enquanto esta fonte inesgotável e irreduzível de adveniência histórica, de “mito”; reside, sim, no próprio relacionar-se deste ou daquele modo com a essência da linguagem – o grande mistério está nesta relação, que sequer pode ser dita sem que se incorra já em uma decaída; o mistério desta relação, porém, não depende da nossa feitura e da nossa vontade, mas muito mais de um “achegar-se” imprevisível da própria linguagem, que *deixa* que a ouçamos em toda a sua vibração. A nós – quanta metafísica já não deve carregar este “nós” a diferença do que chamamos “eles”, o “isso”, a “pedra” e o “animal”? –, talvez caiba somente aquela espera silenciosa que limpa o caminho para toda a potência do advento, que responde ao simples deixar da linguagem com um correspondente *deixar ser* a sua vibração infinita, rompendo, sem nenhuma “ação”, a cadência das frequências monotonais. É para onde acena Heidegger bem ao final do ensaio que encerra *A Caminho da Linguagem* e que, não obstante, é só mais um caminho, na linguagem, para o “verbar-se” infinito da linguagem:

A transformação [*Wandel*] não se dá mediante a criação de novas palavras e frases. A transformação diz respeito à nossa relação [*Verhältnis*] com a linguagem. Somente um destino histórico pode determinar se e como o essencial da linguagem, enquanto mensagem arcaica [*Ur-Kunde*; em nota: *die Zeige*, o mostrar] do acontecimento apropriador [*Ereignis*], pode nos manter nesse essencial. 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 (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 215).

Capítulo 2 – Caeiro e a Linguagem.

2.1. As palavras e as coisas.

Explorar a poesia de Alberto Caeiro é uma tarefa duplamente paradoxal; por um lado, porque estamos a tratar de um poeta que inaugura, por assim dizer, uma nova “pedagogia” através da poesia, um poeta cuja experiência maior, cuja tônica poética que contagia cada fissura disto que temos chamado de “universo pessoano”, consiste em um sinestésico “silenciar do ver”, postura que abdica de qualquer ação ou intervenção sobre a singularidade da experiência, seja ela intelectual, artística ou material, e que, portanto, torna ilegítima, ao menos em um primeiro momento, qualquer tentativa de reduzi-la a uma análise – este é um paradoxo de superfície; por outro lado, porém, e já não porque nos coloquemos em uma posição aparentemente conflituosa com a poesia caeiriana e suas mais acentuadas proposições, o pensar demorado e profundo acerca da sua experiência poética apenas corresponde a um paradoxo intrínseco a esta experiência mesma, na qual o silêncio do ver é constantemente perpassado pela necessidade do dizer poético – este é um paradoxo de profundidade. Ricardo Reis, em um dos seus prefácios à poesia completa de Caeiro, confessa esta mesma contradição:

Pensei, quando primeiro me foi entregada a empresa de prefaciá-los, em fazer um largo estudo, crítico e excursivo, sobre a obra de Caeiro e a sua natureza e destino fatal. Tentei com abundância escrevê-lo. Porém não pude fazer estudo algum que me satisfizesse. Não se pode comentar, porque se não pode pensar, o que é directo, como o céu e a terra; pode tão-somente ver-se e sentir-se (REIS, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 12).

Mas Caeiro ele mesmo, o “grande Libertador”, o “revelador da Realidade”,⁵¹³ só pôde pretender reconduzir a verdade da existência a si mesma porque o fez através do dizer das suas poesias, um dizer que, não obstante, tem precisamente o caráter da revelação e da liberação ou, em um sentido mais geral, o caráter da abertura para a autenticidade das sensações. Com efeito, o elemento “paradoxal” da poesia caeiriana, que ora sugerimos ser assumido como via de entrada ou introdução – no sentido latino desse termo – para o compasso próprio daquilo que nela está em jogo, transborda os limites de uma macropoética, ou seja, aquela pensada em suas linhas mais gerais do ponto de vista da forma e do conteúdo, para atingir uma micropoética, quer dizer, aquilo que se refere à sutileza do uso de cada palavra na singularidade radical do seu sentido e do sentido da circunstância na qual a palavra assume uma posição; como veremos, e de maneira diferente de uma leitura nominal dos principais problemas e temas evocados na poesia de Caeiro, nada ali “é o que é” de pronto e de uma vez por todas, fixado em um sentido identitário e estável o suficiente para que seja capturado em sua “pureza” – cada palavra, e

⁵¹³ Cf. REIS, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 12.

inclusive a mesma palavra, está postada, ao contrário, em um abismo de diferença em cada aparição sua, compelindo-nos, em vistas do horizonte da simplicidade, a não compreendermos as coisas tal como elas habitualmente aparecem, na contramão do que uma leitura demasiado ligeira dos versos de Caeiro parece concluir. Caeiro parece, assim, estar muito pouco preocupado em conferir a segurança do conceito e da síntese conceitual à experiência fundamental da sua poesia, muito embora seus principais interlocutores, “esotéricos e exotéricos”, concordem sobre a centralidade da proposta de uma filosofia em seus versos. É o que diz António Mora: “Na obra de Caeiro há mais uma filosofia do que uma arte. Reaparece n’ele a primitiva grega forma de filosofar pela poesia” (MORA, *Pessoa Inédito*, p. 154 ss.) – e o Fernando Pessoa: “*O Guardador de Rebanhos* é simultaneamente uma série de poemas extraordinários e um sistema filosófico; daí a sua força, a sua unidade e o seu poder (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 299); como também o sugerem José Gil (1999), Fernando Cabral Martins (2017), Pablo J. Pérez López (2012) e tantos outros. De fato, as orientações essenciais da poesia de Caeiro estão ancoradas em discussões de natureza eminentemente filosófica: seus versos gravitam o problema da possibilidade da palavra, da realidade das coisas, da mediação, da representação, da consciência, da verdade, da liberdade e da ética, sendo esses apenas alguns dos relevantes temas que o alimentam. Não obstante, a assunção da poesia de Caeiro *como* uma filosofia, em função dos temas que o ocupam, se deve principalmente à viravolta, operada no interior dos seus poemas, *contra* a filosofia, compreendendo-a aqui, em sentido geral, sob a forma dos preceitos essenciais que caracterizam a metafísica em diversos momentos da história do Ocidente, englobando, portanto, também o cristianismo ou “cristismo”, como é comum encontrar no vocabulário do universo pessoano;⁵¹⁴ em suma, por metafísica compreenderia-se, aqui, a dualidade entre aparência e essência, a não suficiência da coisa enquanto fenômeno, a cisão entre espaço interior, logradouro da consciência, e espaço exterior, território dos fenômenos, e, especialmente, o assinalamento do homem enquanto ser privilegiado capaz de conferir significados extrínsecos ao acontecimento das coisas, tenha ele uma referência epistemológica, cultural ou volitiva. Sem dúvida, porém, o tema fulcral desta “poesia-pensante” de Caeiro, o qual poderíamos designar de a herança positiva do seu diálogo de fundo com a filosofia, é a discussão sobre o ser e sua linguagem – nomeado como Natureza, o ser tem em seus versos o estatuto da pergunta pela verdade das coisas e pela maneira como esta verdade mostra a si mesma; escutando aquela ordem que ficaria conhecida como a orientação máxima da fenomenologia contemporânea, “às coisas mesmas!”, Caeiro assume

⁵¹⁴ Cf. PRADO COELHO, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, p. 28.

como tarefa denunciar e dissolver as representações tradicionais que se propuseram a afirmar o “sentido íntimo” das coisas, que supõem, de antemão, uma verdade oculta para as coisas que se localizaria para além (*tà metà*) da sua própria manifestação ou, como o poeta dirá, “por acréscimo” a ela; esta tarefa crítica da poesia de Caeiro nos leva, contudo, a uma outra questão, a qual passa inexoravelmente pelo problema da linguagem, isto é, pelo sentido e pelo modo como a experiência se dá: como, afinal, se dão as coisas em sua verdade, como as coisas são o que são autenticamente? Qual seria, por fim, o lugar da linguagem na poesia de Caeiro, ou seja, como a Natureza (o ser) se tornaria compreensível no dizer e como ela se mostraria a si mesma em seu sentido?

Para responder satisfatoriamente a essas questões e, através delas, construir o caminho poético de Caeiro pela linguagem, alguns apontamentos de cunho metodológico devem ser feitos: em primeiro lugar, nos parece que este “método” provém de uma exigência da própria obra, e não de elaborações teóricas exteriores; em segundo, e agora tratando propriamente da abordagem em relação à poética caeiriana, nos parece que a sua proposta de recuperação de uma experiência autêntica da Natureza passa de maneira imanente pelo caráter da sua crítica à inautenticidade da compreensão das coisas: em outros termos, essa experiência autêntica vigoraria precisamente na disposição peculiar à crítica de Caeiro à linguagem, disposição esta que está às voltas com aquela “pedagogia” mencionada há alguns instantes; em terceiro, nos parece que, embora Caeiro esteja postado em um território notoriamente filosófico, seu discurso propriamente dito não deve ser compreendido sob a forma de um discurso filosófico, e isso não por falha, imprecisão ou descompromisso com o rigor, mas já como manifestação positiva da sua crítica às formas discursivas que encontram na filosofia, ou seja, na metafísica, a sua base; em quarto, por fim, nos parece que aquela micropoética do paradoxo cumpre um papel fulcral em Caeiro: o seu procedimento de destruição dos artifícios que obstruem o acesso autêntico à Natureza é um ato de “sabotagem”, no sentido de inflamar, “por dentro”, a potência das fragilidades intrínsecas ao discurso para dele extrair algo como o seu “outro”, o seu “totalmente outro” que, então, é percebido não como derivativo de um discurso específico, mas como a sua própria origem – isso se mostrará de maneira marcante, novamente, no problema da “pedagogia”. Feitas essas observações, tomemos como saída o poema *II* de *O Guardador de Rebanhos*, que reúne alguns dos mais importantes tópicos que mobilizaram os versos do mestre Alberto Caeiro. A primeira estrofe nos diz:

O meu olhar é nítido como um girassol,
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,

E de vez em quando olhando para trás...
 E o que vejo a cada momento
 É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
 E eu sei dar por isso muito bem...
 Sei ter o pasmo comigo
 Que tem uma criança se, ao nascer,
 Reparasse que nascera deveras...
 Sinto-me nascido a cada momento
 Para a eterna novidade do mundo...⁵¹⁵

A “eterna novidade do mundo” é talvez uma das principais e mais importantes sugestões de Caetano de Castro acerca da sua compreensão da Natureza, isto é, do sentido da verdade das coisas. Na trilha da interpretação proposta por José Gil, o sintagma “eterna novidade do mundo” implicaria uma “ontologia da diferença”,⁵¹⁶ apontando, assim, para um sentido do ser que não se acomoda em nenhuma categoria explicativa interposta pela racionalidade humana ou por agências de sua vontade, como também extrapola a noção normativa de identidade tal como pensada no esquema da plenitude da ideia ou no sistema das leis físicas. O elemento da eternidade do que é a cada vez novo desabona, ao mesmo tempo, a compreensão de que o que estaria em jogo nesta indicação de Caetano sobre a Natureza seja a mera sucessão linear de experiências particulares, intercaladas umas às outras em um influxo perpétuo de produção do velho e do “inédito”; a temporalidade do eterno indicaria, ao contrário, uma circularidade que se movimenta na base da Natureza enquanto este permanentemente novo, uma repetição circular do mesmo cujo ser brilha a cada instante com a força daquilo que brota, daquilo que irrompe sempre pela primeira vez e, portanto, se movimenta desatrelado de qualquer razão de princípio ou de finalidade – afirmar-se o “aprendiz” Bernardo Soares:

“*Tudo vem da sem-razão*”, diz-se na Antologia Grega. *E, na verdade, tudo vem da sem-razão*. Fora da matemática, que não tem que ver senão com números mortos e fórmulas vazias, e por isso pode ser perfeitamente lógica, a ciência não é senão um jogo de crianças no crepúsculo, um querer apanhar sombras de aves e parar sombras de ervas ao vento (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 165, *grifo nosso*).⁵¹⁷

⁵¹⁵ CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 19.

⁵¹⁶ Cf. GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 16.

⁵¹⁷ O fragmento da *Antologia Grega* citado por Soares é o fragmento atribuído a Glýcon, número 124 do Livro X, localizado no Tomo IV da edição em língua grega e inglesa (*The Greek Anthology*, London: William Heinemann, New York: G. P. Putnam’s Sons, de 1918), com tradução por W. R. Paton; Pessoa dispunha dos cinco tomos completos desta edição da *Antologia Grega* em sua biblioteca particular: Cf. CFP 8 – 235; ademais, o fragmento em questão encontra-se assinalado à margem da página com uma espécie de colchete. O conteúdo integral do fragmento é o seguinte, traduzido por nós a partir da tradução em inglês: “Tudo é riso, tudo é pó, tudo é nada, pois tudo o que é vem da sem-razão [*alógon*, no original em grego]”. Riso, nada, sem-razão: o alcance medular deste fragmento na poética caetaniana ainda está por ser pensado; ademais, não é algo significativo que do seu “autor” nada se saiba?

Destarte, a novidade permanente do mundo, por um lado, não diz respeito a uma sucessão de efeitos e contra-efeitos oriundos do contraste com o velho, pois não é esta ou aquela coisa específica que são eternamente novas mas, sim, o mundo enquanto o todo absolutamente singularizado no tempo e, portanto, também cada coisa em relação a si mesma, inclusive o “velho” em que existe como tal. O que Caetano procura apontar nesta primeira estrofe, evocando a nitidez do olhar ou, mais precisamente, do saber olhar, é a nudez da experiência imanente que excede, desde a origem, o modo como se a compreende mesmo na relação dita imediata.⁵¹⁸ um primeiro ponto para o qual gostaríamos de chamar a atenção nesta tentativa de decifrar a poesia de Caetano consiste no fato de que esta possibilidade da experiência pura da existência, que, como demonstraremos mais adiante a partir do diálogo com outros versos do poeta, constitui o horizonte da sua poética, nunca se dá, e Caetano não nos conta isso facilmente, como a contemplação de um algo absolutamente substancial e idêntico a si mesmo ou, raptando o vocabulário kantiano, como uma coisa-em-si, e isso porque, em primeiro lugar, a temporalidade na qual está implicado o modo próprio de ser do ser (Natureza) caetano radica numa novidade sempre acontecente que simplesmente não permite a sua redução a qualquer identidade e, em segundo lugar, porque a presença insistente do advérbio “como” em seus versos denuncia, em absoluta harmonia com a temporalidade que para ele está jogo, o caráter de modalidade que todo experiência traz consigo enquanto experiência mesma; é o que aponta Sepúlveda ao comentar a estranha, porém significativa relação entre os poemas I e IX de *O Guardador de Rebanhos*: “Se os primeiros versos de *O Guardador de Rebanhos* explicitam a metafóricidade desta figura do *Guardador* (Eu nunca guardei rebanhos/Mas é *como* se os guardasse [...]), o nono poema é a afirmação da realidade desta metáfora” (SEPÚLVEDA, *Os Livros de Fernando Pessoa*, p. 171, *grifo nosso*) – neste, diz o poeta: “Sou um guardador de rebanhos/O rebanho é os meus pensamentos” (CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 34, *grifo nosso*). O poema IV parece ser inteiramente dedicado ao papel do “como” enquanto insígnia da modalidade e da possibilidade do dizer poético: “Esta tarde a trovoadas caiu/Pelas encostas do céu abaixo/*Como* um pedregulho enorme...”, canta na primeira estrofe; na segunda: “*Como* alguém que numa janela alta/Sacode uma toalha de mesa”; na terceira estrofe: “Quando os relâmpagos sacudiam o ar/E abanavam o espaço/*Como* uma grande cabeça que diz que não”;

⁵¹⁸ Conforme comentário de Álvaro de Campos sobre Caetano: “Começando como uma espécie de S. Francisco de Assis sem fé, foi-se arrastando lentamente, aos rasgões nos obstáculos, através da brenha do que tinha aprendido – felizmente muito pouco. Finalmente, apareceu nu” (CAMPOS, *Pessoa por Conhecer*, p. 376 ss.). Assim, toda a poesia de Caetano apresenta-se como um caminho de dissolução, como um exercício de despir-se das roupagens interpostas à nudez autêntica do mundo; isso não significa que as “roupas” mesmas não existam: significa que, enquanto existentes, as roupas não podem abstrair-se de uma vez por todas do exercício da nudez, isto é, da capacidade de diluir-se na nudez que também e ao mesmo tempo são.

ainda na terceira: “Pus-me a querer rezar a Santa Bárbara/*Como* se eu fosse a velha tia de alguém...”; na quarta estrofe: “E tendo passado a vida/*Tranquilamente, como* o muro do quintal;/Tendo ideias e sentimentos por os ter/*Como* uma flor tem perfume e cor...”; e, por fim, na última estrofe do poema: “Fiquei sombrio e adoecido e soturno/*Como* um dia em que todo o dia a trovoada ameaça/E nem sequer de noite chega...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 21-22).⁵¹⁹ Alguns comentadores encontrarão na reincidência do advérbio “como” na poesia de Caeiro o indício de que o poeta ainda se movimentaria no campo simbólico-metafísico da separação entre as categorias do significante e do significado, transparecendo, assim, uma divisão ainda insuperável entre linguagem e mundo;⁵²⁰ sem embargo, e a partir dos apontamentos de Sepúlveda, o caso parece ser diferente: o exercício poético de Caeiro, consistente na busca por uma realidade despida de artifícios extrínsecos à sua “objetividade absoluta”, aparece muito mais como uma perturbação, no seio da linguagem e a partir dela, das categorias habituais englobantes do sentido daquilo que aparece como “o real”, para que, precisamente nesta perturbação que despe as categorias, ou seja, no ato verbal mesmo do despir, a coisa falada se singularize neste seu interlúdio fugaz de nudez. Desta sorte, se Caeiro assume logo nos primeiros versos de *O Guardador de Rebanhos* o caráter metafórico de ser *como* um guardador de rebanhos, não obstante, “de fato”, jamais os haja guardado, no poema IX, ao afirmar “*sou* um guardador de rebanhos” e “o rebanho *é* os meus pensamentos”, o poeta parece suprimir aquela primeira impressão sobre uma divisão simbólica do mundo: ele não muda de ideia acerca da realidade ou da metaforicidade do seu dizer mas, ao contrário, incorpora, como o mesmo, o “como” adverbial ao ser da realidade; neste sentido, o real não *é* senão *como* o real que acontece sempre de maneira diversa, já que *é* a eterna novidade que pulsa no ser da Natureza, no ser do mundo. Aqui, o poema IV, posicionado mais ou menos no centro entre os poemas I e IX, aparece como o exercício que suspende a divisão entre o caráter metafórico e a realidade, na medida em que compreende que o real apenas acontece no seu dizer no mesmo passo em que já o excede devido à movimentação da novidade eterna do mundo. É por isso que, no “objetivismo absoluto” de Caeiro, bem entendido, torna-se impossível algo como a “flor-em-si”, pois também a flor, coisa do mundo, excede permanentemente a si mesma na temporalidade própria à Natureza. Nas *Notas Para a Recordação do meu Mestre Caeiro*, Álvaro de Campos narra uma curiosa conversa entre ele e o mestre; cita-lhe, então, um pequeno trecho do poema de Wordsworth: “Uma rosa à margem do rio/Uma rosa amarela era para ele/E

⁵¹⁹ Todos os grifos no advérbio “como” são nossos.

⁵²⁰ Cf. AGUIAR, F. C.; AGUIAR, L. W. T., *Aspectos do Sistema Heteronímico de Fernando Pessoa*, p. 178.

não era nada mais”⁵²¹ – no original: “*A primrose by the river’s brim/A yellow primrose was to him/And it was nothing more*”,⁵²² ao que reage Caieiro: “‘Esse simples via bem: uma flor amarela não é realmente senão uma flor amarela’” (CAEIRO *apud* CAMPOS, *Textos de Crítica e de Intervenção*, p. 267 ss.), isto é, a flor amarela bastante a si mesma tal como aparece, sem a necessidade de se buscar vínculos sintéticos ou analíticos para atestar a sua realidade. De súbito, porém, emenda Caieiro repensado: “‘Depende se se considera a flor amarela como uma das várias flores amarelas, ou como aquela flor amarela só’” (CAEIRO *apud* CAMPOS, *Textos de Crítica e de Intervenção*, p. 267 ss.); e continuou, conta Campos:

“O que esse seu poeta inglês queria dizer é que para o tal homem essa flor amarela era uma experiência vulgar, ou coisa conhecida. Ora isso é que não está bem. Toda a coisa que vemos, devemos vê-la sempre pela primeira vez, porque realmente é a primeira vez que a vemos. E então cada flor amarela é uma nova flor amarela, ainda que seja o que se chama a mesma de ontem. A gente não é já o mesmo nem a flor a mesma. O próprio amarelo não pode ser já o mesmo” (CAEIRO *apud* CAMPOS, *Textos de Crítica e de Intervenção*, p. 267 ss.).

Nota-se, aqui, que para Caieiro não existe tal coisa como a “coisa-em-si”. O que há, e somente o que há, é a existência das coisas em sua absoluta e sempre excedente singularidade, singularidade esta que mal cabe na palavra e que, contudo, só nela pode se singularizar. Todo o exercício tentado pelo poeta contra a palavra a partir da palavra mesma consiste, ademais, nesta necessidade de incorporação permanente do seu ser à temporalidade do mundo, não para que uma nova palavra seja inventada a cada instante para cada instante singular, porém para que impere, na *relação* com a palavra, este modo de saber especial, “nítido como um girassol”, que a compreende, não obstante se a preserve como o mesmo termo, enquanto o que se diz constantemente como algo diferente. Deste modo, o jamais alcançar da palavra à coisa não implica uma distância intransponível entre a palavra e a coisa enquanto dimensões fatalmente distintas de uma realidade cindida em dois, porém prenuncia a distância infinita da coisa em relação à coisa mesma, da palavra em relação à palavra mesma na medida em que a “flor”, por exemplo, é coisa somente na medida em que é esta palavra e a palavra somente é enquanto esta coisa singular, a qual, entretanto, tem como sua realidade autêntica um tempo que dissolve, na origem, qualquer possibilidade de se dizer um “é” que dure para além do que lhe é permitido neste tempo eternamento novo. No ver sempre pela primeira vez, a singularização absoluta da palavra-coisa dá a ver não um ser que se torna geral na sua especificidade identitária, feito um átomo que se distingue dos incontáveis outros átomos existentes “naquilo que são”, e, portanto, foragida do tempo, já que um “é” somente se mantém à revelia do elemento desta temporalidade do revigoreamento permanente: na eterna novidade do mundo, o sempre ser pela primeira vez

⁵²¹ A tradução provisória é nossa.

⁵²² Cf. CAMPOS, *Textos de Crítica e de Intervenção*, p. 267 ss.

diz respeito a uma eternidade que habita cada singularidade e que, desta maneira, manifesta no “como é” desta singularidade uma possibilidade infinita de ser: “Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver do universo.../Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 27) – o uso ostensivo das reticências nos versos de Caeiro pode ser uma indicação da ausência de finalização, da ausência de termo para a experiência, que transborda sempre em outros e outros versos que dizem outras e outras sensações sobre um mesmo mundo; a forma do verso é, a propósito, enquanto narrativa que sempre se retrai voltando ao ponto inicial para dar saída a uma experiência totalmente outra, a única forma de escrita capaz de corresponder à temporalidade autêntica da Natureza; conforme Caeiro:

“Só a prosa é que se emenda. O verso nunca se emenda. A prosa é artificial. O verso é que é natural. Nós não fallamos em prosa. Fallamos em verso. Fallamos em verso sem rima nem rhythm. Fazemos pausas na conversa que na leitura da prosa *se não podem fazer*. Fallamos, sim, em verso, em verso natural – isto é, em verso sem rima nem rhythm, com as pausas do nosso folego e sentimento. Os meus versos são naturaes porque são feitos assim... O verso rhythmado e rimado é bastardo e illegitimo” (CAEIRO, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 236).

O próprio verso é, desta forma, “reticente” em um sentido bastante especial: ele não define ou enclausura a sensação que nele habita a partir de uma composição textual que a enreda numa sequência de acontecimentos interligados por uma *ratio*, “[...] como esmagar flores em livros/E pôr plantas em jarros...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 20), porém deixa fluir em seu ritmo livre e descompassado a contingência indômita da Natureza – a palavra verso, em latim, tem origem em um gesto propriamente campesino, o *vertere*, o virar e revirar na repetição da sinuosidade do arado ou, ainda, o *vertere* da carnucópia da deusa *Fortuna*, que despeja toda a sorte de acontecimentos sobre a terra: o verso livre e reticente de Caeiro radicaliza essa anarquia do dizer instalando uma poética que é pura repetição da sinuosidade aleatória das sensações e que busca, através de um esforço constante de despojamento das designações estancadas e habituais sobre a Natureza, cultivar desvios e curvas por entre a retidão do pensamento racional ou de qualquer outra postura que reduza o influxo de impermanência do mundo a uma medida estacionária. No limite, Caeiro parece assumir uma poética que antecipa, em relação a todo dizer (palavra-coisa), a extração imanente de uma linguagem-outra que persistentemente excede a si mesma no próprio dizer poético; o *vertere* da liberdade de seus versos é já a manifestação, neste sentido, de uma heteronomização radical da linguagem, que corresponde diretamente à temporalidade da “ontologia da diferença” de Caeiro, o ser eternamente pela primeira vez.⁵²³ É também por esta via que se pode compreender

⁵²³ Também Fernando Pessoa parece ter notado o privilégio formal que reside nesta “ontologia do verso”; em um dos esboços para o seu *Ficções do Interlúdio*, projeto que reuniria as obras heteronímicas com apontamentos de

aquele que é considerado, por António Mora,⁵²⁴ o verso fundamental da poesia caeiriana e “de toda a literatura”, presente no poema *XLVII* de *O Guardador de Rebanhos*: “*A Natureza é partes sem um todo/Isto é talvez o tal mistério de que falam*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74, *grifo nosso*); a Natureza, o ser caeiriano – segundo um conceito elaborado por Eduardo Lourenço para lançar alguma luz sobre o fundo ontológico que, de acordo com o autor, permeia e tonaliza toda a experiência heteronímica do universo pessoano e que, na nossa leitura, alcança seu paroxismo e positivação na poesia de Alberto Caeiro – seria a manifestação, na palavra, de uma *totalidade fragmentária*,⁵²⁵ isto é, de algo como uma contingência geradora de riquezas infinitas e igualmente contingentes que tornam impossível a reconstituição desta experiência poética em um só *corpus*, em um só organismo organizado sob uma só verdade: o trans-bordar que caracteriza essa geração, ou seja, o irromper por entre os limites por ela mesma gerados, é a linguagem ou “a poesia” que, conforme Lourenço, “antecede” o surgimento dos momentos desta geração poética figurados na disposição dos heterônimos (Reis, Campos, Caeiro etc.) e os persegue forçando-os ao desdobramento, à liberação da geração heteronímica no seio do próprio “momento-heterônimo”, como um vulcão que se forma pela tomada de consistência da lava transbordada e já aparece, ao mesmo tempo, como a fissura pela qual a lava pode transbordar novamente, assumindo nova consistência que será uma nova fissura para um novo transbordamento. Conforme Lourenço:

[...] a brutal irrupção dos “poemas-Caeiro” em Pessoa, já de sobra assinala o carácter de realidade *excessiva* da palavra poética neles presente, e com ele o seu carácter de *resposta e solução*, fim e conclusão (precária mas idealmente perfeita) de um conflito – ou de o conflito – inerente à Totalidade da consciência poética antes da misteriosa deflagração criadora de Caeiro. Ora, naturalmente, o que Caeiro *é* está em relação íntima e intrínseca com o que essa Totalidade *é* concretamente, quer dizer, enquanto “realidade poética” cumprida. O perfil dessa Totalidade não constitui mistério para ninguém: é o de uma relação do sujeito com a realidade que só se manifesta pela *consciência da ausência* dessa Totalidade. Por isso mesmo designámos [...] a aventura poética de Fernando Pessoa de “aventura ontológica negativa”, não só porque a julgamos adequada, mas porque assim a pomos em relação analógica com os postulados-chaves da chamada *teologia negativa* (LOURENÇO, *Pessoa Revisitado*, p. 37).

Pessoa sobre alguns tópicos teóricos acerca da sua construção, diz-se o seguinte: “Nos authores das *Ficções do Interludio* não são só as idéas e os sentimentos que se distinguem dos meus: a mesma technica da composição, o mesmo estylo, é differente do meu. Ahi cada personagem é creada integralmente differente, e não apenas differentemente pensada. Por isso nas *Ficções do Interludio* predomina o verso. Em prosa é mais difficil de se outrar” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 372).

⁵²⁴ Conforme Mora: “O universo que Caeiro vê é o contrario do que vêem os homens do nosso tempo, os homens da nossa civilização desde que ella se formou na morte apparente do paganismo. Para nos dar a substancia absoluta do paganismo, tinha Caeiro que ser mais grego que os gregos, mais puramente objectivista que elles. É-o. Nenhum pagan poderia ter escripto aquelle verso culminante de Caeiro, e, para mim, o verso culminante de toda a litteratura: A (Natureza é partes) sem um todo” (MORA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 325).

⁵²⁵ Cf. LOURENÇO, *Pessoa Revisitado*, p. 31.

Que a Natureza seja partes sem um todo significa, com efeito, que a origem da heteronímia é a heteronímia mesma, ou seja, a linguagem-outra, a poesia-outra que versa sempre inauguralmente as consistências heteronímicas, aquilo em relação a que nos habituamos a referir-nos pela conjugação “é”; que uma das máximas poéticas de Caetano redunde precisamente nesta afirmação, “O que nós vemos das cousas são as cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 49), nada diz além deste influxo permanente entre consistência e dissolução na temporalidade da Natureza: por isso é tão “difícil ser próprio e não ver senão o visível!” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 51), pois mesmo aquilo que tematizamos como o simplesmente visível, livre de qualquer acréscimo, mesmo o simples ver sem pensar em absolutamente nada, caso isto seja possível, é já o ver de um algo que não dura, que escapa da visão em uma velocidade infinita e inalcançável.⁵²⁶ Por isso, afirma o poema: “Não sei o que é a Natureza: canto-a” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 55); as oscilações intrínsecas ao canto poético parecem ser o único modo do dizer capaz de acompanhar, como numa dança, o ritmo pleno de sinuosidades e, portanto, absolutamente sem ritmo da Natureza. As categorias gerais que utilizamos para chegar às coisas nada mais fazem do que inserir um mecanismo de atordoamento na fala: elas falham no único propósito em função do qual existem, a saber, que digam o que as coisas são com algum grau de acuidade, pois este “ser” se emancipa a todo instante da verve da identidade responsável por comunicar o ser estável de si mesma – no que parece ser um ataque frontal contra a tese platônica sobre a memória, diz Caetano: “A recordação é uma traição à Natureza./Porque a Natureza de ontem não é Natureza./O que foi não é nada, e lembrar é não ver./Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 69). “Ensina-me a passar”, suplica o poeta; esta conclusão do verso sugere que, não obstante a força das suas mais altas intuições acerca da verdade do ser, acerca da verdade da Natureza, muito pouco está ainda clarificado a respeito da autenticidade e, por assim dizer, das “condições de possibilidade” desta experiência. É o *caminho* que Caetano tem muito bem estabelecido para consigo: percorrê-lo, todavia, para que se experimente a simplicidade radical da singularização permanente da Natureza, comporta uma exigência de reconhecimento da complexidade que não pode ser ignorada; conforme Thomas Crosse, “[...] a sua simplicidade está cheia de complexidade intelectual. É poeta apenas dos sentidos, mas parece que o seu intelecto coincide precisamente com os sentidos” (CROSSE, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 305). Talvez seja este o caso mais emblemático e, por assim dizer, “metalinguístico” disto que ora propomos como uma micropoética do paradoxo na

⁵²⁶ Cf. GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 19.

poesia de Caetano: se o seu horizonte fundamental reside na busca da possibilidade de uma experiência direta da simplicidade das coisas, despindo-se do arremate das categorias redutoras preservadas pela memória e da intervenção dualista de um “sujeito” na realidade, isto somente ganha consistência graças a um trabalho incansável e, paradoxalmente – em relação a esta ânsia pelas superfícies e aparências –, profundo de pensamento; conforme José Gil: “Toda a sua técnica parece condensada na sua poesia: a escrita tem tanta força que destrói as mais sólidas significações, abrindo o olhar à realidade nua das coisas. A sua linguagem nega as determinações habituais dos objectos dados” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 23). Contudo, para se experimentar o simples é necessário, no limite, confrontar o complexo: não apenas para meramente destruí-lo, não apenas para rasgar as roupas com as quais ele encobre a realidade nua, mas, sobretudo, para assumi-lo em seu vértice de confusão com a busca pelo simples – no depuramento para detectar qual é o mundo histórico de Caetano, percebe-se que se trata de um mundo, certamente ainda aquele da Modernidade do *fin de siècle*, onde os aparatos civilizatórios (a razão, a política, a moral, o psicologismo etc.) assumiram o estatuto da “simplicidade” das coisas, no sentido de decretarem prontamente aquilo que elas são; deste modo, e conforme esses juízos se tornam mais e mais cristalizados, a nudez da existência é que vai se tornando cada vez mais complexa, cada vez mais difícil de ser compreendida e experimentada, pois jaz soterrada por enormes camadas de anteposições nominais que não permitem às coisas serem “elas mesmas”.⁵²⁷ Nestes quadros, como a poesia de Caetano, buscando uma simplicidade exponencialmente capturada por grandes esquemas de “insuficiência”, poderia *não ser* agudamente cerebral? A particular intelectualização da sua obra, muito embora, conforme um comentador Pessoa, “[...] de modo algum, turve e adultere a inegável poesia” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 311), ganha posição na medida em que se coloca constantemente em conflito com os conjuntos de pressupostos da civilização racional-subjetiva; assim, “Caetano aspira a uma libertação interior de todos os preconceitos, de tudo o que impeça uma visão nítida e gratuita das coisas” (COELHO, *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, p. 294), nitidez e gratuidade que, sem embargo, só se atingem a partir de um exercício pensante profundo, através do poetizar “versado”, enquanto condição incontornável para a dissolução dos pré-juízos. Mas qual é, afinal, a posição do pensamento nesta poesia permeada de filosofia e, ainda assim, contra uma

⁵²⁷ Ou, de acordo com o comentário de Ricardo Reis, a “filosofia” da simplicidade de Caetano – anti-filosófica, em um determinado sentido de filosofia – orienta-se pelo “maximo da simplicidade com o maximo da originalidade. É tão simples, que é complexo para nós, que estamos habituados a chamar simplicidade á complexidade” (REIS, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 334).

certa filosofia?⁵²⁸ É sabido e comentado pela crítica geral, sobretudo para aquela com uma proposta mais “escolar” de apresentação, que Caetano renega o pensamento por compreendê-lo como a instância reflexiva que deturpa a visão autêntica sobre as coisas para encarcerá-la em abstrações; pensamos, contudo, que esta “visão imediata” da relação de Caetano com o pensamento perde por falta de profundidade, uma profundidade que não é enxertada pela segunda pele textual produzida por toda leitura crítica mas que é, ao contrário, inerente à própria poesia filosófica do poeta pensador. Lourenço nos fornece algumas dicas sobre este problema de micropoética na obra de Caetano:

[...] o pensamento não nos aproxima das coisas; afasta-nos delas. O que é preciso é aprender a não pensar, a desfazer-nos da claridade imaginária em que o chamado pensamento envolve as coisas. O paradoxal *pensador* deste *não-pensamento* chama-se precisamente Alberto Caetano (LOURENÇO, *O Lugar do Anjo*, p. 57, grifo nosso).

O que está em questão aqui é a ambivalência de uma mesma palavra, tornada ambivalente pela própria poética de Caetano; uma primeira indicação que podemos extrair disso é a seguinte: para o poeta, a existência da palavra encontraria-se no registro do sentido, e não do significado. O que se quer dizer com isso? Ora, em primeiro lugar, que também a palavra, e talvez especialmente ela, está mergulhada na temporalidade do eternamente novo que caracteriza o ser caetiano e que, desta forma, também a sua existência se singulariza a todo instante, assumindo novas consistências de antemão submetidas a novas dissoluções imanentes – visto que o “real” consiste neste jogo permanente entre dissolução e consistência, “[...] a palavra é, de antemão, consciência da impossibilidade de captar o real e até de o nomear. A palavra fala-nos da ausência do ser” (LOURENÇO, *O Lugar do Anjo*, p. 62), sendo o “ser” aqui entendido em seu sentido metafísico, como aquela essência estável que possibilita a um ente ser dito tal como ele é e não pode não ser; em segundo lugar, na medida em que a palavra torna-se capaz de dizer precisamente esta ausência de um ser estável e identitário, ela caracteriza o acesso mais autêntico à realidade das coisas, a saber, ao seu “passar” incessante, como a ave “[...] que passa e não deixa rasto” (CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 69) – de fato, o rasto, a lembrança da experiência das coisas não é um problema *per se* para Caetano, mas se torna um problema na medida em que a lembrança ou mesmo o “signo” da coisa não são compreendidos exatamente tais *como* são, ou seja, enquanto consistências singulares da temporalidade impermanente, buscando doravante encapsular uma experiência totalmente outra e singular ao modo como uma outra experiência foi: se a palavra compreendida enquanto sentido evoca a unidade da experiência outra da linguagem ao passo em que ela incorpora a “outridade” permanente do tempo, a palavra compreendida como significado busca exatamente

⁵²⁸ Cf. PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 311.

subsumir a experiência singular a um signo, intentando, assim, homogeneizar duas consistências diferentes e, supondo, por conseguinte, uma divisão entre o âmbito da linguagem e o âmbito do mundo, o âmbito da realidade. Ora, o problema poético de Caeiro com o pensamento concerne precisamente e ao mesmo tempo ao seu problema com a linguagem, isto é, se se está de acordo com a temporalidade singularizante da Natureza ou se se a constrange a partir do estancamento nivelador de uma só experiência. A fim de compreendermos melhor esta incursão de Caeiro pela sutileza quase inapreensível da palavra, ou seja, pela sua micropoética, retornemos agora à segunda estrofe do poema *II* de *O Guardador de Rebanhos*:

Creio no mundo como num malmequer,
 Porque o vejo. Mas não penso nele
 Porque pensar é não compreender...
 O mundo não se fez para pensarmos nele
 (Pensar é estar doente dos olhos)
 Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo.⁵²⁹

Nestes versos temos exposto, de maneira muito nítida, o clássico conflito caeiriano entre o “ver” e o pensar – suspendemos o verbo “ver” entre as aspas porque não se trata unicamente daquilo que se pode captar com os órgãos oculares enquanto uma imagem do receptor mas, de modo muito diferente disso, trata-se da enigmática originalidade nua das sensações, que também poderíamos chamar de abertura da recepção, a qual não se confunde nem com um empirismo nem com uma “estética transcendental”: assumir uma doutrina como estas para explicar definitivamente a sensação já não significaria perverter o caminho proposto por Caeiro, ou seja, o de deixar tudo o que se pretende estável diluir-se na temporalidade da Natureza? Com um sentido tão enigmático quanto o das sensações no conjunto da obra do poeta, o pensar, não obstante, aparece aqui em um primeiro momento de maneira aparentemente clara: pensar é o “estar doente dos olhos”, ou seja, significa não estar capaz de experimentar o mundo em sua plenitude e a realidade das coisas tais como elas são, respondendo ao vício do atordoamento das sensações a partir da interposição de categorias extrínsecas e derivadas em relação à Natureza mesma. Caeiro admite, todavia, a positividade da compreensão: na contramão da abstração interventora do pensamento, ou, antes, de *um* sentido do pensamento, a compreensão estaria alocada no mesmo espectro da sensação, isto é, como abertura da recepção para o acontecer sempre novo do mundo; nesta trilha, afirma o poeta que “o mundo não se fez para pensarmos nele”, pois isso implicaria assumir o mundo como o ente estável que torna possível a comunicação do seu ser ao pensamento, o qual, então, o emolduraria sob um nome igualmente

⁵²⁹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 19.

comunicável e comunicador daquilo que o mundo é, quando, na verdade, é o pensamento mesmo que se enrijece em um certo modo de compreender o mundo e o superpõe como este ente que ele, de fato, pressupõe; o mundo, em sua nua realidade, não foi feito “para” nada, já que a antecipação deste condicionamento o colocaria sob a tutela de uma finalidade – que, na medida em que condiciona, também é princípio no sentido grego – que perverteria a “sem-razão” do seu acontecimento sempre primeiro. Assim, no acontecer autêntico do mundo a única legitimidade da sensação consiste em colocar-se “em acordo” com ele, acordo cujo sentido, na esteira do *homologein* heraclítico, reside naquele colocar-se, através do canto poético, no des-compasso a-rrítmico do irrompimento incessante da novidade da Natureza – o “sencionismo”⁵³⁰ caeiriano pode ser interpretado, destarte, enquanto esta abertura radical da recepção do outrar-se imanente à linguagem na medida em que ela já se manifesta na unidade com o acontecimento do mundo (linguagem-mundo), sem se atrasar ou se adiantar em relação a ele mas, ao contrário, deixando vir à tona o “outramento” permanente, de maneira que o “Mestre Caeiro, afinal, é a refundação da linguagem da poesia. Vão-se os códigos simbólicos e restam coisas breves, peças soltas, sensações sem um todo, pequenos acontecimentos” (MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 106), em suma, palavras que não dizem senão o eterno outrar-se da própria realidade. É esta linguagem-outra, manifestação radicalmente finita de um mundo que encontra o seu repouso essencial precisamente na sua dissolução circular, que o pensamento conceitual e sintético não pode suportar, pois o seu modo de ser depende de um grau mínimo de estabilidade que só consegue ser extraído e mantido na medida em que se opera a abstração da impermanência imanente do mundo; este modo do pensamento, que, na história ocidental, encontra jazida da metafísica à ciência positiva, é raramente apreendido com tamanha nitidez quanto naquelas palavras que compõem o poema XLV: “Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem,/Que traçam linhas de cousa a cousa,/Que põem letreiros com nomes nas árvores absolutamente reais,/E desenham paralelos

⁵³⁰ Para uma interpretação ampla do sensacionismo presente no universo pessoano, porém específica o suficiente para corresponder à peculiaridade do espectro ético, estético, ontológico e crítico da poesia de Alberto Caeiro, nos aproximamos da definição concedida por Pablo J. P. López: “O sensacionismo, o abandonar-se à multiplicidade infinita de sentir e sensações propõe ou nasce da dissolução da personalidade e de abdicar do dogma da individualidade, liberando nossa sensibilidade à coexistência com todos os homens [e, acrescentaríamos, em sentido mais geral, as coisas]. Abolição, portanto, do dogma da personalidade, da individualidade e da continuidade do tempo” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología e Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 180). Para o próprio López – Cf. *Poesía, Ontología e Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 181 –, o sensacionismo já conteria, em “estado embrionário”, a heteronímia; segundo a hipótese que ora sustentamos, com efeito, o estado de “maturação” máxima da heteronímia se confundiria precisamente com o sensacionismo de Caeiro, que, em sua radicalidade, compreende aquela abertura total da outriedade imanente da Natureza, na qual *ser* o Fora absoluto, como veremos, significaria ser este estado verbal infinitivo da finitude, isto é, *ser-outro* enquanto “origem” da unidade da sensação e da Natureza.

de latitude e longitude/Sobre a própria terra inocente e mais verde e florida do que isso!” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 71). Quando se arrepia a crítica à linguagem, à palavra e ao pensamento, deve-se ter em vista o sentido que Caiero está mirando, ou seja: o caráter representacional de uma linguagem que figura como artifício do sujeito humano extraviado da Natureza na medida em que jaz preso na composição da consciência racional – deste modo, Caiero “[...] vai fazer efetivamente de sua poesia uma poesia de revisão crítica de toda uma tradição poética [e filosófica] obsessivamente presa ao sentimentalismo e à interioridade, de um lado, e à fé inabalável na representatividade da palavra, de outro” (SEGOLIM, *Caiero e Nietzsche*, p. 252); mas a sua crítica não evolui para uma teoria melhor aperfeiçoada do que aquela sobre a qual se debruçou toda a tradição ocidental, tendo em Platão e na economia fundamental da *idéa* o grande paradigma do seu começo. Em sentido inverso, a crítica caeiriana como que se opera a partir de uma intuição acerca da verdade da Natureza que provoca, de imediato, uma “involução”, um regredir reverente que logra abolir o domínio da ação da consciência sobre os fenômenos para deixá-los manifestarem-se sem as amarras dos pressupostos da razão: a não-ação responsável por deixar em liberdade o acontecer sempre inicial da linguagem-outra e, simultaneamente, do mundo aproxima-se em larga medida daquela “estética da abdicação” proposta pelo aprendiz Bernardo Soares, proposta esta que pode ser compreendida como uma espécie de *ethos* poético contra o ímpeto soberano do sujeito moderno: “Conformar-se é submeter-se e vencer é conformar-se, ser vencido. Por isso toda a vitória é uma grosseria” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 132).⁵³¹ A abdicação aparece, neste sentido, como o esboço do radical estar de acordo com a outridade permanente do mundo cantada por Caiero: “Porque tudo é *como é* e *assim é* que *é*,/E eu aceito, e nem agradeço,/Para não parecer que penso nisso...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 48, *grifo nosso*).

Nota-se que, para Caiero, portanto, o aspecto inautêntico do pensamento, isto é, aquele que recusa de alguma maneira a temporalidade sempre outra do mundo, a linguagem sempre outra do mundo, aparece em sua poesia, segundo nossa leitura, constituído por duas facetas: uma, de cunho mais geral, diz respeito a este investimento vicioso da nossa tradição em dever subsumir a radical singularidade das experiências várias, da experiência a cada vez vária de um mesmo mundo nunca mesmo, a um ou múltiplos ornamentos conceituais de ordem geral – neste âmbito estão tanto as designações categoriais corriqueiras, a “pedra”, a “montanha”, o “homem”, o “animal”, quanto aquelas de estatuto ontológico forte, que buscam subsumir a

⁵³¹ Cf. BRAZ, *O Desassossego de Fernando Pessoa*, p. 48.

totalidade dos fenômenos a uma só causa explicativa; a outra faceta, de cunho específico e relativa à situação do mundo moderno, enxerga o pensamento como a atividade violenta de um sujeito soberano que, através da instrumentalização da linguagem, “humaniza” o mundo em conformidade a si mesmo – pode-se chamá-la, destarte, de instância humanista do pensamento. Ambas as facetas, a de caráter geral e a de caráter específico, estão, sem dúvida, em uma intrincada relação de pertencimento; se as dividimos de tal forma, é simplesmente para não reduzir o problema do pensamento, já numa atitude subjetivista-humanista, ao pensar enquanto atributo exclusivo e aos moldes do sujeito moderno, com quem Caeiro parece estar se debatendo na maior parte dos seus versos críticos, muito embora a “síntese” de ambas seja, no limite, a mesma: o estancamento da singularização permanente da Natureza. Dois poemas contíguos de *O Guardador de Rebanhos* nos defrontam com essas questões, a saber, os poemas *XXVII* e *XXVIII*. No primeiro, diz o poeta: “Se às vezes falo dela [da Natureza] como de um ente/É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens/Que dá *personalidade* às cousas,/E impõe nome às cousas./Mas as cousas não têm nome nem personalidade:/Existem [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 52, grifo nosso); no segundo, rebatendo a tese de que seria uma espécie de “místico” da Natureza,⁵³² diz Caeiro:

Li hoje quase duas páginas
Do livro dum poeta místico,
E ri como quem tem chorado muito.

Os poetas místicos são filósofos doentes,
E os filósofos são homens doidos.

Porque os poetas místicos dizem que as flores sentem
E dizem que as pedras têm alma
E que os rios têm êxtases ao luar.

Mas as flores, se sentissem, não eram flores,
Eram gente;
E se as pedras tivessem alma, eram cousas vivas, não eram pedras;
E se os rios tivessem êxtases ao luar,
Os rios seriam homens doentes.

⁵³² É o que diz, por exemplo, o Fernando Pessoa: “O extraordinario valôr da obra do sr. A(lberto) C(aeiro) está precisamente em ella ser obra de um mystico materialista, de um abstracto que só trata das cousas concretas, d’um poeta da Natureza que o é do espirito, d’um poeta espontaneo cuja espontaneidade é o producto de uma reflexão profunda. No mero enunciado d’isto salta á intelligencia a assombrosa originalidade do sr. A(lberto) C(aeiro)” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 250).

É preciso não saber o que são flores e pedras e rios
 Para falar dos sentimentos deles.
Falar da alma das pedras, das flores, dos rios,
*É falar de si próprio e dos seus falsos pensamentos.*⁵³³

No poema XXVII como no XXVIII, está novamente em jogo a antinomia entre o ver da existência e o pensar dessas projeções de si mesmo do sujeito nas coisas-outras. É necessário, a esta altura, fazer um ligeiro desvio a fim de clarificar um ponto desta discussão: o pensar “abstrato” não seria um problema por si só caso ele compreendesse a si mesmo como o pensar abstrato que é, e não, como se pretende, sob a forma do código revelador da verdade das coisas – o que parece ser insuportável para Caetano é a ideia de que uma singularidade absoluta do tempo possa ser submetida a uma outra singularidade radicalmente diversa, quando, de fato, sequer uma simples pedra deveria ser tratada, em relação a si mesma e em relação a “outras pedras”, pelo mesmo nome, correndo o risco de nos habituarmos a uma única “imagem-pedra” que reduz o acontecimento singular, a circularidade entre consistência e dissolução a um termo unívoco; é o que se poderia extrair do tom hipotético a partir do qual Caetano constrói os versos: “se as pedras tivessem alma, *eram* cousas vivas, não eram pedras”, “se as flores sentissem, não eram flores, *eram* gente” – não há espaços de vazio oco ou figuras patológicas na existência absolutamente positiva e, nesta positividade, permanentemente outra do poeta. A “doença”, tema recorrente em seus versos, nada mais é do que esta tentativa, geral ou específica, de homogeneizar a singularização infinita, seja submetendo-a a um termo universal, seja submetendo-a à antropologização da existência. A reabilitação da doença da subsunção, da confusão entre singularidades, passa por reaver esta inautenticidade na sua singularidade própria, no seu próprio “como” como mais uma singularização do mundo eternamente novo.⁵³⁴

Ah, os nossos sentidos, os doentes que vêm e ouvem!
 Fossemos nós como deveríamos ser
 E não haveria em nós necessidade de ilusão...
 Bastar-nos-ia sentir com clareza e vida
 E nem repararmos para que há sentidos...

Mas graças a Deus que há imperfeição no mundo
 Porque a imperfeição é uma cousa,
 E haver gente que erra é original,

⁵³³ CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 53, grifo nosso.

⁵³⁴ Conforme Paulo Borges: “A ‘imperfeição’ que há no mundo, o haver ‘gente que erra’ e ‘gente doente’ são aliás coisas que enriquecem a diversidade e a multiplicidade do mundo e aumentam o número de sensações que se podem ter no que respeito a ‘ver e ouvir’” (BORGES, *Do Vazio ao Cais Absoluto*, p. 59). O problema é outro: “O defeito dos homens não é serem doentes:/É chamarem saúde à sua doença,/E por isso não buscarem a cura/Nem realmente saberem o que é saúde e doença” (CAETANO, *Poemas Completos de Alberto Caetano*, p. 69 ss.).

E haver gente doente torna o mundo engraçado.
 Se não houvesse imperfeição, havia uma cousa a menos,
 E deve haver muita cousa
 Para termos muito que ver e ouvir
 (Enquanto os olhos e ouvidos se não fecham)...⁵³⁵

Se o problema do pensamento e da linguagem estão inexoravelmente conjugados, o desafio da “cura” deste investimento de subsunção das singularidades passa, como aduz Leyla Perrone-Moisés, por uma reformulação da relação com a linguagem que se constrói com base numa insistente “desconfiança”⁵³⁶, ou, conforme Fernando Cabral Martins, uma “ciência da atenção”⁵³⁷: bem entendida, esta desconfiança sugere precisamente o cuidado atencioso e sacerdotal para com os movimentos próprios à linguagem-mundo, uma disposição que cuida, que atenta para que a experiência não se embruteça em expectativas ou conservadorismos de toda sorte, que sabe daquela “perícia” natural poética capaz de devolver, a todo instante, a existência à sua “boa forma”, à sua autenticidade; “desconfiar” significa, então, a cautela necessária para “desafiançar” constantemente a crença que podemos vir a nutrir nas facilidades de se conceber a linguagem-mundo a partir de consistências tornadas referências estáveis, “fidedignas” – narrando um encontro seu com Alberto Caeiro, Reis detecta em Platão esta mesma “doença”, fruto de uma confiança excessiva: “Platão, erigindo em pessoas abstractas as *ideias*, seguiu o velho processo pagão da criação de deuses; colocou, porém, os seus deuses longe demais” (REIS, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 399 ss.). Por conseguinte, e na contramão do que advoga uma determinada crítica sobre a poética de Caeiro, em sua poesia não está em questão a negação incondicionada da linguagem, porém a tentativa de se orientar por uma outra relação com a linguagem e com o mundo, uma relação que não mais os exile em dimensões diferentes mas que os compreenda, que se abra a eles como o mesmo permanentemente outro que são em sua unidade imanente – com a força de um fragmento pré-socrático, Caeiro nos diz a esse respeito: “E tudo o que se sente directamente traz palavras *suas*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 166, *grifo nosso*), ou, no caso presente na edição de Pizarro e Ferrari, “E tudo o que se sente directamente traz palavras *novas*” (CAEIRO, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 123, *grifo nosso*); no primeiro caso, o pronome possessivo “suas” refere-se a “tudo o que se sente directamente”, isto é, às sensações nuas que constituem o horizonte máximo do pensamento-poetizante de Caeiro; mas o que é isto que pertence ao que se sente directamente? Ora, são as palavras, porém não as palavras habituais do sujeito ou

⁵³⁵ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 67.

⁵³⁶ Cf. PERRONE-MOISÉS, *Aquém do Eu, Além do Outro*, p. 159.

⁵³⁷ Cf. MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 105.

aquelas que comportam os conceitos gerais da filosofia, não o signo ou a representação, não as palavras que já vêm prontas para abarcar a manifestação singular, inesgotável e “sem-razão” da Natureza, mas aquelas que “não são nada” além da outridade imanente do seu sentido, o sempre e eternamente novo como o mundo, pois ele mesmo é: o mundo, mundo-outro, linguagem-outra. O canto poético de Caieiro é o canto do acordo com o mundo, cujo dizer não é “seu”, mas do que se lhe chega e como chega; este dizer é um dizer natural, um gesto espontâneo da própria existência, como que achado na Natureza: “Penso e escrevo como as flores têm cor/Mas com menos perfeição no meu modo de exprimir-me/Porque me falta a simplicidade divina/De ser todo só o meu exterior” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 39); e emenda: “Olho e comovo-me,/Comovo-me como a água corre quando o chão é inclinado/E a minha poesia é natural como o levantar-se vento...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 39). A poesia de Caieiro é tão gesto singularizante da Natureza quanto o é o correr da água pelo rio ou o alçar voo do pássaro; o poeta canta “tudo o que se sente” e “tudo o que se sente” se dá enquanto dizer do canto, enquanto palavra singular do mundo permanentemente outro.⁵³⁸ Desta forma, Caieiro implode – ou, ao menos, estabelece o horizonte da implosão – a divisão entre sujeito e objeto no seio mesmo de sua poética, conferindo com esta supressão o sentido peculiar do seu assim chamado “objetivismo absoluto”⁵³⁹, ou, como prefere Gil, o “Fora absoluto”⁵⁴⁰

⁵³⁸ Conforme aponta José Gil, a naturalidade da poesia caeiriana está atrelada a uma “tripla convergência” que desponta como sustentação da sua poética: “Com a construção do ‘mestre’ obtem-se a convergência de três planos: o do pensamento ‘metafísico’, o da experiência das sensações, e o da construção da escrita. A convergência cria um só plano de imanência, em que escrever é tão natural como o passar do vento, ou como o existir diferente de uma pedra; ou ainda, como o sentir-pensar, absolutamente integrado no ver... Caieiro é a descoberta do plano de imanência que reúne em si os outros planos (e imanências) na Natureza, ‘partes sem um todo’, plano único de todos os planos” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 47-48). Com isso, e se, por um momento, nos rendermos à clássica divisão disciplinar da filosofia para fins meramente “didáticos”, temos em Caieiro a poderosa unidade de uma experiência poética que é, ao mesmo tempo, experiência estética, ética e ontológica; a poética de Caieiro está essencialmente permeada por uma concepção forte acerca do ser (a Natureza), apreendendo-a em sua temporalidade própria (“a eterna novidade do mundo”) e em seu *tópos* (o ser “todo exterior”), de maneira que os versos livres, a arritmia perturbadora, a ausência de vírgulas e proliferação de conjuntivos, a centralidade dos verbos etc., conduzem a uma estética que “traduz” a sua ontologia; ademais, a narrativa presente nos poemas apresenta um modo de estar no mundo, ou seja, um *ethos*, que corresponde à sua originalidade, à sua autenticidade de origem, estabelecendo a sua condição existencial em acordo profundo com esse ser.

⁵³⁹ Cf. REIS, *Obra Completa de Alberto Caieiro*, p. 336.

⁵⁴⁰ O “Fora absoluto”, assim como a “objetividade absoluta” ou a pura exterioridade, dizem uma mesma “ontologia poética”, isto é, o mundo, o ser, a Natureza enquanto esta temporalidade sempre outra, consubstanciada em um único verbo: o outrar-se. O “exterior”, o “fora” em Caieiro quer sempre dizer, portanto, o outro que é “origem” de toda consistência e dissolução, a outridade que é tempo do mundo e que jamais se deixa subsumir a qualquer interioridade estabilizante, seja ela a do sujeito ou a do conceito enrijecido. Com efeito, a “imanência é o Fora absoluto: não é um sentido prévio e transcendente [...] que dirige o movimento das coisas, mas este que se constrói, ao mesmo tempo que se move, como movimento de sentido. Assim as partes do mundo *se cruzam*, sem se ligar formando um todo [...]. A ontologia da diferença garante a imanência (de tudo, na natureza como partes sem um todo), que por sua vez garante o Fora absoluto, fora de mim” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 114). O “todo” que é a consistência finita de um entrecruzamento infinito de singularidades nós o podemos chamar de *tecido*: tecido, recorda Leyla Perrone-Moisés, é o sentido original da palavra *texto*; Cf. PERRONE-MOISÉS, *Aquém do Eu, Além do Outro*, p. 128. O mundo de Caieiro é um texto-heterônimo, uma

(1999); desta sorte, aduzirá o autor, o “seu espírito é todo ele corpo, como o dos deuses: as sensações são pensamentos, conhecer o sentido de uma maçã é comê-la. Existir – com o corpo – é saber existir com o corpo-espírito *natural*, com a ‘alma tornada corpo’” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 100), em uma existência que é só a pura exterioridade do outrar-se imanente à temporalidade do mundo, “solução” dissolvente da interioridade artificiosa do sujeito. Conforme Garcia:

Ao tentar explicar a homogeneidade entre o pensamento e as coisas, contrariando o dualismo que vigora na tradição platônica, Caieiro o faz por meio da poesia e, portanto, mostra a arbitrariedade da separação das duas instâncias cujos problemas, ao longo da história da filosofia, pavimentaram as investigações em torno do conhecimento. [...] o projeto de Caieiro é aquele que, de forma completa, instaura não só um pensamento que pode vir a reverberar na própria heteronímia, como também inaugura a forma própria de o pensamento se produzir enquanto poema (GARCIA, *A Eloquência do Mundo*, p. 38).

Com o colapso da divisão entre o sujeito e o objeto, retornando assim à origem de um só texto (*tecido*) totalmente fragmentário, “partes sem um todo”, singularização permanente sem subsunção a qualquer categoria geral, a palavra, ou seja, a linguagem, não aparece mais como a mediação representativa de um objeto a um sujeito, mas já como a própria manifestação una da singularização, na qual sensação e palavra são a mesma coisa, a mesma consistência singular de antemão fadada à dissolução. Estar lançado na verdade mais autêntica deste acontecimento-outro é para Caieiro o elemento da sua “[...] quotidiana vida de poeta” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 30); ser poeta não é, para ele, uma questão de estética, de estilo ou de rima, não é o mero distinguir-se do prosador, do pintor, do ator ou do filósofo, mas carrega o peso de um *ethos* natural, de um modo de ser essencial, um modo de ser que, para o poeta, o deixa estar numa mais translúcida intimidade com o acontecimento autêntico do mundo e numa abertura de recepção, ou seja, num acordo (*homologeïn*) mais harmônico com o seu ser, reconciliando-se com a unidade deste acontecer: “Não tenho ambições nem desejos./Ser poeta não é uma ambição minha./É a minha maneira de estar *sozinho*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 17, *grifo nosso*). Em mais uma ocorrência micropoética, na qual o sentido se prolifera com potência ilimitada, o “estar sozinho” pode significar ao menos três coisas, ao mesmo tempo: por um lado, em vistas de um aparente paradoxo que consistiria no choque entre a asserção do poeta e a sempre cantada multiplicidade infinita do mundo, cuja sensação o abraça a todo instante, causaria no mínimo algum incômodo admitir essa solidão, já que o poeta, em sua poesia, é ou busca atenciosamente ser constantemente este “todo exterior” sempre outro do mundo – nesta possibilidade de sentido, portanto, “sozinho” quereria dizer

composição mítica permanentemente movediça e infinitamente singularizada – a esta micropoética poderíamos chamar: a finitização infinita do texto-mundo.

precisamente o “solo”, no duplo sentido do uno e daquilo de onde se pode nascer e crescer, onde se nasce, cresce e perece como a eterna novidade do mundo em suas sempre diferentes manifestações, em suas infinitamente diferentes “cousas”, o “solo” que é, por conseguinte, o “uno” do poeta, da linguagem e do mundo; em uma segunda possibilidade de sentido, “sozinho” poderia apontar precisamente para a “autoanálise crítica” do mestre Caeiro, na medida em que se reconhece como ainda lançado e absorvido pela “doença” impregnada nas almas, impregnada na linguagem como modo da representação subjetiva – aqui, se estaria sozinho precisamente por se estar fatalmente separado das coisas em função da prisão que é a própria consciência,⁵⁴¹ em função da divisão metafísica entre sujeito representativo e coisa, que jamais chega senão através de uma projeção do próprio sujeito de si mesmo e para si mesmo, como nos *Poemas Inconjuntos*: “Olho, e as cousas existem./Penso e existo só eu” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 107);⁵⁴² por fim, porém sem exaurir as possibilidades de sentido, o vocábulo “sozinho” ainda poderia aparecer em conformidade à crítica de Caeiro à situação do homem moderno civilizado, especificamente o homem urbano tragado pelo ritmo do progresso que impera nas cidades, bem aos moldes da modernidade descrita por Baudelaire através da reflexão sobre dos procedimentos artísticos de Constantin Guy em *O Pintor da Vida Moderna*, e que não os deixa experimentar as coisas no seu descanso-outro, mas já sempre dispôr delas e de si mesmos como instrumentos do maquinário civilizatório – aqui, há uma clara oposição existencial entre o modo de estar no mundo do campo e o modo de estar no mundo da cidade, oposição esta que se estabelece em diversos momentos da poesia caeiriana, de modo que o

⁵⁴¹ Prisão de desespero desta “invencionice” da consciência, como nas *Poesias Inéditas*, em poema intitulado *O Louco*: “As grades de uma cela estreita/Separam-no de céu e terra.../Às grades mãos humanas deita/E com voz não humana berra...” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 100).

⁵⁴² Um dos grandes elementos de perturbação e delírio do universo pessoano reside nesta distância metafísica entre a consciência e a coisa, a linguagem e o mundo, o sujeito e o objeto, tendo como uma de suas consequências imediatas a assombrosa impossibilidade de se conceber a realidade: “Houvesse ao menos, sob o sol do mundo,/Qualquer postíça realidade não/O eterno abismo sem fundo,/Crível talvez, mas tendo coração” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 24); nenhuma experiência do universo pessoano expressa tão bem o desespero oriundo desse elemento rachado quanto a “tragédia subjetiva” do Fausto, na qual o espaço “entre” a linguagem e o mundo, na medida em que se está no plano dessa divisão, aparece como o amedrontador e devastador Mistério do existir: “Tudo é mesmamente estranho, mesmamente/Descomunal ao pensamento fundo/Estranhamente incompreendido./Tudo é mistério, tudo é transcendente/Na sua complexidade enorme,/Um raciocínio visionado e exterior,/Uma ordeira misteriosidade./Silêncio interior cheio de som” (PESSOA, *Fausto*, p. 54); a este último filho da promessa do conhecimento – nascido órfão, sem embargo – restou apenas o espírito encarnado do dever vazio de conhecer, dever, contudo, defrontado a todo momento com a sua impossibilidade; porque não pode abandonar a consciência, Fausto figura como a tragédia do dever conhecer que tem a consciência de que, a partir do conhecimento, nada pode conhecer. Fausto é o paroxismo desta divisão metafísica entre linguagem e mundo, espaiada pelo universo pessoano. Caeiro, conforme Lourenço (1981), nasce de dentro desta cisão de mundo precisamente para anuná-la, para retornar àquela unidade anterior e originária onde linguagem e mundo são o mesmo: “Basta existir para se ser completo./[...] Cada poema meu diz isto,/E todos os meus poemas são diferentes./Porque cada coisa que há é uma maneira de dizer isto” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91, *grifo nosso*). Ademais, Cf. SEABRA, *Poética e Filosofia em Fernando Pessoa*, p. 406.

“estar sozinho” apontaria para aquela calma de uma existência que se basta, livre dos ímpetos, expectativas e manipulações da infestação de “gente” das cidades ou, por assim dizer, do âmbito público. Muitos versos dão a ver a relevância desta oposição. No caso do bastar-se, da suficiência sempre outra da Natureza, a seguinte poesia dos *Poemas Inconjuntos* conjuga a concentração desse sentido com força não rara na poética de Caeiro, embora *raríssima* em seu elemento “ontológico”: “A espantosa realidade das coisas/É a minha descoberta de todos os dias./Cada coisa é o que é,/E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,/E quanto isso me basta” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91); o que basta ao poeta e se lhe basta enquanto toda a perfeição que o mundo pode alcançar, pois é isto precisamente o que ele “é” em seu caráter mais autêntico, consiste nesta redescoberta infinita e, portanto, permanentemente finita de que as coisas são o que são como são, de modo que esta descoberta permanente é somente o acordo, a correspondência, a abertura da recepção à outridade originária da Natureza. Em outra senda, temos os versos que escancaram o peso atordoador e ruidoso da “cidade”, da “vida pública”: “Toda a paz da Natureza *sem gente*/Vem sentar-se a meu lado” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 16, *grifo nosso*), no poema *I* de *O Guardador de Rebanhos*; “[...] Leio até me arderem os olhos/O livro de Cesário Verde./Que pena que tenho dele! *Ele era um camponês/Que andava preso em liberdade pela cidade*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 20, *grifo nosso*), no poema *III*; ou ainda no emblemático poema dos *Poemas Inconjuntos* que parece mirar de forma pungente a *intelligentsia* metropolitana do século XIX: “A guerra, que aflige com os seus esquadrões o mundo,/É o tipo perfeito do erro da filosofia./A guerra, como tudo humano, quer alterar./Mas a guerra, mais do que tudo, quer alterar e alterar muito/E alterar depressa” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 122) – para o impulso de criação do sujeito moderno, “Tudo é querer mexer-se, fazer cousas, deixar rasto” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 122); e, no que pensamos ser um dos casos mais emblemáticos desta oposição existencial, na segunda estrofe do poema *VII*:

Nas cidades a vida é mais pequena
Que aqui na minha casa no cimo deste outeiro.
Na cidade as grandes casas fecham a vista à chave,
Escondem o horizonte, empurram o nosso olhar para longe de todo o céu,
Tornam-nos pequenos porque nos tiram o que os nossos olhos nos podem dar,
E tornam-nos pobres porque a nossa única riqueza é ver.⁵⁴³

⁵⁴³ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 27.

Em suma, poderíamos dizer que a tríade pensamento-linguagem-homem que está localizada no centro da crítica caeiriana ao processo civilizatório e à tradição poética e filosófica tem um peculiar semblante *colonizatório*: no ímpeto de tudo querer alterar, de tudo querer mexer e fazer e em tudo deixar a sua arrogante “assinatura”, insígnia de uma difusa e multiforme constituição demiúrgica do sujeito moderno enriquecido pelas possibilidades infinitas abertas pela ciência e pela técnica, a subsunção de tudo o que existe passa a operar em um registro que passa, necessária e inelutavelmente, por uma espécie de avalização ou “autenticação” geral da existência pelas faculdades racionais, psíquicas ou pela mera vontade do sujeito; em outros termos, o sujeito moderno, o homem em sua face mais soberana, torna-se o colonizador supremo do mundo à sua volta, de maneira que as coisas só atingem autenticidade enquanto coisas na medida em que passam pelo crivo subjetivo da consciência. Seu ímpeto colonizador, contudo – que, por definição, é progressivo: eufemismo para um novo predatismo moderno –, constantemente o trancafia na prisão de sua própria subjetividade e já sempre o empurra para o próximo território colonizável, enclausurando cada vez mais a sensação na univocidade solitária da consciência e negando-a o mundo, o livre estar entre o céu e a terra em sua implacável circularidade de consistência e dissolução – de fato, o sujeito e sua linguagem instrumentalizada como medida de colonização transformam aquilo mesmo que são, e no modo como são, ainda que “doente”, em uma carapaça de proteção contra a temporalidade do mundo: apenas na medida em que se apartam da Natureza fundando um mundo cindido é que podem se pretender “salvos” da renovação permanente que nada deixa ser de uma vez por todas; apenas na medida em que pretendem deixar de ser um com o mundo é que podem investir contra ele como um agente que é causa de alterações efetivas; mas é também apenas na medida em que se transformam nessa carapaça contra o mundo, protegidos dele e soberanos em relação a ele, que sujeito e linguagem dominadora se tornam prisões para si mesmos, “pequenos” pois seus olhos não veem nada mais além do que eles mesmos são, numa recusa permanente da riqueza imanente à outridade permanente do mundo, onde nada se diferencia já que tudo gravita um modo homogêneo de ser, de modo que a segurança do “estar a salvo”, estabilidade a partir da qual se pode “criar”, se indistingue inevitavelmente do aprisionamento abstrato. Ainda neste sentido, Caeiro talvez haja atinado para a refinada micropoética que vigora naquele poeta-pensador grego que parece ser o seu primeiro predecessor: “É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas” (HERÁCLITO, *Sobre a Natureza*, p. 92).⁵⁴⁴ Assim, a consciência subjetiva e a divisão metafísica entre sujeito e objeto, linguagem e mundo, figura como a

⁵⁴⁴ Cf. DK22 B44.

condição sem a qual o sujeito não poderia existir. Em uma de suas entrevistas, Caeiro dirige essa crítica aos poetas e às tradições poéticas que o antecederam, sem que o mérito da crítica se desatrele da própria tradição de pensamento: “Sou mesmo o primeiro poeta que se lembrou de que a Natureza existe. Os outros poetas têm cantado a Natureza subordinando-a a eles, como se eles fossem Deus; eu canto a Natureza subordinando-me a ela [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 180). Opostamente a este modo colonizador de se estar no mundo, Caeiro parece propôr uma espécie de modo *autóctone*, no sentido daquele radical pertencimento que torna o habitante uno com o seu meio, pertencente, como qualquer outra coisa, ao seu “perigo”, porque “[...] nada me indica que eu sou superior a ela [à Natureza], visto que ela me inclui, que eu nasço dela e que (...)” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 180); aqui, o que rege este *ethos* não é o controle, a dominação, a projeção ou mesmo o lamento de uma consciência que se reconhece aprisionada na solidão de si mesma, saudosa do “tempo” em que era uma só com o mundo, mas, sim, o acordo com o acontecimento eternamente novo da outridade natural à qual desde sempre pertencemos, paradoxalmente, como um só em sua infinita, rica e não totalizável diversidade de ser. O *ethos* autóctone, por conseguinte, evoca ao mesmo tempo um outro acontecimento da linguagem, fundamentalmente diferente daquele característico do *ethos* colonizatório, isto é, da linguagem enquanto mediação entre as coisas e um sujeito apartado do mundo ou enquanto instrumento de dominação de um agente soberano modulador sobre os fenômenos: evoca-se, aqui, uma linguagem que é linguagem *do* mundo, acontecimento da palavra que pertence originalmente ao próprio acontecimento do mundo enquanto tal e que, portanto, se perfaz na outridade que o mundo mesmo é; esta linguagem-outra acontece, portanto, como o acordo paradoxal da eterna novidade do mundo consigo mesma; que a palavra jamais consiga alcançar a coisa significa tão somente, nestes termos, que palavra e coisa jamais alcançam a si mesmas em uma identidade estável de ser: a palavra-coisa, neste seu sentido autêntico e em acordo com a temporalidade da Natureza, encontra-se consigo mesma precisamente na medida do desencontro, na medida da repetição da correnteza heteronímica, em suma, na medida em que já é sempre outra em relação a si mesma. O heteronímico acordo essencial da linguagem-mundo consigo mesma chega, em Caeiro, em uma palavra já bastante conhecida dos poetas e filósofos mas que recebe, aqui, um novo sentido: o amor; na terceira e na quarta e final estrofe do poema *II* de *O Guardador de Rebanhos*, Caeiro nomeia pela primeira vez isto que poderíamos chamar de a linguagem do amor, o acordo com a outridade sempre diversa da Natureza:

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...

Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,

Mas porque a amo, e amo-a por isso,
 Porque quem ama nunca sabe o que ama
 Nem sabe porque ama, nem o que é amar...

Amar é a eterna inocência,
 E a única inocência é não pensar...⁵⁴⁵

O amor pela Natureza congrega, na verdade, o princípio mesmo de toda a filosofia anti-filosófica de Caetano de Campos, isto é, o princípio de acordo com o qual “as coisas são o que são” na autossuficiência de sua própria existência, despidas da necessidade de subsumir a autenticidade do seu existir a causas alheias à sua maneira singular de ser, à consistência singular que assumem no tempo; amar é o acordo, ou seja, a abertura da recepção completa e não-ativa à singularidade “exterior” do existir, que abdica de qualquer imposição às coisas que as faça desviar do seu próprio acontecimento como tal, tenha esta imposição caráter nominal, epistemológico, lógico, psíquico ou emocional. A Natureza, em seu eterno e autossuficiente outrar-se, independe de elementos extrínsecos tais como aqueles contidos nas noções de causa, princípio, finalidade ou razão; assim, o falar de Caetano no que toca à Natureza corresponde diretamente a esta ausência de razão do seu existir – o verso “se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é, mas porque a amo, e amo-a por isso” preservaria o seu sentido caso o arranjassemos da seguinte forma: “se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é, mas porque a amo, e amo-a porque a amo”. O “por isso” do verso original dirige-se à asserção da sentença imediatamente anterior a ele, “(...) mas porque a amo”; ora, a locução “por isso” significa o mesmo que “em razão de...”, “por causa de...”, sempre indicando uma relação de causalidade, como também é o caso no “por que...” interrogativo: mas não dissemos que o tal amor da Natureza, a sua linguagem enquanto acordo, suprime precisamente o vínculo à causalidade?⁵⁴⁶ Certamente, e a micropoética caetana não deixaria esse problema passar em

⁵⁴⁵ CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 19.

⁵⁴⁶ Para Paulo Borges, a poesia de Alberto Caetano estaria ainda determinadamente atrelada aos conceitos centrais da tradição filosófica, razão pela qual o horizonte do seu puro sensacionismo, isto é, a plena abertura e abdicção em relação ao acontecer-outro do Fora absoluto que é a Natureza, encontraria um obstáculo decisivo na própria linguagem na qual de saída está baseado: assim, diz o autor, “pode-se considerar que a visão-experiência de Caetano fica ainda refém dos conceitos de ‘coisas’, ‘existência’ e ‘realidade’ intrínsecas, bem como de exterioridade, sem se dar conta de que nada disso pode ser efectivamente sentido – visto, ouvido, tocado, cheirado ou saboreado –, mas apenas, ainda e sempre pensado (em função dos seus opostos conceptuais)” (BORGES, *Do Vazio ao Cais Absoluto*, p. 65). Nossa interpretação difere da de Paulo Borges em dois níveis: primeiro, porque não pensamos a primazia da sensação em Caetano como sendo a mera síntese dos sentidos empíricos (visão, audição, paladar etc.), já que isso pressupõe tanto a divisão entre sujeito receptor e objeto afetivo que Caetano contesta como sendo uma divisão arbitrária de mundo quanto afirma uma “interpretação”, um “acréscimo”, uma “teoria” de cunho filosófico acerca da relação entre as coisas que Caetano visa precisamente demolir. Como dissemos anteriormente, a simplicidade evocada por Caetano implica uma quase caótica complexidade; para nós, compreender a sério sua proposta poético-pensante significa aceitar a contradição desses termos e assumi-la como via de acesso ao texto: deste modo, a sequência organizada, as asserções doutrinárias quase violentas e o flerte com o “vulgar”, que afirma

branco: na composição dos versos em questão, Caetano incide em um dos mais graves “crimes” da lógica, a saber, a tautologia; ao vincular o “por isso” – “(...) e amo-a por isso” – ao “porque” da frase anterior – “(...) porque a amo” –, o poeta diz simplesmente: amo-a porque a amo. Ora, e que outra forma de dizer manifestaria de maneira mais autêntica a autossuficiência da linguagem-mundo quanto esta “tautologia”? O amor, o acordo da Natureza encontra a sua “causa” na sua própria existência, ou seja, no seu próprio ser heteronímico, o que já não é causa alguma mas tão somente acontecimento autopertencente, sem-razão, gratuito, contingente; sendo assim, o ser do acontecimento da Natureza, do acontecimento das coisas, estaria baseado apenas na “superfície” do seu próprio existir, no seu “anárquico” acontecer, “Porque o único sentido oculto das cousas/É elas não terem sentido oculto nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 65). O dizer do poeta emana deste acordo e não é sem ele: “se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é, *mas porque* a amo”; em outros termos, a “razão” do seu dizer é o acordo prévio com a Natureza, o amor que os anuncia como um; mas porque esse acordo não tem causa, o próprio dizer poético que lhe é imanente corresponde, em seu pertencimento à Natureza, a esta ausência de causa, razão, princípio ou finalidade. Em suma, o dizer poético é a própria correspondência incondicionada ao elemento incondicionável imanente à Natureza, o qual não é, todavia, o incondicionado metafísico, aquele inerente à causa identitária que é causa de tudo e de si mesma, mas que é, enquanto o que “se outra”, como o indômito e anárquico acontecer do mundo, “sem sentido oculto nenhum” além do seu próprio existir; o dizer poético se coloca em acordo com essa ausência prolífica de razão sem buscar sentidos que transcendam a riqueza mesma e sempre nova da existência, pois quem ama, dirá Caetano, “nunca sabe *o que* ama”, “nem sabe *porque* ama”, “nem *o que* é amar”: o amor da Natureza ou, por assim dizer, a sua “linguagem natural” é anterior a qualquer determinação de

por mera afirmação e sem pensar o que se afirma, desaparecem por completo quando tiramos o capa doutrinária e a linearidade falseante dos poemas e os devolvemos ao “mesmo” que dizem e repetem, como em um novelo reverso, no qual acessamos a clareza do que se mostra não no desenrolar da retidão do fio mas, ao contrário, no seu re-novelar, na confusão mesma dos encontros micropoéticos, das palavras que ora dizem uma coisa e ora outra, das palavras que “não querem dizer bem isso”, das palavras que são usadas por falta de alternativa e das que dizem o Poema todo, das que são usadas por “deboche” e das que estão lá renovadas. Por isso é tão difícil determinar o sentido de tal ou qual palavra na poesia de Caetano tomando por certa a sua significação na tradição de pensamento, pois ao cantar a “verdade da coisa”, por exemplo, isto é, que “uma coisa é só uma coisa”, Caetano já se vale de uma generalização que está buscando desconstruir em nome de uma singularização absoluta que impede a fixação de qualquer experiência em um nome, categoria ou esquema; o mesmo ocorre quando ele refina a “coisa em geral” e foca a flor, a pedra ou a árvore: ora, afirmar que esta flor é só uma flor já não é perder de vista a flor permanentemente outra que é consistência finita de uma temporalidade absolutamente finita? Para nós, portanto, ao evocar esses termos “brutos”, ou seja, não lapidados, quer ele apenas acenar para a distância positiva que configura a existência autêntica da “coisa”, como se o fato de não podermos chegar à “coisa-mesma” significasse não a distância metafísica entre uma massa identitária e a sua aparência que deixa somente o seu “rastro” na consciência, porém a própria impossibilidade, intrínseca à coisa mesma, de se chegar a uma sua identidade enquanto tal; a “identidade” da coisa é a sua própria impermanência, por falta de termo mais adequado: “Porque a recompensa de não existir é estar sempre presente” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 138).

essência (“*o que*”), de princípio, finalidade ou causa (“*porque*”) ou de relação (“*o que é... amar*”)⁵⁴⁷ – o sentido da “transcendência” aqui aludida refere-se àquele estatuto metafísico, impregnado na medula discursiva do Ocidente, segundo o qual a verdade das coisas, ou seja, a sua autenticidade e o seu ser-próprio, o seu ser exatamente tal como o que é, livre das intercorrências de elementos alheios, repousaria em uma instância essencial localizada “mais além” da sua mera aparição ou do seu simples acontecer: sendo assim, acessar a verdade sobre algo dependeria da passagem em direção àquilo que sustenta o que a coisa é em oposição àquilo que ela não é ou, em termos estritamente metafísicos, o acesso à sua essência, o acesso àquilo que a determina em seu ser e, com isso, a limita como aquilo que é, negando todo o resto como elementos estrangeiros à sua “definição”. Esse é o paradigma da relação com o mundo estabelecido pela filosofia de Platão e desde então em vigor no desenvolvimento civilizacional do Ocidente, alterando-se apenas em nível de economia, ou seja, de disposição e administração dos seus termos fundamentais. Ora, mas o acordo de Caetano com aquilo que as coisas são, quer dizer, o seu acesso à verdade das coisas, reside, de maneira muito diferente, não em uma instância inalcançável, porque abstraída, trancafiada em uma fortaleza selada a chave localizada lá para “além” das coisas, cujo vislumbre depende da descoberta do “código” de mediação que provê uma sua “imagem verdadeira” – a *dialegethai*, a *logiké*, a oração, o sofrimento, a representação, o *prozess* ou, por fim, a consciência absolutamente subjetiva –, porém precisamente em um “aquém”, em um “aqui”, isto é, na mais íntima e direta proximidade com o seu acontecer e com a reluzência do seu simples existir. É o que diz o “mestre” nos seus *Poemas Inconjuntos*:

Para além da curva da estrada
 Talvez haja um poço, e talvez um castelo,
 E talvez apenas a continuação da estrada.
 Não sei nem pergunto.
 Enquanto vou na estrada antes da curva
 Só olho para a estrada antes da curva,
 Porque não posso ver senão a estrada antes da curva.
 De nada me serviria estar olhando para outro lado
 E para aquilo que não vejo.

⁵⁴⁷ Nas intrigantes palavras de Álvaro de Campos: “O poeta amou porque amou, e não porque há amor, e foi isso mesmo que disse” (CAMPOS, *Pessoa por Conhecer*, p. 367 ss.). A frase de Campos se articula entre o caráter verbal do amor à Natureza (“...amou porque amou...”) e a sua substantividade (“...há amor...”): na poesia de Caetano, predomina o verbo autossuficiente, ou seja, aquele que apenas se reconhece na pureza do seu existir, desvinculado da remissão às causas e significados próprios e à semântica dura do substantivo. Em outros termos, predominaria no tom verbal da poética caeteriana o “porque sim...” da criança, injustificado e pleno em seu ser, em detrimento do “porque” enquanto consequência de uma causa, seja ela sintética, vinculada a uma coisa diversa da coisa em questão, seja ela interior, atrelada à substância necessária e imóvel da coisa contingente.

Importemo-nos apenas com o lugar onde estamos.
 Há beleza bastante em *estar aqui* e não noutra parte qualquer.
 Se há alguém para além da curva da estrada,
 Esses que se preocupem com o que há para além da curva da estrada.
 Essa é que é a estrada para eles.
 Se nós tivermos que chegar lá, quando lá chegarmos saberemos.
 Por ora só sabemos que lá não estamos.
 Aqui há só a estrada antes da curva, e antes da curva
 Há a estrada sem curva nenhuma.⁵⁴⁸

Assim, ao cantar, no acordo com a Natureza, a ausência de um “que” essencial que a defina em uma esfera abstrata ao seu acontecer, a ausência do “porque” que a remeteria e a subsumiria em sua verdade e propriedade a algo apartado do seu simples existir e a ausência do “que é” do ato relacional “amar” que definiria a existência a partir dos critérios dessa mediação, Caetano suprimiu em sua poética o modelo da experiência metafísica do mundo, baseado neste “para além” característico dos “quês” e “porquês” que subsumem toda singularidade a algo que escapa dela própria, para reenviar a experiência à permanente “estrangeiridade” do aqui, ou seja, ao sempre novo e outro – e, por isso, estrangeiro, novo e outro *originalmente*, e não por decorrência da mera produção sucessiva do “velho” e do “inédito” – do acontecimento imanente da existência, despido de qualquer “cidadania” anteposta ou dos “vistos de entrada” que autorizam o seu acesso; imanência absoluta também presente nos versos: “Eu nunca passo *para além* da realidade imediata. *Para além* da realidade imediata não há nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 101, grifo nosso). A “linguagem natural” fala a si mesma: sua fala consiste não no “que” fala mas no seu próprio falar, no *vertere* incessante do verso – “Então os meus versos têm sentido e o universo não há-de ter sentido?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 105); como poderia ser possível dizer algo se a palavra mesma não pertencesse à própria Natureza? O problema, todavia, não reside aqui: o problema reside no desalojamento do sentido do seu lugar natural, do seu lugar de origem para extraditá-lo para um território de negação do ser e da temporalidade da Natureza, não obstante o seu pleno direito de existir como tal, ou seja, como “doença”, assim como existem a seu modo a pedra, a árvore e a flor; desalojado e extraditado, pretende-se, por fim, exorcizar do sentido a imanência da “eterna novidade do mundo” para substituí-la pela “eterna reiteração de uma lembrança”, isto é, pela subsunção permanente de toda singularização a uma forma homogênea de ser, cujo modo peculiar de existir consiste precisamente no seu negar-se à outridade radical do mundo. Aqui, nenhuma coisa é deixada ser plenamente na singularização que lhe é própria e na qual ela existe

⁵⁴⁸ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 88, grifo nosso.

tão somente em conformidade à sua própria consistência, pois já sempre responde a este imperativo prévio de acordo com o qual a sua “verdade” apenas é encontrada e adquire “validade” na medida da sua remissão a algo que transcenda a contingência e o “passar” imanente do seu acontecer singular. Deste modo, nada “é o que é” mas sempre encontra o seu ser em um ser que é “mais”, em uma sucessão infinita de subsunções que lhe furta a singularidade para agregá-la a uma imagem de identidade, permanência e estabilidade, em suma, a uma referência segura de modulação e recepção incólume da outridade temporal, agora de antemão “civilizada”. Esse problema discursivo-ontológico da remissão à transcendência não é uma exclusividade, em Caeiro, das filosofias e ciências de vários tipos: ela constitui o modelo segundo o qual o Ocidente percebe o mundo, da alta intelectualidade ao homem comum, e, sem dúvida, também a poesia. O poema XX de *O Guardador de Rebanhos* canta este combate ocidental e particularmente moderno entre a simplicidade anárquica do ser do acontecimento singularizante e o constringente “ter de pedir permissão” para existir daquilo que encontra a sua verdade fora de si, “para além” de si:

O Tejo é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia,
 Mas o Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia
 Porque o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia.

O Tejo tem grandes navios
 E navega nele ainda,
 Para aqueles que vêm em tudo o que lá não está,
 A memória das naus.

O Tejo desce de Espanha
 E o Tejo entra no mar em Portugal.
 Toda a gente sabe disso.
 Mas poucos sabem qual é o rio da minha aldeia
 E para onde ele vai
 E donde ele vem.
 E por isso, porque pertence a menos gente,
 É mais livre e maior o rio da minha aldeia.

Pelo Tejo vai-se para o mundo.
 Para além do Tejo há a América
 E a fortuna daqueles que a encontram.
 Ninguém nunca pensou no que há *para além*
 Do rio da minha aldeia.

O rio da minha aldeia não faz pensar em nada.

Quem está ao pé dele está só ao pé dele.⁵⁴⁹

Somente porque este “para além” se separa da temporalidade do mundo cindindo-o em dois é que ele pode se arrogar ser, no mesmo passo, o “sentido oculto” das coisas: o seu segredo, a sua essência, o seu “mistério”, aquilo que está escondido “por trás” do acontecer das coisas; da imanência do acontecimento mutila-se uma sua singularização que é tornada, por sua vez, um mecanismo de atravancamento e resistência ao “passar” intrínseco à temporalidade do mundo, transformando-se, a partir deste momento, na transcendência revoltosa que passa a subsumir a sua própria origem à origem autoproclamada de si mesma – assim, um outro caso de micropoética vigora nas poesias de Caeiro, de maneira menos evidente porém de não menor importância na construção de sua poesia-pensante: trata-se do paradoxo da “ordem”; ausentes os “quês” e “porquês” que caracterizam o discurso filosófico ocidental e admitida a temporalidade radicalmente heteronímica cantada por Caeiro a partir do seu exercício de abertura abdicada à Natureza, o poeta nos encaminha para uma compreensão acerca do ser das coisas na qual vigora uma ausência total de elementos unificadores, restando tão somente o cru irromper anárquico da existência que, tão logo assume consistência, já se dissolve no pulsar permanente da sem-razão do mundo: ora, e é precisamente nesta “desordem” que reside a “ordem” da Natureza, ou seja, o seu modo próprio, mais autêntico e original de ser, que é desordenado em um outro grau em sua propriedade pelo advento não-natural da ordem metafísica; desta sorte, a plena abertura da poética caeiriana ao Fora absoluto e sem-razão passa necessariamente pela “restauração da des-ordem” natural, a fim de emendar novamente as abstrações ordenadoras artificiais que aplacam o influxo entre consistência e dissolução da temporalidade da Natureza: destarte, cabe em igual medida a esta poética, além do horizonte do seu sensacionismo radical, “Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram/Por não perceberem para que serviam/Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade,/As cortinas nas janelas da Sensação/E os capachos às portas da Percepção” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 89). A crítica de Caeiro ao “mistério da existência” tem em mira, por conseguinte, a conotação estritamente metafísica dessa noção, ou seja, o mistério como o elemento transcendente que se esconde nas coisas enquanto o seu “sentido íntimo”, enquanto a verdade que se nega à imediatidade “primitiva” das sensações e apenas se pronuncia àqueles que desenvolvam o “acréscimo” da especialidade decodificadora inerente a uma via reflexiva fatalmente separada da Natureza – é o que se verifica no poema V: “O mistério das

⁵⁴⁹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 45, grifo nosso.

cousas? Sei lá o que é mistério!/O único mistério é haver quem pense no mistério” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 23), arrematando alguns versos à frente que “O único sentido íntimo das cousas/É elas não terem sentido íntimo nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 24); e no poema XXXIX: “O mistério das cousas, onde está ele?/Onde está ele que não aparece/Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 65), pois, afinal, “As cousas não têm significação: têm existência./As cousas são o único sentido oculto das cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 65). Compreendido nessa perspectiva, o mistério poderia muito bem sintetizar em Caetano a função desempenhada no interior do pensamento ocidental por conceitos tais como princípio, causa, razão, essência, fundamento, finalidade e tantos outros – para este poeta-pensador em batalha decisiva com a tradição filosófica, pouco importaria atentar para as minúcias referentes à distinção entre esses tão valorizados conceitos e respeitá-las, já que, para ele, todas essas palavras abstratas diriam exatamente a mesma coisa, a saber, a “desordem” que “ordena” a existência sempre singular das coisas em conformidade às categorias homogêneas do pensamento racional, reduzindo-as e subsumindo-as a algo para além delas mesmas. Mas a questão do mistério estaria circunscrita, na poesia de Caetano, exclusivamente ao seu sentido metafísico?

2.2. A linguagem da infância.

Para responder a esse questionamento, voltemos os olhos mais uma vez à última estrofe do poema II de *O Guardador de Rebanhos*, que conclui o canto do acordo absolutamente livre com o mundo, sem “quês” nem “porquês”, como o amor: “Amar é a eterna inocência,/E a única inocência é não pensar...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 19). Do que foi analisado até aqui, extraiu-se que o amor diz precisamente o acordo, fundado em uma “estética da abdicação”, com a circularidade sempre finita da eterna novidade do mundo; agora, Caetano nos diz que esse amor é a “eterna inocência”, e que a “única inocência é não pensar”. Ora, também já vimos com alguma insistência que o pensar, ao menos em seu sentido “adoecido”, tem por fundamento uma postura ativa e soberana em relação ao mundo que, na exata contramão da abdicação, força todas as singularidades, todas as coisas a submeterem a autenticidade do seu ser à avaliação de uma categoria homogeneizante localizada para além delas mesmas e que, no vocabulário da tradição ocidental, encontrou jazida em palavras como o “quê” da definição essencial e o “porquê” da remissão a uma causa; assim, a eterna inocência, o “não pensar”, comportaria o acordo com a autenticidade autossuficiente da temporalidade da Natureza, a eterna novidade que dissolve, na origem, qualquer pretensão de que as coisas sejam

mais do que o acontecimento radicalmente finito que elas são. Inocência, portanto, indica a plenitude do simples repousar da coisa em si mesma, não como a coisa sensível que vai ao encontro da sua ideia através do pensamento, tampouco como a representação que vai ao encontro da coisa-em-si que a provocou e das categorias transcendentais que a re-apresentaram tal como ela se nos apareceu; a inocência da coisa-em-si-mesma aponta para uma noção de pureza bastante diferente daquela com a qual nos habituamos no discurso metafísico, pois deposita a pureza não em uma sua essência ou causa, porém no seu próprio acontecimento contingente, finito e sem-razão, livre das interpelações alheias das singularidades normativas que, em sua subsunção, decretam o seu dever-ser em detrimento da consistência de sua singularidade no tempo. A pureza na inocência é, assim, a pureza do sentido das coisas, a pureza do “como” elas se nos aparecem, sem necessitarem ser remetidas a nada além de si mesmas e sentidas apenas no saber da eterna finitude do mundo, que deixa a palavra-coisa, a linguagem-mundo “passar”, que sabe que a pedra não é pedra porque se adequa à imagem-pedra essencial mas porque é pedra-outra a todo instante e que, portanto, não necessita “prestar contas” a um dever-ser-pedra transcendente. Acontecendo, a coisa já aparece; aparecendo, a coisa já se mostra; mostrando-se, a coisa é já em um seu sentido para a abertura total da recepção a si mesma na sensação – pureza é, portanto, o mostrar-se da coisa na riqueza jamais enclausurada e sempre novamente reluzente do seu sentido, livre das interpelações normativas alheias; na eterna inocência do acordo, isto é, do amor, é-se um com a outridade permanente do mundo. Esta inocência, que é a simples e pura abertura da recepção ao sentido que, por sua vez, é a coisa mesma no seu pleno mostrar-se, parece ser atribuída por Caeiro, em alguns momentos decisivos da sua poesia, à figura da “criança”; aqui, dois elementos fulcrais estão em jogo: a pura imanência do abrir-se ao acontecimento das coisas e o olhar matutino daquele que vê sempre pela primeira vez. São dois os poemas de *O Guardador de Rebanhos* que têm a figura da criança expressamente como mote, a saber, o extenso poema VIII e o contido poema XXV; como é sabido, o poema VIII canta o duplo retorno de um Jesus Cristo que volta do céu metafísico à terra e que o faz, no mesmo passo, voltando a ser criança – essa “volta” não diz respeito, como é possível observar a partir da leitura dos versos, àquela síntese final e “mais além” do desenvolvimento da humanidade representada pelo apocalipse e pelo segundo retorno do Cristo, síntese de todo o “processo civilizatório” e do “cristismo”, por assim dizer, mas trata, ao contrário, do retorno ao “mais aquém” de todo esse desenvolvimento, à primordialidade da infância. Não se trata, contudo, de saudosismo e lamento por uma pureza que ficou para trás e

da tentativa de recuperá-la ou de uma psicologia-poética sobre o arquétipo da criança;⁵⁵⁰ a “volta” à infância aponta diretamente para a superação dos artifícios civilizatórios que se sobrepuseram à nudez inocente da Natureza, nos termos aqui já comentados, e que tem em vista, por isso, não um movimento à frente em direção a uma outra etapa e a um outro modo de “representar” a Natureza mas, ao contrário, trabalha por um movimento “para trás”, por um retorno em direção àquilo que é o mais autêntico da Natureza, ou seja, a Natureza mesma, despida das intervenções alheias que se tornam suas únicas e soberanas autenticadoras. Assim, a figura da criança aparece na poética caeiriana como aquele modo de ser especial capaz de acomodar o pleno acordo amoroso com o mundo, correspondendo à temporalidade eternamente nova e à autossuficiência das singularidades – em outros termos, a figura da criança anuncia, nas próprias palavras de Caetano, toda uma poesia, toda uma filosofia e, no limite, toda uma nova linguagem; no poema VIII: “E a criança tão humana que é divina/É esta minha quotidiana vida de poeta” (CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 30, grifo nosso); no poema XXV: “As bolas de sabão que esta criança/Se entretém a largar de uma palhinha/São translucidamente uma filosofia toda” (CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 50, grifo nosso). Mas por que a criança configuraria uma nova linguagem? Vejamos o desenrolar do poema VIII:

A Criança Nova que habita onde vivo
 Dá-me uma mão a mim
 E a outra a tudo que existe
 E assim vamos os três pelo caminho que houver,
 Saltando e cantando e rindo
 E gozando o nosso segredo comum
 Que é o de saber por toda a parte
 Que não há mistério no mundo
 E que tudo vale a pena.

A Criança Eterna acompanha-me sempre.

⁵⁵⁰ Para Pablo J. P. López, a infância se coloca como o *mito* que é a meta de uma sabedoria originária, de uma sabedoria que supera “para trás” o esquema da “maioridade” kantiana fundada na maturação de um mundo desencantado; Cf. LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 501. Não se trata a infância, portanto, de uma etapa perdida da vida e destinada a ficar para trás, mas de um tipo muito especial de saber, que necessita ser constantemente retomado para que não caia nas formas estancadas da “maturação” ou, por assim dizer, da “sapiência” – assim, dirá o autor, o saber da infância, que tem a criança (*Niño*) como “mestra de uma filosofia inteira” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 502), exige o exercício permanente de uma re-infância (*Renñez*) – Cf. LÓPEZ, *Poesía, Ontología e Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 503 –, experiência na qual o ser-criança aponta para aquele que “é todas as coisas, se disfarça de todas as coisas, joga a ser todas as coisas aceitando a inocência do devir” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 503), a inocência da “eterna novidade do mundo”. Conforme López, “a maturidade não consistirá já em uma supressão da infância, mas em uma reintegração da mesma, em um mantê-la no seio de cada qual para seguir sendo criança, criança eterna e para recriar uma infância nova na maturidade” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 508). A tradução do original em espanhol é nossa.

A direcção do meu olhar é o seu dedo apontando.
 O meu ouvido atento alegremente a todos os sons
 São as cócegas que ele me faz, brincando, nas orelhas.⁵⁵¹

O primeiro aspecto a se observar nas duas estrofes seleccionadas, aspecto este de nível macropoético, é a formação inevitável, tendo em vista as noções fundamentais oferecidas pelo poeta no poema *II*, do sintagma “eterna novidade” ou “novidade eterna” ao colidirmos o primeiro verso da primeira estrofe citada – a “Criança *Nova*” – e o primeiro verso da segunda estrofe citada – a “Criança *Eterna*”; a figura da criança, portanto, implica em si mesma o primado caeiriano da temporalidade do mundo enquanto finitude permanente ou, o que é o mesmo, enquanto nascimento permanente, isto é, a noção de que o mundo se dá sempre em uma primeira vista e em um sempre novo acontecimento, jamais passível de ser presumido ou assumido em sua autenticidade original e imanente a partir de uma imagem ou significado que permitissem a sua remissão àquela referência estável que resiste à outridade permanente. Sendo assim, a criança se apresenta, no seu próprio modo de ser, como o acordo e, por conseguinte, como a unidade com a temporalidade autêntica da Natureza. Mas Caeiro não nos diz apenas isso. Tal como nos alerta Eduardo Lourenço,⁵⁵² Caeiro pensa a dissolução da separação entre sujeito e mundo tendo como ponto de partida, ou seja, como situação, a vigência mesma dessa fissura – cabe recordar que a própria criança do poema necessita antes se reunificar à terra após o seu longo exílio na dimensão metafísica do “céu”; é em razão disso que, em um primeiro momento, a “criança nova” vem reunificar aquilo que foi separado, inclusive a si mesma, dando uma mão ao poeta e a outra mão a tudo o que existe, mantendo, ao mesmo tempo, a proximidade familiar daquilo que sempre esteve junto e a distância original que preserva a diferença imanente, a diferença que impede, desde a origem, que as singularidades sejam homogeneizadas em um só termo; deste modo, e admitindo-se a criança como figura desta nova linguagem, temos aqui um caso de “separação” no seio da linguagem que nada tem a ver com a abstração e com a transcendência nos seus sentidos metafísicos, porém que as impede de acontecer precisamente porque não permite que se subsumam mutuamente formando uma única e totalizante medida indelével para todas as coisas – esta distância imanente ao mundo e à linguagem, que se movimenta entre a pedra e a pedra-mesma (enquanto aquela identidade-pedra), entre a flor e a flor-mesma (enquanto identidade-flor), é o que impede que as coisas existentes se percam em meio a uma definição abstrata de si mesmas, sustentada apenas pela manutenção de uma sua “lembrança”; à linguagem do amor da Natureza, portanto, pertence

⁵⁵¹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 31.

⁵⁵² Cf. LOURENÇO, *Pessoa Revisitado*, p. 36.

uma distância positiva: “A nudez deste amor é o que mais comove. Amor sem mediação nem argumentos. Amor que ao mesmo tempo não aspira a suprimir o objeto. Esse amor é direto porque é abismal. [...]: mantém a distância: afirma a separação” (VÁSQUEZ, *La Nada Luminosa*, p. 119).⁵⁵³ Em suma, a distância imanente à linguagem-mundo é o próprio movimento da finitude, da eterna novidade do mundo que, “mantendo distância”, protege-se contra as possíveis investidas de captura por parte dos termos generalizantes produzidos por uma proximidade excessiva e desgastante, pela habitualidade e “praticidade” das imagens da memória – afinal, torna-se muito mais fácil reconhecer que uma pedra é simplesmente uma pedra por sua adequação à imagem-pedra geral trazida na memória do que pensar, a cada vez, o ser-pedra em sua novidade e “espanto”,⁵⁵⁴ em sua consistência finita: “Nem mesmo as flores tornam, ou as folhas verdes./Há novas flores, novas folhas verdes./Há outros dias suaves./Nada torna, nada se repete, porque tudo é real” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 93). Assim, a realidade e o “não-ser” positivo da temporalidade dizem para Caeiro exatamente o mesmo, isto é, que a mais autêntica realidade das coisas é a sua própria não-realidade, ao menos se a pensarmos no seu sentido metafísico enquanto a definição ordinária e inamovível daquilo que é.⁵⁵⁵ Porque a realidade escapa constantemente a si mesma, já que o seu ser-si-

⁵⁵³ A tradução do espanhol é nossa.

⁵⁵⁴ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91.

⁵⁵⁵ António Pina Coelho constrói uma preciosa incursão pela hipótese acerca da presença fundamental do nada, enquanto conceito filosófico mas já “renovado” em seu sentido, no universo pessoano; para o autor, o nada estaria no coração mesmo da possibilidade da heteronímia enquanto fenômeno estético-ontológico – “O nada é-me revelado na alteração, no tornar-se outro, implicados no movimento e na historização do ser” (COELHO, *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, p. 138); se admitirmos a tese aqui proposta de que Alberto Caeiro seria o paroxismo poético-ético-ontológico da heteronímia, concentrado na intuição fundamental do poeta acerca da “eterna novidade do mundo”, do “passar” original que, não obstante, preserva-se como o mesmo, então as observações de Pina Coelho podem ser interpretadas em seu direcionamento específico a Caeiro, aquele que, nas palavras de Reis, nos devolveu ao “Nada luminoso” que somos, aquele que cantou em pleno acordo o “nada que é tudo”, o mito imanente de sua própria existência – “Se, por um lado, a constância da realidade é uma admissão necessária à ciência, por outro lado verifico que o ser não é contínuo, há interregno nas existências, há uma transitoriedade na vida, uma fluidez, uma renovação perpétua do Universo [...]. Mas o ser, para ser outro, tem de ser não-ser. Daí o mistério do movimento [...], desencadeador do nada no universo dos seres” (COELHO, *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, p. 138). Entretanto, embora este outrar-se imanente ao ser (à Natureza) seja a medula da poética caeiriana e o nada apareça de maneira constante e explícita na poesia ortônima – como no aludido poema intitulado *Ulisses*, de *Mensagem* (“O mito é o nada que é tudo”), no *Fausto* e, em língua inglesa, em *The King of Gaps* – bem como na heterônima – em Álvaro de Campos (*Tabacaria*), em Ricardo Reis (*Nada fica de nada. Nada somos*), em Rafael Baldaya (*Tratado da Negação*) e tantas outras aparições pontuais –, Caeiro em nenhum momento nomeia expressamente o nada neste seu sentido gerador, “luminoso”, servindo-se do vocábulo apenas para desalojar os “sentidos íntimos” e “Mistérios” das coisas, oriundos do pensamento racional que vem “acrescentar” artificios à existência, do seu lugar abstrato: “Os seres existem e mais nada,/E por isso se chamam seres” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 30, *grifo nosso*), “Que as cousas sejam realmente o que parecem ser/E não haja nada que compreender” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 65, *grifo nosso*), “Assim é a acção humana pelo mundo fora./Nada tiramos e nada pomos” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 68, *grifo nosso*), “Direi: olhei para as cousas e mais nada./[...] E se Deus me perguntar: e o que viste tu nas cousas?/Respondo: apenas as cousas... Tu não puseste lá mais nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 90, *grifo nosso*). Para um poeta-pensador que busca reconciliar-se com o simples existir das coisas, sem a referência a qualquer termo que o transcenda, seria, de fato, bastante

mesma implica a paradoxal repetição do ser-outro original, há nela uma distância imanente que se preserva enquanto esta temporalidade consistente-dissolvente; tudo aquilo que vem se instalar sob a forma de algum tipo de parâmetro seguro para a existência configura-se, para Caetano, como um “mais”, como um excesso pesaroso para a riqueza prolífica do “menos” que é a existência nua, um “mais” que, sem embargo, assume uma aura misteriosa na medida em que a própria temporalidade autêntica não permite que nada se manifeste na estabilidade metafísica que pretende: o “mais” se torna misterioso precisamente porque não consegue permanecer, restando apenas a sua promessa, a promessa de algo que transcende a profusão anárquica da existência – “O único mistério do Universo é o mais e não o menos./Percebemos demais as cousas – eis o erro e a dúvida./O que existe transcende para baixo o que julgamos que existe./A Realidade é apenas real e não pensada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 113). Amar a Natureza, estar em acordo com ela, significa colocar-se a todo instante em acordo com o “menos”, significa o movimentar-se em acordo com a própria impermanência do tempo e, assim, “transcender para baixo”, de volta à nudez originária, todos os acréscimos cristalizadores da existência; em oposição à revelação total operada pelos conceitos metafísicos – da grandiosidade da *idea* platônica à especificidade analítica das categorias kantianas, do saber erudito e refletido ao senso comum –, isto é, toda aquela que pretende definir aquilo que apenas se mostra em si mesmo na medida em que se o não pode definir, esta nova linguagem, a linguagem do amor e da inocência, a linguagem-criança, natural como o passar do vento e da ave, logra abrir-se para o sentido das coisas a partir da sua finitude imanente guardando a distância que lhe é própria, ou seja, a impossibilidade de ser capturado sob um termo estável, sólido e definitivo. Em outros termos e em um sentido bastante especial, a linguagem-criança é a exata poética da abdicação porque ela reconhece que a Natureza jamais pode ser posta sob o esclarecimento do pensamento racional, permanecendo assim, de alguma forma, um “mistério” que já sempre se mostra na sensação; a incapturabilidade da finitude imanente à Natureza: “Isto é talvez o tal mistério de que falamos” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 74), um mistério positivo e sensitivo, um mistério não-metafísico, não-secreto mas distante o suficiente para preservar-se em seu “passar”, o mistério que é preservação do “menos” e não implementação do “mais” – o mistério não contado que permeia cada verso da poética de Caetano é esta ausência total de mistério da existência, o mistério legado pela finitude

estranho ocupar-se em elocubrações sobre um nada místico; ainda assim, resta na intuição máxima de Caetano acerca da finitude absoluta da Natureza, a qual orienta toda a sua poética, um sentido bastante peculiar do nada que, portanto, passaria a ocupar um lugar de destaque na sua poesia, ainda que esse lugar seja o do silêncio absoluto que deixa ser a radicalidade da finitude. Voltaremos a este tema mais adiante.

de velocidade infinita que supera, a cada vez, qualquer tentativa de apreendê-la e que geralmente se perde em meio a essa mesma tentativa. Poder escutar este mistério, a radical simplicidade que se tornou “complexa” em meio às tantas interdições da maturidade, ou seja, daquilo que está pronto e acabado, é a tarefa da linguagem da criança:

As bolas de sabão que esta criança
Se entretém a largar de uma palhinha
São translucidamente uma filosofia toda.

Claras, inúteis e passageiras como a Natureza,
Amigas dos olhos como as cousas,
São aquilo que são
Com uma precisão redondinha e aérea,
E ninguém, nem mesmo a criança que as deixa,
Pretende que elas são mais do que parecem ser.

Algumas mal se vêem no ar lúcido.
São como a brisa que passa e mal toca nas flores
E que só sabemos que passa
Porque qualquer coisa se aligeira em nós
E aceita tudo mais nitidamente.⁵⁵⁶

À linguagem da inocência da criança pertence o elemento misterioso de um mundo que jamais se deixa capturar totalmente pelo pensamento racional e pelas ampolas inibidoras do significado, o misterioso de uma Natureza que se mostra em si mesma na exata medida em que “passa” e não se deixa apreender, na medida em que se “aligeira” apenas insinuando-se: seus “rastros” devem ser percebidos como tais, como sensações distantes de um passar perpétuo e singularizante, nunca como revelações de sua realidade. Esta linguagem é aquela noção de *sentido* autêntico que Caetano busca nos *Poemas Inconjuntos*, um que não decaia no esquema categorial da racionalidade filosófica e nas definições da habitualidade, e que já está presente na polifonia micropoética do poema VIII: “A Criança Eterna acompanha-me sempre./A direcção do meu olhar é o seu dedo apontando” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 31, *grifo nosso*); a linguagem-criança, acordo inocente e sem “deveres” com a Natureza a partir da Natureza mesma, anuncia um novo sentido das coisas – o “dedo apontando” –, um que tem origem nas coisas mesmas e em sua finitude imanente, pois reside no saber que habita o puro olhar, a sensação enquanto abertura da recepção, e não nas imposições extrínsecas e homogeneizantes do pensamento racional, protegido em seus atos de soberania sobre o mundo

⁵⁵⁶ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 50.

pela prisão de sua própria consciência apartada; o sentido que a linguagem-criança vem abrigar consiste precisamente, pois, nesta incondicional abertura para a finitude do mundo, que compreende na sensação direta essa “ontologia da diferença”, não através das interdicções dos conceitos mas na disposição espontânea para o “brincar”, ou seja, para o deixar-se conduzir pela proliferação de singularidades que arrebatam a cada instante a sensação em um modo diferente, de modo que a linguagem-criança não aparece, enquanto sentido, como um único *nómos* regulador para o manifestar-se das coisas, porém já como a própria singularização absoluta da totalidade da experiência, “partes sem um todo”, sentido que é permanentemente um novo sentido. O brincar, assim, aponta para aquela concentração, não-transcendente e não-transcendental, que adere ao sentido singular e o deixa ser enquanto o sentido que é, não pretendendo dele “mais”, não o considerando “criação” sua ou extensão de características preservadas na câmara fria da consciência ou da personalidade e, portanto, também não podendo se conceber “fora” dele – no brincar, *é-se* o próprio Fora do sentido: “Se eu morrer muito novo, oiçam isto:/Nunca fui senão uma criança que brincava./[...] Fui feliz porque não pedi coisa nenhuma,/Nem procurei achar nada,/Nem achei que houvesse mais explicação/Que a palavra explicação não ter sentido nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 94); brincando, “Compreendi que as coisas são reais e todas diferentes umas das outras;/Compreendi isto com os olhos, nunca com o pensamento./Compreender isto com o pensamento seria achá-las todas iguais” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 97). Ainda testando essa nova compreensão para o sentido, isto é, para o *sentido-das-coisas*, para as coisas-que-são-sentido, no poema que inicia em “No dia brancamente nublado entristeço quase a medo...”, dos *Poemas Inconjuntos*, Caetano canta a possibilidade, ainda em vias de realização mas real o suficiente por já existir como esta possibilidade, de se experimentar um novo sentido para o “sentido das coisas”, jogando com a palavra sentido em sua conotação semântica, relativa ao modo como as coisas se manifestam, e sensitiva, relativa à receptividade da sensação aos afetos externos:

Devia ser outra a sua forma de encontrar um sentido às cousas,
 Outra e verdadeira.
 Devia haver adquirido um *sentido* do “conjunto”;
 Um sentido, como ver e ouvir, do “total” das cousas
 E não, como temos, um *pensamento* do “conjunto”,
 E não, como temos, uma *ideia* do “total” das cousas.
 E assim – veríamos – não teríamos noção de *conjunto* ou de *total*,
 Porque o *sentido* de “total” ou de “conjunto” não seria de um “total” ou de um
 {“conjunto”}

Mas da verdadeira Natureza talvez nem todo nem partes.⁵⁵⁷

Está em jogo aqui uma disputa, por assim dizer, pelo “sentido do sentido”: de um lado, o poeta finca o diagnóstico – “...como temos...” – sobre a ainda vigente predominância do sentido no seu sentido metafísico, isto é, como a abstração que subsume a experiência a um termo homogêneo chamado, em seu vértice conceitual, de signo; de outro lado, o poeta antevê uma possibilidade, porém não uma possibilidade futura, como aquela que está fora de alcance e localizada lá à frente em um território transcendente, porém como uma possibilidade oportuna, possível aqui e agora, que, não obstante, dispõe sobre uma possibilidade de origem, como algo que sempre esteve lá para se ver – é o que se infere dos verbos conjugados no pretérito e no infinitivo, “devia haver”, “devia ser”, e no futuro do pretérito, “veríamos”, “teríamos”. Aquilo que é, ao mesmo tempo, a origem e o que existe ou, em outros termos, a origem que se apresenta aqui e agora, habita no registro daquilo que Caetano chama de naturalidade, ou seja, como aquilo que se singulariza como consistência autossuficiente da finitude; o sentido no seu sentido autêntico, portanto, é o sentido natural, quer dizer, aquele sentido que se singulariza espontaneamente e, com isso, sem nenhuma razão de ser e que se dá a si mesmo no acordo com a sensação em seu *como* singular, de maneira que o sentido se achega e se aligeira como aquilo que se vê e que se ouve, isto é, como tudo aquilo que é sentido na sensação. Por conseguinte, e na medida em que a palavra autêntica, tal como foi analisado anteriormente, é a palavra *da* coisa existente, *da* singularização, *da* consistência finita, em suma, a palavra que é a própria coisa, o sentido se dá à sensação precisamente como palavra-coisa em um influxo permanente de finitude. O sentido autêntico figura, assim, enquanto o modo intrinsecamente fugaz de acordo com o qual a palavra-coisa coincide consigo mesma em sua singularidade, em sentido imanente, enquanto aquilo que jamais coincide consigo mesma, em sentido metafísico. O “sentido das coisas”, portanto, é as coisas mesmas na medida em que, simultaneamente existindo e dando-se à sensação, apontam para si mesmas no modo singular como são; aqui, é a Natureza “inteira” – partes sem um todo e talvez nem partes, já que uma compreensão verdadeiramente radical de sua temporalidade avança em direção ao intangível e ao inefável – que se mostra em seu sentido, isto é, como singularização permanente e abissal do sentido mesmo, desde a origem e a cada vez diverso.

A possibilidade desta nova linguagem, que traz à tona um novo sentido para o sentido das coisas, traz também atrelado inexoravelmente a si um novo sentido para o pensamento, não mais fundado na capacidade e no privilégio do homem de detectar o “mais além” da

⁵⁵⁷ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 113.

contingência das coisas ou na centralidade de si mesmo como fonte do sentido do mundo mas, muito ao contrário disso, estabelecido como o cuidado “pastoril” para com os movimentos próprios da Natureza; cuidado, como foi visto, é o que joga entre um abdicado *deixar* e um sacerdotal *não-deixar*: deixar que a Natureza seja em sua singularização permanente implica um assíduo exercício que consiste em não-deixar que ela se reduza às “lembranças” estancadas e abstraídas de si mesma – suprimindo as abstrações, deixa-se a singularização ser em seu próprio sentido natural, ou seja, no modo espontâneo como ela chega à sensação, livre da subsunção a uma singularidade alheia a ela. Assim, se, por um lado, o pensamento tem um sentido negativo na obra de Caetano, vinculado à redução subjetivo-reflexiva da experiência, ele também aparece, no que talvez seja o caso mais notório de micropoética do paradoxo em Caetano, em um sentido positivo – aqui, pensamento e sensação, palavra e coisa, linguagem e mundo, pertencem a um só acontecimento, o acontecimento da singularização do sentido em seu duplo e mesmo aspecto “sensitivo” e “linguístico”. Este outro sentido para o pensamento-outro na poética caetaniana é formulado de maneira mais refinada e pontual no poema IX de *O Guardador de Rebanhos*, embora habite o subtexto que está pressuposto em cada poema de Caetano enquanto síntese da sua compreensão filosófica peculiar; em outros termos, se cada poema é uma maneira diversa de dizer o acontecimento permanentemente diverso do mundo,⁵⁵⁸ então cada uma dessas sensações traz, ao mesmo tempo e como ela mesma, o pensamento em seu sentido positivo, imanente e não-metafísico:

Sou um guardador de rebanhos.
 O rebanho é os meus pensamentos
 E os meus pensamentos são todos sensações.
 Penso com os olhos e com os ouvidos
 E com as mãos e os pés
 E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
 E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

Por isso quando num dia de calor
 Me sinto triste de gozá-lo tanto,
 E me deito ao comprido na erva,
 E fecho os olhos quentes,
 Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,

⁵⁵⁸ Cf. CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 91.

Sei a verdade e sou feliz.⁵⁵⁹

O tom metafórico presente no poema *I* – “Eu nunca guardei rebanhos,/Mas é *como se* os guardasse” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 16, *grifo nosso*) –, supondo uma cisão entre a “materialidade” e a palavra, é agora, como vimos, suprimido na medida em que palavra e coisa se reconciliam, no retorno à linguagem-criança – “Dá-me uma mão a mim/E a outra a tudo que existe” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 31) –, em um só acontecimento da existência – “Sou um guardador de rebanhos/O rebanho é os meus pensamentos/E os meus pensamentos são todos sensações” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 34, *grifo nosso*). A sensação em seu sentido caeiriano, dissemos, não se resume à mera faculdade da recepção. Ela aponta, em um sentido mais autêntico e ainda não capturado por uma teoria “empírica”, para uma abertura da recepção, isto é, para a liberdade incondicional a partir da qual o mundo acontece na diversidade imanente de seus modos singulares de ser, incondicionado previamente no que tange a categorias de definição, a causas explicativas e a sistemas de relação. Cada um desses modos singulares incondicionados e não-subsumíveis cantados pelo poeta é uma “coisa”, ou seja, a realidade que repousa em sua própria singularidade de ser. Se o pensamento, em seu sentido negativo, tem por característica a manufatura da subsunção irrestrita de toda “coisa” que vem a acontecer a um “algo” que não coincide com a sua singularidade própria, reduzindo o influxo permanente da finitude e da novidade absolutas a um termo homogêneo, o elemento fulcral do pensamento em seu sentido positivo consiste, ao contrário, no pleno acordo com a finitude e com a singularização da sensação: aqui, o sintagma pensamento-da-sensação precisa ser compreendido no vértice daquele fragmento essencial anteriormente citado – “E tudo o que se sente directamente traz palavras suas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 166); pensamento e sensação, assim como a palavra e a coisa, a linguagem e o mundo, referem-se a um só acontecimento singular, de modo que a sensação já sempre se apresenta como pensamento e o pensamento já sempre se apresenta como sensação, ou seja, como modo singular finito, como “coisa”. Sensação é sensação pensada e pensamento é pensamento sentido⁵⁶⁰: na trilha do poema *XLI*, mesmo o pensamento entendido em seu estatuto racionalizante, ou seja, como operador de termos gerais sobre as coisas singulares, deve ser compreendido, a rigor, como pensamento-

⁵⁵⁹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 34.

⁵⁶⁰ Conforme António Pina Coelho, “embora se desculpe de ter de usar uma linguagem humana para se fazer compreender pelos homens [Cf. *XXVII, O Guardador de Rebanhos*], uma coisa é certa, como reconhece Ricardo Reis: toda a obra de Caeiro é ‘um composto homogêneo, onde, a par da profunda originalidade do género de emoções, há a profunda originalidade das ideias, suas pares, que as acompanham...’. É uma resultante nítida da fusão da emoção e do pensamento, da arte e da filosofia” (COELHO, *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, p. 329).

sensação,⁵⁶¹ pois também ele é um modo singular do acontecer do mundo; seu “erro” diz respeito não à singularidade do seu existir mas a um descompasso, intrínseco ao modo mesmo como existe, com a temporalidade autêntica que, na poética de Caeiro, governa o mundo como o mundo mesmo em sua nudez movente. Se o descompasso com a temporalidade-do-mundo seria o “erro”, o estatuto da verdade, por seu turno, sugere Caeiro na última estrofe do poema *IX*, residiria precisamente na plena harmonia com a temporalidade e na recuperação da unidade entre pensamento e sensação; o “ser feliz” e a “felicidade” atrelados ao conhecimento sensitivo-pensante da verdade apareceriam como o sintoma ou a indicação desta harmonia, isto é, como a indicação intuitiva da ausência de fissuras abstratas na existência, que provocariam a “doença” e a “tristeza” provenientes da subsunção entre as singularidades. “Verdade” é outro daqueles termos da tradição metafísica em relação ao qual, para Paulo Borges (2017), Caeiro permaneceria ainda “refém”; a verdade constantemente evocada por Caeiro não está, todavia, vinculada ao seu registro metafísico: verdade, o “tal mistério de que falam”, só pode apontar, em Caeiro, para a total ausência de “verdade”, tenha ela o valor de um princípio identitário incondicionado ou de síntese, válida ou inválida, entre os enunciados intelectivos e o ser da coisa presente no enunciado. Deste modo, Caeiro brinca com o sentido essencial do termo – ou seja, a positividade de determinada coisa – para inseri-lo em um discurso que não é originalmente o seu e que é, de fato, fundamentalmente estranho ao seu: se a palavra verdade anuncia sempre algo assim como a exatidão, a estabilidade e a segurança de um termo válido, seja ele o da autojustificação do princípio ou o da justificação sintética do juízo, o poeta passa a chamar de verdade a finitude radical do mundo e a pura contingência das sensações-pensamentos, não sendo mais possível nem a identidade e permanência do princípio, já que a “essência” da Natureza é a impermanência absoluta, nem a coerência segura do juízo acerca do verdadeiro e do falso, já que pensamento e sensação, antes passíveis de serem subsumidos um ao outro a fim de encontrarem uma síntese, agora aparecem como a mesma contingência singular no tempo – em suma, Caeiro profana a raiz mesma do sentido metafísico da verdade: se este conceito impescinde, ao longo da tradição filosófica, de um elemento identitário e

⁵⁶¹ O sintagma pensamento-sensação é sugerido por José Gil em *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*; quer-se com isso apontar para a supressão da distinção metafísica entre o signo e a coisa, a linguagem e o mundo, o pensamento e a sensação, isto é, em geral, a divisão ontológica entre a codificação suprassensível e a afetação sensível. Caeiro tampouco intentaria conjugar essas duas instâncias: em um vocabulário fenomenológico, o poeta estaria preocupado em recuperar uma experiência pré-reflexiva na qual a linguagem e o mundo, o pensamento – não “reflexivo” ou “representativo” – e a sensação – não “objetual” ou meramente “empírica” – se oferecem de uma só vez e como a mesma singularidade experimentada – de acordo com J. Gil, “Caeiro (como Espinosa... e pela mesma razão) rejeita a mediação dos signos, e entra imediatamente na visão total do objecto. Só assim garante a imanência da vida e dos pensamentos-sensações” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 135).

homogêneo que atue como a fonte de validade das coisas, quer no caso de um princípio autossuficiente que seja a plataforma universal de tudo o que existe quer no caso da subsunção entre enunciado e coisa, onde tanto *o que* se diz no enunciado quanto *a que* ele busca referir-se precisam estar previamente dados em sua definição, Caeiro vem afirmar que a única verdade autêntica, quer dizer, a única coisa sobre a qual se pode afirmar alguma permanência e inevitabilidade, é a singularização permanente e inapreensível da Natureza em sua temporalidade mais própria, a finitude absoluta. No interior de sua micropoética do paradoxo, por conseguinte, verdade quer dizer: a negação da verdade, no sentido estrito da subsunção típica ao discurso metafísico, e a afirmação da verdade, enquanto finitude que se singulariza como pensamento-sensação, ou seja, como coisa, como modo singular do mundo; a verdade do mundo é, pois, a sua finitude. O acordo com esta verdade provém da abdicação, da abertura, da não-interposição dos elementos de permanência que provocam o atordoamento do mundo em relação a si mesmo, colocado então no seio do atrito entre a insistência “recordativa” de um modo singular e a persistência imanente da singularização. Pensar esse acordo com a verdade da finitude, na qual a unidade entre os pensamentos e as sensações dispõe sobre os seus instantes singulares, tão consistentes quanto diluíveis, exige o reaprendizado daquela linguagem-outra que é a linguagem-criança, o outro acesso à linguagem do mundo que a poesia de Caeiro procura recuperar: aqui, é aquela “desconfiança” sob a forma de cuidado pastoril, que deixa ser ao mesmo tempo em que coloca no lugar de origem, que presta a atenção devida ao mundo e não o deixa decair em abstração em função da confiança excessiva em determinados sentidos seus, é ela que vem ocupar o posto do pensar positivo em oposição ao pensar da subsunção. Este outro pensar pertence essencialmente à estética (e à ontologia, e à ética) da abdicação, que deixa livre para ser em sua liberdade imanente a linguagem-outra, a outridade-do-mundo: ele é a capacidade de reabrir a corrente temporal do mundo por entre os estancamentos recordativos da tradição; sua potência encontra-se precisamente nessa capacidade de render-se ao influxo singularizante da temporalidade, sem nenhum querer, sem nenhum projeto e despido de qualquer ímpeto de conservação – a dimensão positiva do pensamento tem em Caeiro, destarte, um caráter eminentemente passivo, como aquele que busca a todo instante abrir-se e reabrir-se, desabilitando as subsunções recordativas que o condicionam junto à abertura para as sensações, para a eterna e intangível novidade do mundo, contrariando, assim, o caráter ativo do pensamento que predominou do privilégio teórico da *dialegesthai* à tendência demiúrgica da vontade. Deste modo, o pensar não cabe na poética caeiriana como atividade de um sujeito, porém como acontecimento “natural” simultâneo e mesmo com as sensações – inclusive a capacidade de desabilitar os termos de subsunção e “repor” aquela des-ordem que “os homens

desarrumaram”, colocando-a sob a univocidade de uma ordem, não é uma tarefa que dependa do fazer humano, consciente e subjetivo: muito antes, trata-se de uma tarefa que exige a re-entrega incondicional à espontaneidade da Natureza, uma passividade-verbal – “*Repor* no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 89, *grifo nosso*) – na qual o verbo não origem no homem ou em qualquer outro princípio de subsunção, mas tão somente na anarquia dos pensamentos-sensações enquanto modos singulares da Natureza, ou seja, na verbalização mesma da singularização do mundo, indistinta, em sua “essência”, das palavras-coisas e da linguagem-mundo – a primazia do verbo em sua forma infinitiva parece coincidir com a repetição imanente do verso enquanto aquele ir e voltar de modo sempre renovado, o *vertere* infinitivo; *verbar* ou *versar*, portanto, indicariam ambos a persistência imanente de uma existência que se renova a todo instante enquanto existência, que “se encontra consigo mesma” precisamente na medida em que não dura como esta mesma mas se finitiza e se singulariza renascendo a cada vez em um modo-outra e primeiro de ser – daí a observação perspicaz de Gabriel Cid de Garcia: “Como a multiplicidade que ele [o acontecimento] abre é infinita, a predicação do ‘é’ se substitui pelo verbo no infinitivo: ‘a árvore verdeja’, no lugar de ‘a árvore é verde’” (GARCIA, *A Eloquência do Mundo*, p. 104). Como na repetição da correnteza da diferença cantada no poema XVI: “Quem me dera que a minha vida fosse um carro de bois/Que vem a chiar, manhaninha cedo, pela estrada,/E que para de onde vem volta depois,/Quase à noitinha pela mesma estrada./Eu não tinha que ter esperanças – tinha só que ter rodas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 41). Pensar, portanto, tem a ver com este deixar irromper o acontecimento do mundo, despojado das “esperanças” da lembrança em sua forma futura e pretérita; esse despojamento começa, contudo, pela desativação do caráter ativo do próprio pensamento e, junto a ele, em se tratando de uma “poesia-pensante”, da poesia:

E há poetas que são artistas
E trabalham nos seus versos
Como um carpinteiro nas tábuas!...

Que triste não saber florir!
Ter que pôr verso sobre verso, como quem construi um muro
E ver se está bem, e tirar se não está!...

Quando a única casa artística é a Terra toda
Que varia e está sempre boa e é sempre a mesma.

Penso nisto, não como quem pensa, mas como quem não pensa,

E olho para as flores e sorrio...
 Não sei se elas me compreendem
 Nem se eu as compreendo a elas,
 Mas sei que a verdade está nelas e em mim
 E na nossa comum divindade
 De nos deixarmos ir e viver pela Terra
 E levar ao colo pelas Estações contentes
 E deixar que o vento cante para adormecermos,
 E não termos sonhos no nosso sono.⁵⁶²

O poema supracitado se desloca da altivez e soberania do fazer e do construir, presente na primeira estrofe, passando à serenidade da entrega ao elemento verbal infinitivo comportado pelo deixar; é o aperfeiçoamento da abdicação, ou seja, a insistência cuidadosa e “suspeita” para com o deixar permanentemente “deixado”, formando um gerúndico “deixando”, que coloca o poeta novamente em acordo com o verbar-se infinitivo mesmo da Natureza, o “florir” que irrompe sem fazer e se renova sem conservar. Neste poema, especialmente, Caeiro parece decretar de uma vez por todas a ilegitimidade da referência do pensamento e da arte ao sujeito: se no poema *IX* ele devolve o pensamento ao Fora, isto é, ao lugar do acontecimento anárquico e distante, pois inapreensível, do mundo, aqui é a própria arte que é, por assim dizer, “repatriada” – em sua origem, pois, o elemento artístico pertence à Terra, a sua “casa”, aquela que abriga a potência verbal da arte e a deixa ser na sua espontaneidade natural enquanto as singularidades do pensamento-sensação (o florir, o verdejar, o ventar...), incondicionada até o limite de sua existência, já que a verdade, que “está nelas”, ou seja, em sua imanência, as “condiciona” a dissolver todo e qualquer elemento condicional, todo dever-ser, localizado no sujeito ou fora dele, na medida em que é verdade da finitude, do ser eternamente pela primeira vez. O sono sem sonhos, quer dizer, sem a interferência de projeções da personalidade sobre esse estado de suspensão de todo fazer, agir ou compelir, é mais outra figura que acena para a possibilidade – nunca dada de pronto mas sempre colocada sob suspeita no sentido da proximidade cuidadosa, pastoril, atenciosa, que procura poupá-la do “erro” e salvar para ela a *sua* ordem – concernente à abdicação total e à entrega incondicional ao influxo de singularização permanente da Natureza, ou, em outros termos, à possibilidade de ser “todo só o meu exterior”⁵⁶³; o sono como possibilidade de se atingir um grau de inconsciência máxima é também um tema recorrente nos escritos do aprendiz Bernardo Soares: “Posso deixar-me à vida, posso dormir; posso ignorar-me...” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 64), “Sono é a

⁵⁶² CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62.

⁵⁶³ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 39.

fusão com Deus, o Nirvana, seja ele em definições o que for” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 171) ou, em uma sequência de aforismos do *Livro do Desassossego* que parecem haver sido dedicados intencionalmente ao mestre Caeiro, aforismos que vão do 251 ao 255 da edição organizada por R. Zenith, diz Soares num deles:

Pensar, ainda assim, é agir. Só no devaneio absoluto, onde nada de activo intervém, onde por fim até a nossa consciência de nós mesmos se atola num lodo – só aí, nesse morno e húmido não-ser, a abdicação da acção competentemente se atinge. Não querer compreender, não analisar... Ver-se como à natureza; olhar para as suas impressões como para um campo – a sabedoria é isto (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 253).

E arremata no aforismo imediatamente posterior, como que atingindo todo o elevado poder de compreensão sintética e intuitiva acerca da verdade da existência: “...o sagrado instinto de não ter teorias...” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 253). Se no pensar vinculado a um sujeito a experiência de se estar no mundo é orientada pela força da sujeição proporcionada pela divisão do mundo entre um sujeito ativo e um objeto de disposição, na qual, fatalmente, toda sensação – ou abertura da recepção – é subsumida aos caracteres que compõem a “interioridade” do sujeito, da consciência, do homem, no pensar em sua dimensão positiva, por seu turno, ou seja, enquanto verbo infinitivo de uma existência não cindida, mas una e toda ela a sua própria “exterioridade”, que não cessa de se renovar em infinitos modos de sensação e em sua indistinção com a palavra e a coisa, a linguagem e o mundo – por isso, também não “interiores” mas absolutamente exteriores, ou seja, pertencentes à Natureza como o que ela mesma é –, vibra como seu elemento nevrálgico algo muito diverso de qualquer grau de atividade, mesmo aquela que pudesse vir a destruir as próprias estruturas do pensamento reflexivo-subjetivo: este elemento é a anulação imediata de qualquer fonte de atividade “interna” simultaneamente à abdicação completa que se opera a partir da recuperação da autenticidade do pensamento-sensação em seu estatuto “externo”, quer dizer, incondicionado, incondicionável e não condicionante – pensar deixa de ser ato de um *tópos* referencial para se reconciliar com o seu puro, uno e finito caráter de acontecimento; a desconfiança e o cuidado para com a linguagem-mundo/pensamento-sensação não dependem, assim, de um ato de vontade que os mantém ativos, mas aparecem como uma espécie de “autopreservação” da Natureza mesma em relação ao seu ser-própria e têm sua origem unicamente nela. Imaginar este pensar como tendo sua origem no homem e sendo mobilizado por ele enquanto modo da sua relação com a Natureza, ainda que sob a insígnia de um modo reverente e abdicado, significaria persistir na divisão entre um sujeito “interior” e um mundo “exterior” e, deste modo, preservar desavisadamente o esquema geral da subsunção metafísica do mundo; por isso, toda a gama de pronomes em primeira pessoa dos quais se vale Caeiro – “eu”, “mim”, “me”, “meu” etc. – deve ser retida em dois aspectos reciprocamente pertencentes: a unidade entre esta

“pessoa” e o Fora absoluto do mundo e a desarticulação da existência de um terceiro que opere, analise ou destrua o mundo desde de fora dele, como a “terceira pessoa” demiúrgica. Na medida em que a “pessoa” que Caeiro é – mera figura de linguagem – é uma só com a Natureza, é a Natureza ela mesma, enquanto um só acontecimento a cada vez singular, que cuida de si para não *se* deixar cair na cristalização recordativa dos seus próprios modos singulares; da mesma maneira, é somente a partir da própria Natureza, e não de uma disposição anímica do homem enquanto ser apartado, que a desconstrução dessas eventuais cristalizações pode vir a acontecer. Que admitamos, como já nos orientou Eduardo Lourenço, a persistência da divisão metafísica entre homem e mundo enquanto *diagnóstico de situação* na poesia caeiriana não significa, todavia, que tenhamos que admiti-la como condição inexorável ou modelo da experiência neste universo heteronímico, quer sob a forma de um “sujeito vazio”, quer sob a forma de um “sujeito múltiplo”: ao contrário, a experiência poético-pensante de Caeiro aponta precisamente para uma possibilidade totalmente outra de se conceber a existência sobre a terra e absolutamente diversa de qualquer modelo anteriormente instaurado; para Caeiro, contudo, a questão não parece se tratar de encontrar “brechas” neste diagnóstico de situação que possibilitem essa experiência-outra mas trata-se, muito antes, de render a situação diretamente à outridade do mundo – assim, se a metafísica, em sentido geral, é assumida como “ponto de partida” da sua poética, aparecendo como o epicentro da sua dimensão crítica, ela não é, entretanto, o “a partir de que” Caeiro se orienta: o “a partir de que” fica a cargo da temporalidade autêntica da Natureza, a eterna novidade do mundo, que vem desalojar todos os “pontos de partida” estáveis como o seu próprio *fundamento de impossibilidade*. Tudo acontece como se houvesse um esforço imanente à Natureza para retornar à sua propriedade, ao seu ser-próprio, deixando se movimentar novamente a finitude por entre os “pontos de partida” mas sem se confundir com eles ou derivar-se de uma “lógica interna” ou mesmo do desvio de uma lógica que lhes é interna. O “a partir de que” é, assim, o outrar-se anterior a toda “personalização”, o totalmente outro que torna impossível, como “princípio”, qualquer identificação a nível de personalidade, essência, sistema ou relacionamento causal – esse outrar-se é o mobilizador originário de si mesmo, “esgotado” em sua própria inesgotabilidade sem atividade ou identidade, ao qual demos o nome de singularização, ou seja, o ser sempre pela primeira vez de cada consistência, de cada coisa, de cada pensamento-sensação. O pensamento do não-pensamento – “Penso nisto, não como quem pensa, mas como quem não pensa...” – aparece, desta forma, como a unidade de um acontecimento que constantemente nega a si mesmo em sua consistência em nome do outrar-se que, antes de tudo, o (im)possibilita na medida em que é sua origem, possibilitando-se enquanto

singularidade e impossibilitando-se enquanto presente durável; o acontecer, desta forma, é uma passagem, como um raio súbito, e não um apresentar-se como o que está parado ali à frente:

O pensamento de Caeiro é um pensamento do não-pensamento. Não tem por objectivo dar-nos a ilusão de possuir a verdade mas, precisamente, ao contrário, tirar-nos a ilusão de todas as ilusões, que consiste em acreditarmos que podemos conhecer a realidade quando, afinal – e é uma aprendizagem interminável –, só podemos senti-la (LOURENÇO, *O Lugar do Anjo*, p. 70).

Aqui, é àquela estância movente da “primeira pessoa impessoal”, unidade não-identitária da Natureza, que se pretende retornar, partindo não da abstração para a propriedade, porém esquecendo-se da abstração na exata medida em que já se retornou à propriedade. Novamente, é a figura da criança, da linguagem-criança, que vem ao auxílio de Caeiro: “Como uma criança antes de a ensinarem a ser grande,/Fui verdadeiro e leal ao que vi e ouvi” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 146).

2.3. O mistério na linguagem.

Ao mesmo tempo, entretanto, apresenta-se aqui um outro nível do problema: na medida em que a “origem”, a propriedade, a autenticidade da Natureza reside em sua própria singularização, ou seja, em seu outrar-se permanente, como é que se sabe que se chegou “às coisas mesmas”? Não há no “que” se chegar; como então é verificada a autenticidade das coisas em oposição à sua abstração recordativa? Entramos, agora, num ponto que pensamos ser decisivo para se compreender a poética de Caeiro em suas três dimensões, que são, sem embargo, uma só: estética, ética e ontológica. Tal como foi apontado no início deste ensaio, a nódoa da poesia caeiriana está intimamente comprometida com a orientação da fenomenologia contemporânea – “às coisas mesmas!”. O acesso às coisas mesmas e ao sentido deste vocábulo, o “mesmo” – sinônimo poético, aqui, de próprio, autêntico, verdadeiro –, está associado de modo vital, porém, àquilo que anunciamos, já há algumas boas páginas, como a “pedagogia” do universo poético de Alberto Caeiro. E no que consiste esta pedagogia? Ora, como não poderia deixar de ser, ela consiste, antes de tudo, em um paradoxo: a pedagogia de Caeiro propõe, e efetivamente experimenta através da sua poesia, uma radical e avassaladora “anti-pedagogia”, um *ethos* de destruição de toda e qualquer formação (*paidéia*) e de toda condução (*agogé*): “A pedagogia não me interessa. Detesto-a, mesmo. Instruir é destruir. A unica coisa boa que ha em qualquer pessoa é o que ella não sabe” (CAEIRO, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 235); aquela necessidade, anteriormente discutida, da repetição da infância aparece o tempo todo, pois, em sua obra, como antípoda e “salvação” ante a violência das abstrações recordativas que, en-formando as singularizações, nada mais fazem do que conduzi-las por uma via única e predeterminada de se manifestar. Enquanto *ethos* de dissolução das abstrações, a

anti-pedagogia caeiriana é o modo pelo qual se pode experimentar as coisas nelas mesmas, é o movimento, imanente à Natureza, no qual a abstração é devolvida ao influxo da finitude e pode, novamente, ser-outra, e isso quer dizer: ser ela mesma, ser-própria, ser autenticamente. O famoso e já exaustivamente comentado poema XXIV de *O Guardador de Rebanhos* traz a tônica desta anti-pedagogia:

O que nós vemos das cousas são as cousas.
 Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra?
 Por que é que ver e ouvir seriam iludirmo-nos
 Se ver e ouvir são ver e ouvir?

O essencial é saber ver,
 Saber ver sem estar a pensar,
 Saber ver quando se vê,
 E nem pensar quando se vê,
 Nem ver quando se pensa.

Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!),
 Isso exige um estudo profundo,
 Uma aprendizagem de desaprender
 E uma sequestração na liberdade daquele convento
 De que os poetas dizem que as estrelas são as freiras eternas
 E as flores as penitentes convictas de um só dia,
 Mas onde afinal as estrelas não são senão estrelas
 Nem as flores senão flores,
 Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores.⁵⁶⁴

Alguns aspectos de indiscutível ressonância com o que pensamos até aqui merecem um destaque mais taxativo: em primeiro lugar, o poema estabelece uma relação estreitíssima e, ao que parece, indissociável entre a possibilidade do acesso às coisas mesmas e a urgência, para tanto, de um “estudo profundo”, de uma “aprendizagem de desaprender”, ou seja, de uma revisão que desvela aquilo que foi encapsulado para deixá-lo vir à luz livre da interdicção de termos que lhe são alheios – isso, todavia, insere na malha poética de Caetano um elemento que, até então, poderia passar despercebido ou até mesmo ser conscientemente negado por uma leitura apressada que adere de maneira irrefletida à primazia das “superfícies” sugerida na obra: trata-se, na contramão da verdade implicada na visão direta das coisas, da possibilidade de que esta imediatidade esteja, de antemão, determinada por um mediador que a enforma e que, desta

⁵⁶⁴ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 49.

maneira, seja o próprio mediador, isto é, a “abstração recordativa”, que se apresente no instante imediato da abertura da sensação, de modo que o acesso à “coisa mesma” é que precisa passar por um procedimento “indireto” a fim de que chegue à experiência despido das interdicções; em outros termos, a visão imediata e direta das coisas pode muito bem se dar precisamente, e, no mais das vezes, de fato é assim que acontece, como a coisa já enformada pelo caráter singular da abstração: o homem-de-ciência *já* vê o mundo como um sistema interligado de leis próprias e necessárias; o homem-de-política *já* vê o mundo como o palco das relações de poder entre sujeitos e instituições; o homem-de-religião *já* vê o mundo como espaço de mediação, imanente ou a ser transcendido, com o sagrado. Em suma, a “superfície”, o “puro exterior”, já se apresenta, no mais das vezes, encoberta por uma gama de camadas enrijecidas de sentido; isso nos coloca no seio de mais um decisivo paradoxo da micropoética caeiriana: o saber ver, ver as coisas como são e diretamente, despidas das “vestes” insistentes sobre elas interpostas, passa por um exercício que, na exata trilha daquela “desconfiança” com a linguagem, des-acredita o modo habitual ou normativo como as coisas no geral se dão à sensação, ou seja, que toma de volta a fé depositada no modo direto como as coisas, no geral, se dão à sensação. Ora, mas isso significa que, para o poeta das sensações diretas – “Eu *nunca* passo para além da realidade imediata./Para além da realidade imediata não há nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 101, *grifo nosso*) –, é, de fato, o exercício contínuo da ultrapassagem em relação à realidade imediata – quer dizer, a transcendência – e, porém, já enformada que possibilita o acesso autêntico às coisas tais como elas são. Desta sorte, é no trabalho delicado, dedicado, atencioso e pastoril do poeta, aquele que “desaprende” o que foi ensinado ou acostumado como regra, que reside a experiência das coisas mesmas: “Procuro despir-me do que aprendi./Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram./E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos./Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 72); esquecer as interdicções, isto é, deixar que elas se dissolvam retornando à temporalidade própria da Natureza enquanto a qual assumirão permanentemente novas consistências, depende, deste modo, de um paradoxal exercício de lembrar: lembrar, ou seja, trazer à luz as abstrações que interdicam a experiência enquanto as abstrações que elas são, para que, então, localizadas e compreendidas em sua singularidade, possam ser “esquecidas”. O esquecimento é absolutamente fundamental na poética de Caetano: é o esquecer – verbo em finitização infinitiva – que garante a abertura da recepção, a cada vez nova, à eterna novidade do mundo, na medida em que é o próprio esquecer que constitui o elemento verbal imanente à singularização permanente da Natureza; esquecer, assim, não indica um “ato humano”, consciente ou inconsciente, mas o caráter mesmo do “passar” do mundo:

Quando a erva crescer em cima da minha sepultura,
 Seja esse o sinal para me esquecerem de todo.
 A Natureza nunca se recorda, e por isso é bela.
 E se tiverem a necessidade doentia de “interpretar” a erva verde sobre a minha
 {sepultura,}
 Digam que eu *continuo a verdecer* e a ser natural.⁵⁶⁵

É na anti-pedagogia, entretanto, que reside a possibilidade do esquecimento: não como o estabelecimento de uma nova teoria, de uma nova ciência ou de um novo método que viriam contrastar com o “antigo” para sobrepô-lo – “Se a ciência quer ser verdadeira,/Que ciência mais verdadeira que a das cousas sem ciência?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 123) –, porém como a radical negação das camadas de interdicção *simultânea* à negação concernente a uma certa exigência de que se as substituam por outras; a poética de Caieiro não apenas nega as abstrações existentes mas também nega qualquer outro tipo de abstração e subsunção a elas intercaladas: em outros termos, não é em nome de uma outra “teoria” ou “concepção de mundo” e tampouco a partir de seu inédito “paradigma” que essa poética está habilitada a experimentar a negação, o que já significaria a adveniência de outro esquema de subsunção, contudo é a partir da negação mesma e na negação mesma que a anti-pedagogia de Caieiro vem se articular, buscando experimentar de maneira incondicional, ou seja, despida de qualquer anteparo recordativo, o influxo entre consistências e dissolvências, cujo ser é, no mais das vezes e paradoxalmente, acessado apenas em seus “rastros”. Por isso, o esquecimento só se torna possível ao passo em que a recordação como tal é trazida à tona enquanto a interdicção que ela é, ao passo em que é detectada como este “aprendizado”, esta “veste”, esta “tinta” que recobre e subsume a experiência à sua homogeneidade: para esquecer é necessário que, simultaneamente, se lembrem as recordações incrustadas nas sensações, é necessário que sejam novamente trazidas ao verso e ao seu *vertere* que não cessa de “passar” – “Varrer os quartos da observação/E limpar o pó das ideias simples.../Eis a minha vida, *verso a verso*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 89, *grifo nosso*). Há uma dança infinita na poética caeiriana, portanto, entre recordação e esquecimento: sempre se parte de uma singularidade estabilizada – de uma “veste”, de uma “tinta seca” – que deve ser devolvida à finitude; a finitude, entretanto, por sua própria “natureza”, jamais chega a se dar a uma apreensão segura que permita compreendê-la como um ser delimitado, pois o seu ser é precisamente o seu “passar”, o seu “já-não-ser”, constituindo esse o tal limite que a adveniência dos rastros, das recordações, em sua própria limitação, não permitem experimentar por

⁵⁶⁵ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 100, *grifo nosso*.

completo, e isso porque não há ser completo e definido a ser encontrado “por trás” ou “debaixo” delas no mundo de Caetano; a “superfície” que as camadas de abstrações estabilizadas paradoxalmente escondem nada tem de crosta terrestre mas de “núcleo” fluido e movente: na micropoética caetiana, às vezes impenetrável e confusa, são as abstrações, enquanto “segredos” ocultos das coisas, que tomam o espaço da superfície, ou seja, daquilo que de pronto se experimenta na abertura para as coisas, ao mesmo tempo em que, na medida em que elas são camadas obscurecedoras do acordo direto com a existência, é a nudez da “superfície”, da imediatez que se perde em meio a tantas interdições, que se torna o mais profundo, estranho e infamiliar, aquilo que exige, para o seu acesso, um “estudo profundo” – “É mais estranho do que todas as estranhezas/[...] Que as coisas sejam realmente o que parecem ser/E não haja nada que compreender” (CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 65). A superfície, o autêntico e nu “parecer das coisas tal enquanto o que realmente são”, torna-se o elemento mais profundo na medida em que as abstrações é que vêm assumir a imediatez da abertura às coisas mesmas, tornando-se elas, enquanto aquela profundidade “para além” da contingência buscada pela metafísica, a própria superfície moduladora de tudo o que existe, crosta enrijecida que atordoa a passagem permanente do “passar” imanente; aqui, os rastros das consistências retidas deixam de ser os rastros que são para se tornarem termos de medida para as singularidades, montando paulatinamente, assim, uma malha de interdições estáveis que não se restringem ao seu próprio caráter singular mas, em uma tendência uniformizante, característica do seu modo de ser, se espraiam a capturar outras singularidades sob a sua própria. A tarefa da anti-pedagogia é “afrouxar”, por assim dizer, a tensão constringente dessa malha, deixando a fluidez do “mais profundo” irromper novamente por entre as incrustações, voltando a ser superfície.⁵⁶⁶ Mas assim como a lava, que tão logo escapa indômita da terra e já começa a endurecer, também a negação da anti-pedagogia, ao experimentar as coisas mesmas sem a intervenção de afirmações extrínsecas à sua positividade, já recai em outras camadas; e, de fato, essa recaída inevitável também tem a sua positividade: sem ela, Caetano incidiria não em um paradoxo, porém em uma antinomia vulgar, já que o exercício de “desaprendizagem” serviria, no limite, apenas para suspender os assim chamados acessórios e colocá-lo diante de uma substância identitária (a coisa) cuja noção, diametralmente oposta à temporalidade implicada na finitude radical que vigora em sua poética, apontaria somente para uma temporalidade da “eterna velhice do

⁵⁶⁶ Em um esboço de prefácio à poesia completa de Caetano, dirá Antônio Mora: “Por este homem e por esta obra estamos, sem que ninguém o sinta, no limiar de uma nova era. Eu relembro: *Au plus profond...*” (MORA, *Poemas Completos de Alberto Caetano*, p. 259 ss.), isto é, “ao mais profundo”, que já está sempre, contudo, o mais próximo de nós, obscurecido pelas camadas de abstração.

mundo”. Compreendamo-nos: dissemos que a negação intrínseca à anti-pedagogia, assumido o fato de ela ser não uma ação mas uma não-ação que, deixando de atuar no sentido do tornar algo presente e efetivo, libera o influxo da finitude sobre o qual já sempre se sustenta, não se dá em função de qualquer outra abstração mas tão somente enquanto negação; contudo, o que significa precisamente a negação em uma poesia cujo é a plenitude intocada do ser das coisas? Acontece que, na micropoética caeiriana do paradoxo, a negação não se dá como o mero vazio negativo mas, ao contrário, como a manifestação da afirmação do ser das coisas mesmas, despida dos elementos de subsunção da sua singularidade – “[...] no fundo o que está certo é elas negarem-se a si próprias/Na negação oposta de afirmarem qualquer cousa,/A única afirmação é ser./E só o afirmativo é o que não precisa de mim” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 114); esse ser, infância e nudez da linguagem-mundo, “é” ou, antes, se afirma em sua mais radical autenticidade na exata medida em que se nega, e se nega porque chega a todo instante à consistência da sensação e, nela, à estabilidade retida do seu rastro: o que esse ser nega, ao mesmo tempo em que se afirma, é a si mesmo enquanto atinge determinado grau de consistência, consistência da finitude imanente e absolutamente fluida que a possibilita enquanto tal e a devolve à essa sua infância, a infância do ser enquanto o que se nega na consistência; sem a “recaída” na consistência, dizíamos, a própria finitude, portanto, não se singularizaria: de fato, sequer se daria a finitude. O ser – isto é, as coisas elas mesmas – apenas se mostra na medida em que se nega; esse negar-se é um afirmar-se enquanto ser: o jogo entre a consistência e a sua dissolução, ou seja, o seu negar-se como tal que já sempre retorna – *vertere* – à nudez a partir da negação das “vestes”, é o próprio finitizar-se da Natureza ou, como a chamamos, a sua singularização permanente. As coisas mesmas – o *ser* caeiriano – consistem, deste modo, no acontecer sempre renovado desse jogo, de cujo movimento a anti-pedagogia não chega jamais a uma coisa-em-si identitária: o seu movimento mesmo, o *interlúdio* da própria negação, o desnudar verbal, é que é a coisa-mesma – nesta trilha, o ser é para Caiero aquele inapreensível que “passa”, que acontece “entre” o negar-se e o afirmar-se: são as tão, tão fundamentais e simples singularidades-pedra, singularidades-flor, singularidades-árvore, singularidades-montanha, singularidades-bicho, singularidades-“homem” que, de tão, tão simples, exigem um incessante trabalho de “transcender para baixo”, um trabalho cotidiano, devotado – pastoril, de fato –, que limpa todos os dias o pó dos pensamentos-sensações e os descobre outros por debaixo do acúmulo quase fossilizado.

Destarte, toda a poética de Caiero pode ser compreendida como uma grande e insistente insinuação, reverente àquela distância implicada na imanência do negar-se, do jogo da eterna novidade do mundo, o jogo fundamental entre a afirmação e a negação positivas de um *mesmo*

– o mesmo, o “isto” que canta cada poema do poeta⁵⁶⁷ – primitivo, nu, original, o mesmo que, “verso a verso”, é devolvido à outridade da própria origem na medida em que ele *é* essa outridade e *é* essa origem. Na verdade, uma maneira mais adequada de se dizer isso seria: o mundo não “é” – está em jogo, está a “brincar”; recordemos o verso do poeta há pouco citado: “Se eu morrer muito novo, oiçam isto:/Nunca fui senão uma criança que brincava” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 94). Aqui, nos deparamos com uma ocorrência bastante especial na qual se interseccionam de modo significativo a macropoética e a micropoética caeirianas – ou, elucidando mais uma vez o sentido que ora propomos para esses conceitos, a ordem das intuições gerais da poesia de Caetano (macropoética) e o seu delicado jogo de articulação poética de sentidos, via paradoxo e correspondendo ao paradoxo geral das intuições da macropoética, interior à experiência do verso (micropoética): essa intersecção diz respeito ao jogo anti-metafísico e anti-dialético – pois incapaz, devido à “natureza” mesma de sua origem, de gerar qualquer síntese – entre o familiar e o estranho, a distância e a proximidade, o nada e o todo. Do que foi visto até aqui, buscou-se demonstrar a unidade indefectível entre a intuição geral caeiriana acerca da temporalidade da Natureza (do “ser”) – a “eterna novidade do mundo” – e a sua compilação poética nos versos sobre a anti-pedagogia – a experiência das coisas mesmas como exercício de negação, a “aprendizagem de desaprender”; entre esses momentos, porém, não há uma relação de retorno ao “paraíso perdido” enquanto recuperação anímico-contemplativa de uma unidade identitária essencial mas, muito diferente disso, o movimento sempre mesmo e sempre outro entre afirmação e negação na “aprendizagem de desaprender” diz exatamente – ou, de modo mais pungente: *é* exatamente – a própria finitude da Natureza. Isso significa que o “mesmo” das coisas mesmas – a singularidade-pedra, a singularidade-flor, a singularidade-árvore etc. – reside no próprio movimento imanente à finitude absoluta sugerida por Caetano; deste modo, nenhum “o que”, “porque” ou “como” pode responder definitivamente sobre a totalidade do ser das coisas e de cada coisa determinada, pois este todo só pode ser compreendido, na poética caeiriana, como o todo-jamais-totalizado da eterna novidade, que também não dispõe sobre uma mera sucessão de identidades “velhas” e “novas”, mas aponta para a outridade de origem que obsta na fonte qualquer tentativa de apreensão que sequer flerte com a estabilidade e a segurança de um conceito ou definição – é neste sentido que compreendemos o apelo de Caetano à primitividade de determinadas palavras-coisas “fundamentais” tais como a pedra, a flor, a montanha e a árvore, pois elas nos deslocam não para o “mais” da novidade progressiva porém para o “menos” da novidade reengendrada

⁵⁶⁷ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 91.

pela origem-outra, pela heteronímia fundamental: falar em pedra, flor e árvore seria uma maneira de apontar para o incansável exercício de “transcender para baixo”, onde o “baixo” não aparece como substantivo – “o baixo” –, pronto a ser redescoberto, mas como palavra indexada à infinitividade do verbo “transcender”, já também orientado para a autossuficiência da imanência do movimento – “para baixo” –, sem plataforma de saída ou de chegada; ora, um *para baixo* que não cessa de “parabaixar” é, por definição, um para baixo *abismal*, um mergulho *desde* a ausência de base sólida *para* a ausência de base sólida: a experiência da finitude – ou, conforme a *Litania* do aprendiz Bernardo Soares: “Nós nunca nos realizamos. Somos dois abismos – um poço fitando o céu” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 50). Em suma e por outro lado, é a segurança provida pela estabilidade da realidade “clara e distinta” das coisas, a segurança e conseqüente habitualidade do que certamente se sabe, que vem assumir-se enquanto aquilo que é familiar, ou seja, enquanto aquilo que nas coisas é visto de conhecido, o acordo entre a abstração recordativa e ela mesma na medida em que captura a singularização dos acontecimentos; tudo o que não passa e não se esquece transforma-se em termo homogeneizante que define: o aparente, assim, torna-se o “para além” de um inapreensível que foi deixado por baixo do seu amontoado linguístico – “Bendito seja eu por tudo quanto não sei./É isso tudo que verdadeiramente sou” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 52). Pois bem: se o “mesmo” das coisas mesmas está na ausência ou, antes, na impossibilidade de definição, entendida em sentido geral como a possibilidade de se dizer o “é” resolutivo e imutável de determinado ser ou do ser em geral, então a familiaridade e a proximidade evocadas em relação a um mundo que é todo só a sua superfície – que, não obstante o seu estatuto primeiro e originário, jaz soterrada por uma série de formações, de aprendizados e ensinamentos tornados “claros e distintos” e não apenas consistentes – só podem ser experimentadas em sua autenticidade – ou seja, a partir da finitude do superficial, sem “segredos” por dentro ou por trás de si, superfície que é, então, puro acontecimento – como as mais radicais estranheza e distância, donde termos o que pensamos ser a nervura mestra da poética do mestre Alberto Caeiro: o mais familiar é o mais estranho e o mais próximo é o mais distante. O mais familiar, *sive*: a estranheza da circulação incessante e em si mesma potente do eternamente novo, o irrompimento permanente da outridade, a imanência das convexões entre consistência e dissolução, negação e afirmação, isto é, a singularizar-se do mundo, não “para além” nem “mais” mas “para baixo” e “menos” e “de novo”; o mais próximo, *sive*: o que já sempre escapa em seu próprio acontecimento porque seu ser é estar apenas de passagem, o que se mostra apenas na medida em que guarda aquela distância segura do incapturável e irreduzível, a

palavra-coisa que não se encontra consigo mesma porque seu ser si mesma é ser outra, outra palavra, outra coisa.

O mundo ao qual pertence Caeiro, “partes sem um todo” ou “talvez nem partes nem todo”, é em sua origem um mundo-outro. Como mundo-outro, porém, seu sentido jamais pode ser o imediato substantivo que se infere na leitura do sintagma a partir das regras gramaticais, pois aquilo que ele precisamente não tem e tampouco é é uma substância; assim, mundo-outro diz na imanência do seu sentido um verbo, quer dizer, o verbo outrar-se.⁵⁶⁸ Outrar-se é o movimento sem o qual a outridade não pode ser o que é, ou seja, a ausência de todo “que”: outrar-se não diz o mero cotejo disjuntivo entre um algo A e um algo B, não diz o trânsito delimitável entre um algo A e um então alcançável não-A e tampouco a produção acelerada e infinita de êne-As delimitáveis em seu “que” – o outrar-se do mundo-outro diz, muito antes e na profusão rica e inesgotável do acontecente influxo de sua finitude, o inapreensível de uma incessante passagem, sem ponto de partida nem ponto de chegada, na qual as “paradas” aparecem como momentos instalados *na* passagem e a partir *da* passagem, elas mesmas como passos passantes de um passar original, um passar no qual não se é definitivamente nada nem ninguém. Ao tratar sua própria poética, Caeiro, o autóctone que jamais saiu de sua aldeia, sabe-se o viajante inveterado que passa a todo instante, navegando seus versos, pela aventura espantosa, resplandecente e também cheia de perigos das sensações verdadeiras, isto é, do acordo com a finitude do mundo:

E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem,
Mas como quem sente a Natureza, e mais nada.
E assim escrevo, ora bem, ora mal,

⁵⁶⁸ Observe-se, nesse sentido, a crítica do aprendiz Bernardo Soares ao atravancamento das normas gramaticais em relação à autenticidade espontânea das sensações verdadeiras, ou seja, do modo como as coisas mesmas acontecem e se dão à abertura da recepção, irrompendo por entre elas mesmas já que o Fora absoluto só pode chegar a si mesmo e a partir de si mesmo, jamais a uma entidade ou faculdade ainda externas: “Suponhamos que vejo diante de nós uma rapariga de modos masculinos. Um ente humano vulgar dirá dela, ‘Aquela rapariga parece um rapaz’. [...] Eu direi, ‘Aquela rapaz’, violando a mais elementar das regras da gramática, que manda que haja concordância de género, como de número, entre a voz substantiva e a adjectiva. E terei dito bem; terei falado em absoluto, fotograficamente, fora da chateza, da norma, e da quotidianidade. Não terei falado: terei dito” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 112-113); embora Soares pareça estar ainda atrelado ao problema da expressividade e, portanto, à subjetividade e à redução da linguagem à significação – “Obedeça à gramática quem não sabe pensar o que sente. Sirva-se dela quem sabe mandar nas suas expressões” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 113) –, o aprendiz fornece, sem embargo, alguns indícios em direção à poesia-pensante do mestre. O verbo dizer, como se compreende a partir da justaposição entre o verso e o fragmento de Caeiro – “cada coisa que há é uma maneira de dizer isto” e “tudo o que se sente directamente traz palavras suas” –, concerne a uma palavra que está na própria sensação e a ela pertence, não como “significante” de uma estado afetivo “significado” mas como a autossuficiência de sentido de uma fotografia, e que, em sua autenticidade sentida, não obedece a nenhuma norma de subsunção extrínseca a ela. “Dizer bem” não é uma problema de mera expressividade: é um acordo com o dizer da própria sensação na medida em que são um só dizer; “dizer mal”, por outro lado, apontaria para o desacordo com a sensação no interior dela mesma, procurando subsumir a sua singularidade a uma outra, como uma fotografia que, para “dizer” a si mesma, precisasse ser submetida a uma outra fotografia e dali ao infinito.

Ora acertando com o que quero dizer, ora errando,
 Caindo aqui, levantando-me acolá,
 Mas indo sempre no meu caminho como um cego teimoso.

Ainda assim, sou alguém.
 Sou o Descobridor da Natureza.
 Sou o Argonauta das sensações verdadeiras.
 Trago ao Universo um novo Universo
 Porque trago ao Universo ele-próprio.⁵⁶⁹

A poesia de Caetano – que é seu mundo e sua ética – é caminho e apenas caminho: não um caminho doutrinário e modulador para tal ou qual meta, não o caminho como “trajetória de vida”, mas o autossuficiente, autóctone e essencialmente intermitente caminhar, *passus* gerúndico do verbo – “caindo aqui, levantando-me acolá, mas *indo* sempre no meu caminho...”. É no caminhar mesmo, não na pontualidade e determinação de suas paradas ou na expectativa de uma chegada – o “para além da curva da estrada” –, mas é no caminhar, na viagem do argonauta pela fluidez ondulante das águas, na viagem na qual se re-descobre a todo instante e pela primeira vez a Natureza, que habitam as sensações verdadeiras.⁵⁷⁰ Na poética do caminhar, traz-se sempre ao universo um novo universo, traz-se à existência o *seu* outrar-se e ser-se novamente pela primeira vez, que é o seu próprio. Caminhar é o ser que não “é”, pois caminha, *inapreende-se*; o “alguém” que se afirma ser é precisamente essa indistinção, essa indefinição

⁵⁶⁹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 73.

⁵⁷⁰ A “viagem”, aduzirá Pablo J. P. López, aparece no universo pessoano como uma metáfora privilegiada. Ela não se refere apenas a uma atividade do sujeito, que se aventura, por artifício da vontade ou do arbítrio, da sua pátria ao desconhecido do estrangeiro, mas refere-se, sobretudo, a uma condição, quer dizer, ao “Ser” da existência: ser é estar a viajar, é estar perpetuamente no entrecruzamento do estrangeiro e do desconhecido, é estar à deriva na “ordem” das ondulações, calmarias e tormentas do mar aberto; Cf. LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 463. Destarte, a “Metáfora da viagem, a grande metáfora da viagem serve para distinguir vários tipos de viagens, tornando evidente a *essência ontológica do viajar*, mas sobretudo para reivindicar que não há fronteira entre o Reino do Real e o do Imaginário, entre o pensar e o sentir [...]” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 464, *grifo nosso*). A viagem é, pois, o perpétuo cruzamento das fronteiras interpostas pela civilização: se se estaciona nos portos no meio do caminho, onde a estabilidade da “terra firme” e a fluidez do “mar” voltam momentaneamente a se distinguir, é simplesmente para se seguir viagem; é na viagem que o fantástico recupera o seu estatuto de realidade e a redescoberta torna-se novamente possível em um mundo em vias de “tudo saber” – “Se viaje porque a vida é essencialmente naufrágio (‘Naufrágio antes da partida’), estar perdido. A imagem do ermitão, do estrangeiro (‘Estrangeiro aqui como em toda parte’, disse Campos de volta a Lisboa), do caminhante, do marinheiro, tão pessoana e tão própria do pensar poético (‘E eis que não há senão o Caminho’, disse Unamuno), é essencial aqui” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 469). Cabe ressaltar que não está em questão, aqui, aquele desbravamento colonial do sempre conhecer mais ou a mera curiosidade: o que está em jogo é, por assim dizer, a revitalização da sensação em sua indistinção com o pensamento, a possibilidade de “desencaixotar” a sensação-pensamento e colocá-la novamente na liberdade da ilimitação de sentidos de um estrangeiro, de um “estranho”, que se torna então a sua única pátria navegante; não é à toa que López compreenderá “o fenômeno heteronímico como viagem” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 464), pois o viajar, o caminhar é, por excelência, o Reino do eternamente Outro, o reino do caminho, dos caminhos e dos descaminhos. Essa pátria-estrangeira, a eterna novidade do eternamente outro, é o vigor da aldeia de Caetano, lá onde acontece, na mais simples singularidade do existir, o universo inteiro.

de ser e não-ser enquanto o mesmo: *aliquis, aliqua*, o ser enquanto o indefinível que, por isso, pode, mas antes de ser e enquanto ser apenas *pode*, ser qualquer coisa, *alea* – que não se confunda, no mais, a indistinção deste “alguém” com o vazio de um sujeito que, não obstante, permanece sujeito: o “quem” indexado ao “alguém” não se refere ao homem mas ao acordo imanente entre a abertura da recepção e a Natureza ou, em outros termos, à Natureza ela mesma enquanto este “quem” que se afirma ao negar-se: “Alberto Caeiro é um primitivo contemporâneo. É quem sabe dizer-nos *quem* é a Natureza e como é que ela se sente” (MORA, *Pessoa por Conhecer*, p. 404 ss., *grifo nosso*); a Natureza “é” este “alguém” que é puro caminho, este “quem” que não é ninguém e é, por isso, todo o mundo, o todo que é o passar, o mundo que é passagem, passagem que sem *de onde* nem *aonde*. Por conseguinte, o “isto – e nada mais do que isto” que caracteriza o ser das coisas mesmas em Caeiro traz em sua própria autossuficiência, bem como no transcender para baixo em relação à sua superfície aparentemente nominal e estancada, a positividade desse *nada* que, indefinindo-se como um mundo que tem a sua propriedade no fato de sempre ser pela primeira vez, é *tudo*; ser mundo significa ser sempre pela primeira vez e, portanto, já a cada vez não ser, não-ser que, no entanto, já é: mundo é este jogo eterno, nem progressivo nem regressivo mas circular – “Mudo, mas não mudo muito” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 54) –, entre o ser e o nada, no qual nem o ser cabe mais naquela acepção da unidade identitária que pode, por isso, ser sentida empiricamente e definida nominalmente enquanto tal e tampouco o nada jaz ainda reduzido ao mero negativo, vazio, oco e árido extraído da anteposição suprema ao ser definitivo. Em outros termos, Caeiro lança a ambos, ser e nada, para fora da sua “supra”-singularidade metafísica diretamente para dentro do Fora absoluto que é a Natureza, onde ambos, ser e nada, tornam-se e retornam-se em puro caminho, pura passagem: ser é *consistir* em passar, *diluir* – assim, ser flor é consistir em passar como flor, ser pedra é consistir em passar como pedra, ser árvore é consistir em passar como árvore, porém não como um “bloco-coisa” que deixa de ser para prevaler “outro-bloco-coisa”, o A sucedido de B, mas, muito diferentemente, como a coisa que continua a ser apenas na medida em que passa: flor-outra, pedra-outra, árvore-outra, onde seu ser é, por assim dizer, decidido a cada instante, nunca confortavelmente encaixotado em singularidades retidas e abstraídas da temporalidade, onde o “passar” não é um passar de sucessões de “blocos-coisa” intercalados um ao outro mas um *passando* único e *em si mesmo* sempre *outro*. Valendo-se do poema XXV de *O Guardador de Rebanhos*, Georges Güntert elabora alguns comentários preciosos sobre essa fundamental relação caeiriana entre a coisa mesma e o pertencimento ao seu não-ser, ao seu nada imanente; Caeiro, afirmará:

Escapa à desarmonia fatal, ao simplificar e “exteriorizar” o seu mundo. Sem problemas e fácil, este não é mais do que superfície, um surgir à vista variegado e inconstante. O seu símbolo é a bola de sabão. Como em certos poetas barrocos que, por detrás da aparência cintilante da mundanidade, suspeitam apenas um vácuo cheio de vento, a bola de sabão torna-se aqui um sinal característico, sem ter, no entanto, aquela ressonância satírica que assume no pensamento dialéctico de certos homens do barroco. Observada fenomenologicamente, e é isto que Caeiro ilustrar, a bola de sabão é uma coisa com a maior superfície possível, mais rica de cintilações. Possui uma estrutura simples e concreta: “dentro” não há nada de importante (GÜNTERT, *O Guardador do Ser*, p. 143-144).

Ora, como vimos na discussão a respeito do pertencimento indissociável entre a anti-pedagogia e a experiência das coisas mesmas, bem como nos comentários esotéricos ao universo pessoano acerca da alta complexidade da poesia-pensante de Caeiro, a novamente referida simplicidade radical do mundo não pode ser experimentada na imediatez apressada das sensações habituais que, no mais das vezes, são as que se apresentam como sensações diretas e “fáceis”: é necessário, antes, reaprender a ver as coisas em sua pura superfície, que, como vimos, consiste não em uma carapaça hermética e rígida na qual nada nasce e nada morre mas no eterno movimento de “transcender para baixo”, desde a tendência à petrificação das consistências de volta à fluidez da eterna novidade do mundo. O nada da bola de sabão, portanto, não é algo como o nada platônico, digno apenas de desconsideração: ele é o nada que, ao mesmo tempo, nega a subsunção da singularidade das coisas a uma essência, princípio, fundamento, razão ou, em geral, a um “segredo” alocado fora do tempo e sustenta, *como* essa negação permanente de qualquer “segredo” e subsunção, as coisas mesmas na imanência da sua outridade permanente de “origem”. Assim, a poética de Caeiro revela-se como toda uma experiência de afirmação desse nada e lida com as suas consequências, com as consequências “existenciais” desta ausência de razão que deixa as coisas na mais absoluta liberdade de manifestação – ademais, é precisamente na reafirmação do nada que, a cada vez, as coisas retornam à sua liberdade e plenitude de existir, em perpétua singularização; mas é também graças a esta ausência de razão que as vincule a qualquer instância essencial fora do tempo que as coisas não podem ser, definitivamente, nada. Porque o nada, desta forma, pertence à Natureza mesma, ela não pode ter, no plano macroestrutural, princípio organizador algum e também não pode ter, no plano microestrutural, mônadas ensimesmadas ou representadas sobre as quais se possa pretender a afirmação acerca de um algo fixo e estável: o nada da bola de sabão figura, no limite, como o nada que nega um ser-bola de sabão e que, simultaneamente, afirma o só ser uma bola de sabão, que flutua mas não se abstrai. Assim, no seio do pleno e autossuficiente existir do mundo e, de fato, como *ele mesmo*, vibra o seu nada, o *ser* (verbo) em seu “ser” mundo-outro; desta forma, o nada pertence ao ser do mundo – mas mundo é, de modo não-

significativo e não-metafísico, ou seja, livre do esquema de subsunções que o reduz a outras singularidades, *linguagem-mundo*: e como acontece o nada na linguagem? Ora, como silêncio.

Não são poucos os poemas do mestre Alberto Caeiro que insinuam ou tratam expressamente da experiência do silêncio, silêncio do dizer da linguagem que é exatamente o nada do ser do mundo. A começar pelo famoso poema *V* de *O Guardador de Rebanhos*:

Há metafísica bastante em não pensar em nada.

O que penso eu do mundo?
Sei lá o que penso do mundo!
Se eu adoecesse pensaria nisso.

Que ideia tenho eu das cousas?
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
E sobre a criação do mundo?
Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
E não pensar. É correr as cortinas
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).

O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o sol
E a pensar muitas cousas cheias de calor.
Mas abre os olhos e vê o sol,
E já não pode pensar em nada,
Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
De todos os filósofos e de todos os poetas.
A luz do sol não sabe o que faz
E por isso não erra e é comum e boa.
[...]
Pensar no sentido íntimo das cousas
É acrescentado, é como pensar na saúde
Ou levar um copo à água das fontes.

O único sentido íntimo das cousas
É elas não terem sentido íntimo nenhum.
[...]
(Isto é talvez ridículo aos ouvidos

De quem, por não saber o que é olhar para as cousas,
 Não compreende quem fala delas
 Com o modo de falar que reparar para elas ensina.)⁵⁷¹

Para que estivéssemos habilitados a compreender adequadamente o verso de abertura desse poema, precisávamos ter passado por toda aquela reflexão anterior sobre o sentido da metafísica, e da crítica à metafísica, no interior da poesia-pensante de Caetano – dessa reflexão extraímos as seguintes conclusões: a metafísica está associada, em *O Guardador de Rebanhos* e nos *Poemas Inconjuntos*, a um princípio de subsunção das singularidades-coisa a uma instância extrínseca a elas e que tem como consequência imediata o fato de homogeneizá-las em conformidade ao seu próprio modo de ser ou, em geral, a si mesma enquanto outra singularidade, afirmando-se, por um lado, como medida de totalização e, por outro, como elemento de atordoamento ou petrificação da singularização permanente imanente à temporalidade da Natureza, isto é, a eterna e inapreensível novidade do mundo. Para designar os tentáculos da metafísica, Caetano se apropria de termos familiares à tradição filosófica ocidental e joga com o seu sentido na constituição dos seus versos; são exemplos desses termos: a menção à própria “filosofia” em sua contraposição às sensações verdadeiras, a reiteração crítica das variações da palavra “porque” (alusivas à noção de causa), o “pensar” enquanto centro de referência e de representação do ser das coisas, o “mistério” e o “segredo” como a pressuposição de uma verdade das coisas que não se revela imediatamente às sensações e que, sem embargo, modula o seu existir e, na mesma esteira, o “sentido íntimo das coisas” como um aporte transcendente que confere autenticidade à existência, as “palavras” como categorias nominais que vêm dar um sentido às coisas que, contudo, não pertence originalmente a elas mesmas, a ideia de “progresso” como via dialética de uma verdade que se aperfeiçoa a todo momento em detrimento do simples estar aqui e agora, o “céu” e “Deus” como aglutinadores das noções de causa, perfeição identitária e transcendência, o “todo” e a “constituição íntima das coisas” enquanto imagens da síntese orgânica e homogênea e da vinculação da singularidade a um sistema de relações, o “aprendizado” e o “ensinamento” como interposições normativas à nudez da existência, o “conhecer” e o “saber” como organização das coisas sob o crivo de uma razão, enfim, mais toda uma gama de expressões, textuais e subtextuais, que apontam, em seu sentido geral, para uma interpretação única e última acerca da verdade das coisas – ou seja, aquilo que constitui a sua propriedade, o seu ser-próprio, a sua autenticidade – que as reduz a uma instância atemporal localizada, portanto, fora da possibilidade da sua singularização e, por assim dizer, a salvo da finitude. Em uma só palavra, metafísica diz: a

⁵⁷¹ CAETANO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 23-24, grifo nosso.

verdade. Curiosamente, no entanto, Caeiro não chega nunca a abrir mão da “ideia” de uma verdade: “Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,/Sei a *verdade* e sou feliz” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 34, *grifo nosso*), “A Natureza é partes sem um todo./[...] Foi isto o que sem pensar nem parar,/Acertei que devia ser a *verdade*/Que todos andam a achar e que não acham,/E que só eu, porque a não fui achar, achei” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74, *grifo nosso*), “Desencaixotar as minhas emoções *verdadeiras*” (CAEIRO, 2005, p. 72, *grifo nosso*), “Sou o Argonauta das sensações *verdadeiras*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 73, *grifo nosso*), “Mas sei que a *verdade* está nelas e em mim” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62, *grifo nosso*), “Bendito seja eu por tudo quanto não sei./É isso tudo que *verdadeiramente* sou” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 52, *grifo nosso*), “Se eu já não posso crer que isso é *verdade*,/Para que bate o luar na relva?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 44, *grifo nosso*) – se a noção de verdade significa, em sentido geral, o ser mesmo de todas as coisas, ou seja, não em seu desdobramento particular enquanto verdade de tal ou qual enunciado mas, antes, enquanto a autenticidade ela mesma, e se, na poética de Caeiro, o ser de todas as coisas é precisamente a sua passagem, o seu estar eternamente a caminho que se mostra, a cada vez, na plenitude da sua finitude, então o poeta como que profana a determinação e a identidade pura da verdade metafísica para recolocá-la em seu lugar de origem; se a verdade, em seu sentido metafísico, comporta aquilo que é absolutamente eterno e necessário, a resposta de Caeiro tenderia a misturar notas de ironia e placidez ao dizer (mas somos nós que o dizemos): nada há absolutamente de eterno e necessário, exceto pela eternidade e pela necessidade dessa indeterminabilidade, exceto pela eterna novidade do mundo que, eternamente nova, eternamente outra do início ao fim e de novo, impossibilita toda expectativa de determinação e desativa toda crença na possibilidade de dizer, como o que não passa, “é”. Um dos sentidos do pensar tem para Caeiro, o vimos, a exata característica do que consiste em poder dizer e determinar aquilo que “é”; mas a verdade, em seu sentido não-metafísico – muito embora brinque, ao afirmar-se como verdade, com a sua proveniência metafísica –, indetermina ao invés de determinar: nada há, portanto, que se possa pensar, apreender, “esmagar em livros e pôr em jarros” – “Há metafísica bastante em não pensar em nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 23), diz ironicamente o poeta, ou, de outro modo (e somos nós novamente que o dizemos), “há verdade bastante em não pensar em nada”. A experiência deste nada, desta indeterminabilidade, em suma, desta plenitude que se outra, é o que está no coração da relação tumultuosa de Caeiro com a linguagem, que, para nós, corresponde mais do que qualquer outro tema à hipótese metodológica da micropoética do paradoxo: a linguagem tem na poesia

caeiriana uma ambivalência de origem que ora aparece como crítica à instrumentalidade, que torna possível o seu caráter nominal – como “gaiola” de captura das singularidades –, e à sua relação com a consciência, que torna possível o seu caráter antropocêntrico – como linguagem representativa de um sujeito pensante –,⁵⁷² e ora aparece naquele sentido-outro sobre o qual já comentamos, como o sentido *da* própria coisa, isto é, pertencente a ela *como* ela mesma, a infância ou, conforme Pablo J. P. López (2012), a permanente *reniñez* (reinfância) da linguagem-mundo. Escapando dessa ambivalência da linguagem encontrada na imanência do texto poético caeiriano, encontramos ainda a ambivalência, por assim dizer, metalinguística detectada com precisão por Cláudia F. Souza:

O tema principal deste poema [XXXIX, *O Guardador de Rebanhos*] é a desconstrução do mistério das coisas, o eu lírico pretende devolver ao mundo a verdade que lhe é própria, uma existência pura, filtrada apenas pelos sentidos e não pelo suposto significado que cada coisa possui a partir da linguagem. Se por um lado a poesia de Caieiro pretende despir o homem de seus pensamentos, das imagens já viciadas pela nossa civilização ocidental, por outro lado a elaboração dessa poesia pressupõe todo um trabalho com a linguagem, e possui um caráter altamente reflexivo [...]. Toda a crítica de Caieiro sobre o pensar está pautada sobre a linguagem, surge a partir do desdobramento deste eu pessoano a respeito da existência e das consequências que o pensar exerce sobre o homem. É interessante perceber que o seu fazer poética se constrói justamente sobre o pilar do pensamento. Sem pensamento não há linguagem, sem linguagem não há crítica. Todo o movimento reflexivo de Caieiro sobre a existência está pautado num pensamento, que só estabelece contato com a realidade via linguagem (SOUZA, *Friedrich Nietzsche & Alberto Caieiro*, p. 255).

A incondicional abertura para o acontecimento das coisas – a sensação ou abertura da recepção – necessita constantemente “trabalhar” pelo livramento em relação ao caráter hegemônico e homogeneizante de uma linguagem pautada na ação e atrelada ao sujeito ou vinculada a um signo próprio e inalterável; somente assim dá-se, não de uma vez por todas mas sempre no próprio exercitar-se do “trabalho”, a abertura ao dizer pertencente às coisas mesmas. Parafraseando o verso original – “Há metafísica bastante em não pensar em nada” –, propusemos uma sua leitura a partir da ironia nele contida e do sentido de verdade, vocábulo furtado da tradição metafísica, construído por Caieiro no conjunto dos seus poemas, chegando ao resultado de que o sentido da verdade autêntica na poética-ética-ontológica caeiriana estaria medularmente permeado pela sua associação com o nada: *há verdade bastante em não pensar em nada* ou, conforme outro verso do mesmo poema V, “O único sentido íntimo das cousas/É

⁵⁷² Como nos já referidos versos do poema XXVII de *O Guardador de Rebanhos*: “Só a Natureza é divina, e ela não é divina.../Se às vezes falo dela como de um ente/É que para falar dela preciso usar da *linguagem dos homens*/Que dá personalidade às cousas,/E impõe nome às cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 52, *grifo nosso*); bem como ao negar, no poema XXXI do mesmo livro de poemas, a assim chamada linguagem dos homens a uma aludida linguagem da Natureza: “Porque escrevo para eles [para os homens] me lerem sacrifico-me às vezes/À sua estupidez de sentidos.../Não concordo comigo mas absolvo-me/Porque não me aceito a sério,/Porque só sou essa cousa odiosa, um intérprete da Natureza,/Porque há homens que não percebem a sua linguagem,/Por ela não ser linguagem nenhuma...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 56).

elas não terem sentido íntimo nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 24). O nada das coisas – enquanto nada de determinação, nominal, representativa ou da “coisa-em-si” – entra então em pleno acordo com o “não pensar em nada” ou, em outros termos, com o *silenciar*: “E o homem calara-se, olhando o poente” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 58). O primeiro verso do poema, portanto, é já a resposta anteposta ao anúncio do “modo de falar” que a abertura ao “dizer” das próprias coisas ensina: “(Isto é talvez ridículo aos ouvidos/De quem, por não saber o que é olhar para as cousas,/Não compreende quem fala delas/Com o modo de falar que reparar para elas ensina.)” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 24, *grifo nosso*). No entanto, ouvir o que as coisas dizem, na medida em que elas mesmas são esse dizer – “O vento só fala do vento” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 35) –, ouvi-las até o limite da sua propriedade mais autêntica, implica em ouvir o rebuliço da permanente indeterminação da passagem, o jogo de indistinção entre o ser e o nada, ou seja, o *silêncio profuso* (o “nada luminoso”?) da Natureza. Toda a poética de Alberto Caeiro pode ser compreendida como o caminho em verso que se constrói como possibilidade de ouvir esse silêncio imanente à infinita singularização de tudo o que chega à sensação e que, chegando, “[...] traz palavras suas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 166). O silêncio não aparece, deste modo, como a mera cessação dos sons ou mesmo como o cessar das singularizações, ou seja, o cessar do existir, passando, das palavras-coisas – algo que seria absurdo para Caeiro, já que a Natureza acontece precisamente como a singularização permanente em palavras-coisas, estas “partes” sem “todo”, quer dizer, sem serem partes constituintes ou manifestantes de um todo homogêneo e tampouco o todo enquanto a perfeita esterilidade da identidade de cada parte: ao contrário, esse silêncio é a calmaria que soa no acordo com o elemento inesgotável e inapreensível do mundo, como o rio que, mesmo em sua fluidez desestabilizante e em sua velocidade implacável, traz na indiscernibilidade completa⁵⁷³ do seu bulício aquele mistério, não “secreto” mas já sempre acontecendo no verso, do que é sempre o mesmo e, contudo, não o é; a passagem do rio fala e cada ondulação mais ou menos consistente sua traz uma palavra que é a sua própria, palavra-outra da coisa permanentemente outra, singularidade movente que, tão logo acontece, retorna ao passar materno do rio – “Passa a árvore e fica dispersa pela Natureza./Murcha a flor e o seu pó dura sempre./Corre o rio e entra no mar e a sua água é sempre a que foi sua” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 75). Caeiro experimenta na flor, na árvore e na pedra essa singularidade radical: mas também experimenta nelas, quando deixa abrir-se ainda mais a abertura das sensações, o silêncio

⁵⁷³ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91.

simultâneo e indistinto da passagem que faz perder-se toda palavra: “Eu nem por reais as devia tratar [as coisas]./Eu não as devia tratar por nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 152); esse silêncio é o silêncio do interlúdio perpétuo “entre” uma singularidade e outra, um “entre” que, contudo, é absolutamente imanente à singularização e que, por isso, impede qualquer abstração para um tal cotejo entre “esta” singularidade e a “outra”⁵⁷⁴ – o silêncio como interlúdio é a própria passagem, sem ponto de partida ou ponto de chegada, sem deixar ser qualquer referência recordativa que faça a singularidade girar em falso em torno de um “em-si”. É o silêncio *para* o singularizar-se e este imediatamente de volta *ao* silêncio – é o abismo que acontece no verso, no volteio dobrado do *vertere*, é o nada que, muito longe de dizer um obtuso vazio, se manifesta como singularização inesgotável da passagem: conforme Álvaro de Campos, “[...] a própria ideia do nada – a mais pavorosa de todas se se pensa com a sensibilidade – tem, na obra e na recordação do meu mestre querido, qualquer coisa de luminoso e de alto, como o sol sobre as neves dos píncaros inatingíveis” (CAMPOS, *Textos de Crítica e de Intervenção*, p. 267 ss.). O silêncio, o nada da linguagem-mundo acontece na singularização das coisas precisamente enquanto singularização, isto é, enquanto o renovar-se perpétuo que já significa, portanto, um finitizar-se permanente do verbo infinitivo ser: se ser “fosse”, ele então não mais seria; mas é porque o ser, ao mesmo tempo, “não é”, que dele se pode dizer um “sendo” – e é porque o ser não “é” mas “senda”, por assim dizer, que a linguagem acontece, na poética de Caeiro, como linguagem-outra, como “palavra nova”, palavra que se mortifica e renasce numa circularidade eterna à qual Caeiro corresponde pelo nome de existência. O caráter inapreensível da palavra-coisa, portanto, não está instalado no interior do pressuposto de uma separação entre o que se pensa ou se diz acerca da coisa e a sua existência “efetiva”, donde a palavra, compreendida em seu sentido representacional, comportaria o que resta da coisa-em-si para um sujeito que, por sua vez, jaz inabilitado a experimentá-la em sua propriedade: muito diferentemente disso, o inapreensível é que é o próprio da unidade da palavra-coisa na medida em que ela é o acontecimento desse silêncio, desse nada revitalizador que se inapreende a cada vez justamente por estar sempre e originalmente no verbo infinitivo do seu passar – silêncio é o que se dá no interlúdio imanente e permanente da passagem, e o Fernando Pessoa sabia muito bem disso: “Gnomos do luar que faz selvas/As florestas sossegadas,/Que sois silêncios nas relvas,/E em almas abandonadas/Fazeis sombras enganadas,/Que sempre se a gente olha/Acabaste de passar/E só um tremor de folha/Que o vento pode explicar/Fala de vós sem falar [...]” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 177).

⁵⁷⁴ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 130.

Em um mundo no qual todas as coisas são imediatamente capturadas pelo loquaz poder de nomeação que lhes confere um “ser” substantivo ou no qual, na “melhor” das hipóteses, o inapreensível é experimentado em meio ao desespero provocado pelo choque entre ele e a insuficiência de uma linguagem pautada em uma ordem que não é aquela do inapreensível – como na tragédia do Fausto pessoano –, Alberto Caeiro é aquele que vem mostrar que o silêncio original da Natureza habita o próprio verso e, de fato, não pode ser compreendido fora do seu dizer autêntico: o silêncio se dá *como* singularização e como *condição* da singularização, isto é, como o inapreensível que garante o caráter infinitivo da finitude imanente à palavra-coisa, que garante o passar sempre renovado da passagem, que torna toda singularidade possível enquanto singularidade na medida em que acontece como o nada daquela sem-razão que anarquiza a existência e a torna autossuficiente em sua própria contingência, independente de princípios, finalidades ou causas. Se a linguagem, subsumida à lei do território metafísico, foi assim concebida como a via de acesso, como a mediação ao “para além” das coisas mesmas, negando a sua finitude e singularidade absolutas em nome de um termo imutável e homogêneo, então *esta* “Linguagem é antes a forma suprema de fazer evaporar a Realidade, de a afastar de nós, de *a perder*, de suspender e desatar o cordão umbilical que a ela nos unira (e une) se conseguíssemos *silenciá-la*. É nesse silêncio *anterior à palavra* que Caeiro deseja repousar” (LOURENÇO, *Pessoa Revisitado*, p. 42), silêncio que sustenta, correndo como o rio, a singularidade anárquica de cada coisa, de cada palavra; ser anterior à palavra, por conseguinte, não significa ser na ausência de palavra – conforme o próprio Eduardo Lourenço:

Sob o mito poético Alberto Caeiro, é esta forma de denegação metafísica da metafísica que nos convida ao mesmo tempo ao regresso a um aquém da metafísica: [–] “Há metafísica bastante em não pensar em nada” [–] e à sua ultrapassagem, pelo incitamento a tomar a sério, a confundir com *a palavra do ser*, precisamente este acto de suprema sabedoria que é *o de não pensar* (LOURENÇO, *O Lugar do Anjo*, p. 131-132).

Anterior à palavra quer dizer, pois: *na* palavra e *como* palavra sempre finita da própria Natureza, como linguagem-outra de um mundo-outro sempre renovado e “de passagem”, estrangeiro e viajante no fundo do seu ser; regressar ao silêncio anterior à palavra significa, deste modo, experimentar na palavra mesma aquela outridade que furta dela, na origem, qualquer designação perene ou sólida tal como o “ser” de substância – no limite, só se torna possível um dizer da Natureza na medida em que esse dizer não se estagna numa forma presente e efetiva mas, ao contrário, recupera a todo instante o fundo silencioso que potencia toda singularidade e a sustenta em sua autossuficiência, quer dizer, em sua plena liberdade em relação a qualquer elemento de subsunção. Silêncio e palavra acontecem como o mesmo na medida em que se dão, simultaneamente, como o singularizar-se da eterna novidade do mundo,

isto é, como o jogo entre ser e nada, entre consistência e dissolução, entre dizer e calar. Dizer, neste sentido, é compreender que apenas se pode falar da Natureza enquanto um acontecimento inefável, enquanto aquilo que, como palavra-coisa, sempre escapa a si mesmo no outrar-se da passagem e excede todo “ser” – é por isso que, na poética de Caeiro, somente os paradoxos dão conta de dizer o que se experimenta autenticamente na abertura da recepção: a pedra é somente pedra, porém nem por pedra deveríamos tratá-la, as coisas são somente o que são, porém apenas na medida em que são sempre outras, a Natureza é partes sem um todo mas, talvez, por outro lado, sequer partes ou todo; assim, as indicações de Caeiro sobre o ser finito sempre verbal do mundo “[s]ão sempre elípticas e alusivas, porque nesta discussão o que importa é compreender perfeitamente o que não se disse, dado que, precisamente, não pode ser dito” (MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 108). O silêncio é o nada original que *incondiciona*, a cada vez, a potência imanente desta ontologia da diferença que, não obstante, não tem *óntos* nenhum, exceto, em um muito especial sentido “profano” ou “pagão” dessa palavra oriunda da metafísica, pela própria diferença.⁵⁷⁵ A linguagem passa, no sentido do outrar-se – verbo que se infinitiza na medida em que recupera a todo instante a outridade de origem que, por sua vez, só enquanto verbo pode ocorrer –, porque o mundo passa, e a linguagem é o mundo, muito aquém e a cada vez mais aquém das categorias metafísicas que os caracterizaram a ambos; no interlúdio imanente desse outrar-se, desse passar permanente, é o nada do silêncio que novamente vem permear a sempre nova redescoberta da Natureza: é o silêncio o nada imanente do qual provém, a cada instante, o caráter de novidade do mundo, unicamente possível, enquanto o que sempre se dá pela “primeira vez”, porque sem-razão, incondicionado verbalmente pelo outridade silenciosa que, ilimitada, não deixa ser nada definitivamente precisamente porque jaz comprometida, em sua origem, com a diferença da singularização. Na poética de Caeiro, há um descompromisso da linguagem – na trilha da “desconfiança” outrora analisada –, sempre novamente reafirmado, com todo “é”, ou seja, com toda forma de estancamento da correnteza da outridade e com qualquer elemento aplacador do silêncio que incondiciona o caráter sempre inicial da Natureza. A indissociável relação entre o silêncio e a passagem imanente do mundo, contudo, não se deve a nós: é o próprio Alberto Caeiro que a sugere no poema *XLIX*, poema que encerra o livro *O Guardador de Rebanhos*:

Meto-me para dentro, e fecho a janela.

Trazem o candeeiro e dão as boas-noites,

⁵⁷⁵ Conforme José Gil: “Como nos podemos aperceber agora, o que distingue Caeiro dos discípulos traça uma fronteira clara entre ontologia e metafísica. O pensamento de Caeiro segue os princípios de uma ontologia da diferença: *a existência é diferença*; e ‘A Natureza é partes sem um todo’ (imanência)” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 133, *grifo nosso*).

E a minha voz contente dá as boas-noites.
 Oxalá a minha vida seja sempre isto:
 O dia cheio de sol, ou suave de chuva,
 Ou tempestuoso como se acabasse o mundo,
 A tarde suave e os ranchos que passam
 Fitados com interesse da janela,
 O último olhar amigo dado ao sossego das árvores,
 E depois, fechada a janela, o candeeiro aceso,
 Sem ler nada, nem pensar em nada, nem dormir,
Sentir a vida correr por mim como um rio por seu leito,
*E lá fora um grande silêncio como um deus que dorme.*⁵⁷⁶

Poema de uma estrofe só, corrido, com apenas dois pontos finais: o do início e o do fechamento do poema: poema que é, literalmente, uma existência inteira – no meio, no interlúdio, apenas a tentativa insistente de se colocar em acordo com a riqueza ilimitada do mundo, sem pré-juízos fixos que determinem o significado íntimo dos acontecimentos em detrimento da nudez indômita que corre pelo seu acontecer irrompente e indeterminado; sob sol ou sob chuva, sob a tormenta da tempestade ou sob a suavidade das tardes, tudo é “bom” em um sentido mais alto do que aquele da metafísica ou da moral: tudo é “bom” porque tudo está de passagem como o eternamente novo do mundo, tudo é “bom” porque resplandece como a diferença que, sem cessar, reconstitui a existência em singularidades várias ao devolvê-la ao grande silêncio que sustenta cada palavra sua. Linguagem e mundo – em suma, a existência, a Natureza, o ser – são, em Caeiro, jogo perpétuo e uno entre o silêncio misterioso da absoluta ausência de mistério do existir e o dizer da palavra anárquica que traz sempre pela primeira vez à tona um novo mundo, um novo e mesmo mundo que não necessita sair do cimo de um outeiro para experimentar a riqueza inesgotável que traz em si. Destarte, por diferença ou outridade, pertencentes à linguagem-mundo como o seu próprio, quisemos simplesmente dar a ver, aqui, esse jogo verbal que só atinge o caráter de ser-si-mesmo da existência, ou seja, a sua nudez, na medida em que ela desafia todo grau substantivo disso que poderíamos chamar, com muita cautela, de sua essência – na poética de Caeiro, não há a nudez da Natureza, mas um incansável, pois sereno como o acordo entre pontos do poema supracitado, trabalho de *nudificar* a existência, isto é, de reabrir a todo instante a relativa limitação das consistências singulares para que sejam devolvidas à sua outridade e, assim, tornem a passar enquanto outras e outras singularidades. “Aposta difícil:” – dirá Leyla Perrone-Moisés – “limpar a linguagem de seu acúmulo cultural, contrariar seu curso discursivo, fazê-la significar, por um lance de dados, por

⁵⁷⁶ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 76, grifo nosso.

um golpe de surpresa, fora dos sentidos previstos, transformá-la em arma leve e aguda apontada para si mesma” (PERRONE-MOISÉS, *Aquém do Eu, Além do Outro*, p. 203). Deixar ser a diferença imanente à linguagem-mundo, vertendo o seu curso em direção à outridade da sua própria essência, o “outro” que sustenta o “singular”, assumindo o existir como um eterno aprendizado de desaprender, onde o mesmo se encontra na própria passagem: “Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 69).

TERCEIRA PARTE – O LUGAR DO SAGRADO

*Por que querer ver Deus melhor do que este dia ?
 Vejo Deus em cada uma das vinte e quatro horas, em cada momento,
 Nos rostos dos homens e mulheres vejo Deus, e no meu próprio rosto no espelho ;
 Encontro cartas de Deus espalhadas pela rua, todas assinadas com Seu nome,
 E as deixo onde estão, pois sei que onde quer que eu vá outras vão chegar pontualmente e
 para sempre.*

[...]

Aquela coisa em mim não sei o que é só sei que está em mim [...]

*Não sei o que é não tem nome é uma palavra não dita,
 Não figura em nenhum dicionário nem expressão nem símbolo.*

Walt Whitman, “Folhas de Relva”

O sagrado é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo. Há, em decorrência da morte violenta, ruptura da descontinuidade de um ser: o que subsiste e que, no silêncio que cai, experimentam espíritos ansiosos, é a continuidade do ser, a que a vítima é devolvida.

Georges Bataille, “O Erotismo”

Capítulo 1 – Heidegger e o Sagrado.

1.1. A religião ocidental.

Há nos limites do pensamento de Heidegger ao menos dois momentos-chave nos quais o autor tematizará o problema relativo ao sentido e ao lugar da palavra “deus”; são eles: as *Contribuições à Filosofia – Do Acontecimento Apropriador* (1936-1938) e a preleção *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica* (1957). Afora estes, também a sugestão epigráfica da famosa entrevista-testamento intitulada *Já só um deus nos pode ainda salvar* – concedida por Heidegger à revista *Der Spiegel*, em 1966, mas publicada, contudo, apenas postumamente, em 1976 –, bem como as sucintas indicações sobre o sagrado, a deidade e Deus contidas na carta *Sobre o “Humanismo”* (1946) – isso, é claro, sem perder de vista a presença decisiva dos “divinos” (*die Göttlichen*) na proposta tardia sobre a quadratura do ser (*Geviert*) e nas interpretações do filósofo sobre a poesia de Hölderlin. O primeiro texto acima mencionado traz, até onde alcançamos, a única aparição literal do assim chamado último deus (*der letzte Gott*) nos textos de Heidegger,⁵⁷⁷ aquele que é para muitos comentadores, não obstante, a figura central das *Contribuições*; no segundo ensaio citado, propõe-se colocar em questão o Deus judaico-cristão (*theós*) enquanto expediente fundamental da Metafísica, passando à compreensão acerca da ontologia como uma estrutura essencialmente onto-teo-lógica.⁵⁷⁸

A seção VII das *Contribuições*, intitulada *O último deus*, traz o seguinte subtítulo: “O totalmente outro em relação aos que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão” (*Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen*).⁵⁷⁹ De saída, o sentido do último deus demonstra nada ter a ver, portanto, com quaisquer das concepções teístas acerca da divindade, isto é, aquelas que depositam numa instância fundamentadora, representada por um ente supraterrâneo, o caráter soberano sobre os demais entes, que lhe devem, por sua vez, de

⁵⁷⁷ Salientamos o caráter “literal” desta escassez do termo na obra de Heidegger porque o *sentido* guardado na expressão “último deus” parece haver perseverado sob outras designações; é o que diz Otto Pöggeler: “O próprio Heidegger retoma a expressão do ‘passar ao largo [*Vorbeigang*] do último deus”, como ele a desenvolveu nas *Contribuições*, nos seus trabalhos posteriores. Ele fala agora retratadamente do ‘divino’, do ‘mensageiro avisador da divindade’, de cujo reger oculto aparece o deus na sua essência (VA, 177). Heidegger nomeia o divino também (com Hölderlin) como o ‘anjo’. Os anjos são os mensageiros que os homens colocam sob a reivindicação do sagrado e do divino e assim silenciam o acontecer abissal do desocultamento sempre num ser-salvo. Como estes mensageiros, pertencem os divinos ao mundo, à estrutura de construção do desocultamento” (PÖGgeler, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 252) [Tradução ligeiramente modificada].

⁵⁷⁸ Não pretendemos, contudo, perscrutar em detalhes a já conhecida influência das fontes oriundas da teologia ou da mística medieval e protestante na elaboração do pensamento de Heidegger, colaboração esta já oferecida por diversos e competentes comentadores, mas, sim, investigar nas fontes por nós selecionadas qual seria o sentido e o lugar da figura do deus no interior do projeto de repetição da história do ser, bem como a sua relação com a experiência originária da verdade do ser.

⁵⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 391.

alguma maneira, a sua existência; o último deus se afasta, assim, tanto do monoteísmo judaico-cristão quanto dos panteísmos, politeísmos e ateísmos verificáveis em outros discursos acerca do sagrado e do caráter do divino.⁵⁸⁰ O que Heidegger pretende demarcar com esse contundente subtítulo explicativo, especialmente no que tange à ênfase conferida ao afastamento em relação ao Deus cristão, é a diferença do último deus no que diz respeito à noção corrente – metafísica – da divindade enquanto *ens realissimum* e *causa sui*, ou seja, como aquele ente que é, ao mesmo tempo, o depositário extratemporal de uma realidade incorruptível e necessária – diferente, em seu caráter ontológico próprio, da condição finita dos entes e, por conseguinte, “mais real” do que eles – e o centro aglutinador absoluto da totalidade possível das coisas, posicionando-se, assim, como o próprio *subjectum* da existência, o fundamento uno da multiplicidade dos entes. Todos os teísmos compartilhariam, pois, deste mesmo caráter identitário e fundamentador, alterando um em relação ao outro tão somente a sua “economia”: “‘Monoteísmo’ tanto quanto todos os tipos de ‘teísmo’ é algo que só há a partir da ‘apologética’ judaico-cristã, que tem por pressuposto pensante a ‘metafísica’” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 398). A forma do teísmo, embutida nas diversas expressões ocidentais da divindade, estaria diretamente atrelada, deste modo, ao pressuposto da estruturação metafísica de mundo, constituindo o teísmo ele mesmo uma manifestação desse modo do desvelar-se na abertura e guardando, portanto, íntima relação com o modo próprio de ser da Metafísica.

No contexto das *Contribuições*, entretanto, e considerando o seu eminente caráter ensaístico, indicativo e até aforismático, a investigação sobre essa relação essencial entre o Deus judaico-cristão e a Metafísica ainda não ocupa com muita demora as análises de Heidegger, restando como tarefa para um título que viria a ser publicado quase duas décadas depois da primeira e única aparição do último deus, naquele texto de *Identidade e Diferença* nomeado *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. Destarte, a fim de compreender a dimensão e o sentido do último deus na letra de Heidegger, é impreterível ter em vistas a perspectiva da superação da Metafísica enquanto o salto do primeiro início (*der erste Anfang*) – regido pela pergunta diretriz (*Leitfrage*) pelo ser do ente, aqui entendido ao modo da *entidade* fundamentadora do ente – para o outro início (*der andere Anfang*) da história do ser – lá onde se experimenta a pergunta fundamental (*Grundfrage*) pela verdade do ser, pela contenda inesgotável, pertencente à essência da verdade, entre desvelamento e velamento, revelação e mistério, abismo e fundamento. O primeiro início da história do ser e do pensar, afirmará Heidegger, é a história mesma da Metafísica,⁵⁸¹ vinda à luz pela primeira vez com os gregos e

⁵⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 398.

⁵⁸¹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 171.

permanecendo vigente de Platão a Nietzsche, cujo modo de desvelar-se “[...] experimenta e estabelece a verdade do seer, sem questionar acerca da verdade enquanto tal, porque o que nessa verdade se encontra velado, o ente enquanto ente, necessariamente prepondera sobre tudo” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 175), tornando-se hegemônico para a edificação do Ocidente, destarte, o paradigma explicativo da realidade pautado na orientação pela entidade do ente (o ente enquanto tal, o ser do ente, o ente em sua totalidade, a presença do presente) enquanto o fundamento condicionante de toda possibilidade, instaurando, doravante, aquela dualidade principiológica lastreada na relação entre o fundamento e o fundado, o constituinte e o constituído, que encontrará sua consolidação no axioma de Leibniz, “*Nihil est sine ratione*”, do qual se extrai, de pronto, a lei, a ele inerente, do *principium reddendae rationis*, o princípio da devolução ou “rendição” de todo ente possível à sua *ratio*, ao seu fundamento, segundo o qual a inteligibilidade do ente somente se torna possível às custas da prévia inteligibilidade do seu fundamento.⁵⁸² Portanto, se o último deus é o “totalmente outro” do outro início da história, *sobretudo* em relação ao Deus cristão, e este encontra o seu sentido junto à estrutura da Metafísica, precisaremos antes meditar sobre o que é precisamente e qual lugar ocupa o Deus (*theós*) no primeiro início da história do ser.

Em seu diálogo (*Gespräch*) com Hegel, atinente ao caráter especulativo de sua filosofia e à maneira como o ser lhe aparece – quer dizer, o ser como aquela plenitude inicial que engaja, a partir de si mesmo e mediado por si, o movimento em direção ao resultado, à síntese de si mesmo, que já é, por sua vez, uma nova e plena referência inicial de um novo movimento, e a

⁵⁸² Leibniz concebe a verdade como “proposição verdadeira”, ou seja, como a possibilidade de adequação entre o sujeito da enunciação e o seu predicado [Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 169] – apenas um juízo verdadeiro diz propriamente o que algo “é”. Uma tal associação entre sujeito e predicado no enunciado (*Satz*) é operada pela representação de um sujeito racional, ou seja, pelo *animal rationale* – o homem – capaz de re-apresentar (*Vor-stellen*), de posicionar para si novamente e como tal, aquilo que por si mesmo se apresenta agora à luz da sua subsunção a um fundamento válido: “Tudo o que é [*ist*], é em consequência de..., é ele próprio consequência de um fundamento e isto quer dizer, isso é em consequência e conforme à reivindicação [*Anspruch*] à devolução [*Zustellung*] de um fundamento, reivindicação que se afirma no princípio do fundamento como o *principium reddendae rationis*” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 48). O princípio do fundamento é a ordem para a devolução de cada coisa ao seu fundamento, para aquilo que sustenta o ser de algo, para aquilo em conformidade ao qual se pode afirmar o “é” de cada coisa; nesta ordem, porém, algo deve aparecer como o fundamento de si mesmo, como fundamento primeiro de cuja validade emana a própria ordem do princípio do fundamento – porque o fundamento mesmo está posto (*Stellen*), cada coisa deve ser a ele re-posta (*vor-stellen*): “Como a *ultima ratio* da *Natura*, como o extremo, supremo e isto quer dizer, o primeiro fundamento existente (*seiende*) para a natureza das coisas, deve-se colocar aquilo que costumamos denominar por *Deus*. Na natureza das coisas, existe um fundamento para que qualquer coisa antes seja, do que seja nada. O fundamento chama-se Deus como a primeira causa [*Ursache*] existente de todo ente” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 48-49, *grifo nosso*). Deus é o termo principal, a referência máxima e já a própria exigência da calculabilidade do ente, ou seja, de todas as operações remissivas entre as coisas que são; aqui, conforme Capelle-Dumont, “Deus já não advém em regime de revelação; Ele é a Razão da razão, a *summa ratio* que dá conta da calculabilidade universal” (CAPPELE-DUMONT, *Filosofia y Teología en el Pensamiento de Martin Heidegger*, p. 78) [A tradução a partir do espanhol é nossa].

especulação filosófica como a ciência constituída pelo pensamento que pensa a si mesmo, a partir de si mesmo e em direção a si –, Heidegger recuperará os seguintes elementos:

O ser se essência [*west*] enquanto movimento que circula [*kreisende Bewegung*] em si mesmo, indo da plenitude [*Fülle*] para a mais exterior exteriorização e desta para a plenitude que se plenifica [*vollendende Fülle*]. A questão do pensamento [*Sache des Denkens*] para Hegel é assim o pensamento que se pensa a si mesmo enquanto ser que circula em si. Invertido, não apenas com razão, mas por necessidade, o princípio especulativo sobre o começo se formula: “O resultado é o começo” [*“das Resultat ist der Anfang”*]. Com o resultado, na medida em que dele resulta o começo, se deve propriamente começar. Isto significa o mesmo que a observação que Hegel insere perto do fim de uma passagem e, entre parênteses, no trecho sobre o começo (Lasson, I, 63): “e o mais indiscutível direito teria Deus de que se comesse com ele”. De acordo com a pergunta que vem no título do trecho, trata-se do “começo da ciência” [*Anfang der Wissenschaft*]. Se ela deve começar com Deus, ela é a ciência do Deus: Teologia (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 194).⁵⁸³

Sob a perspectiva de Heidegger, portanto, o Deus se aloca na filosofia hegeliana como a ancoragem referencial sintética de um desenvolvimento cuja plenitude é alcançada na imanência do movimento de exteriorização do ser em direção à síntese de si mesmo, síntese que é, por seu turno, já a condição, isto é, o começo desse desenvolvimento de plenificação: assim, o caráter sintético do ser aparece ao mesmo tempo como a *arkhé* de uma nova síntese. Mas estaria o Deus aqui presente apenas como mera metáfora para o sentido da realidade da existência pensado no seio de uma filosofia “secular”, seria ele apenas a expressão máxima de uma teologia que é produto da subsunção à especulação filosófica, ou não seria, antes e imediatamente, a manifestação da própria relação basilar indexada à história da Metafísica, o elemento fundante de uma totalidade ôntica engendradora? Mais do que envolvida por uma simples familiaridade estrutural com a teologia, dirá Heidegger, “[...] a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes [Ontologia, Ontosofia, Teologia], é, *simultaneamente*, ontologia e teologia” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 194, *grifo nosso*). Enquanto investigação sobre o ser do ente – quer dizer, a pergunta helênica sobre o *tò ón*, mais tarde vertida em onto-logia –, ou seja, sobre o fundamento uno, necessário e condicional de todos os entes possíveis, a Metafísica também se desvela, imediata e necessariamente, sob a forma da pergunta acerca do mais supremo dos entes, o *realissimum*, o invariável, o eterno, como aquela pergunta que:

[...] pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral [*ergründenden Einheit des Allgemeinen*], quer dizer, do que em toda parte é uniformemente válido [*Gleich-Gültigen*], como na unidade fundante da totalidade [*begründenden Einheit der Allheit*], quer dizer, do supremo [*Höchsten*] acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante [*gründende Grund*]. Por isso, toda a metafísica é, no fundo [*im Grunde*], desde o fundamento [*vom Grund aus*], o fundar [*Gründen*] que presta contas [*Rechenschaft*] do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 195).⁵⁸⁴

⁵⁸³ Tradução ligeiramente modificada.

⁵⁸⁴ Tradução ligeiramente modificada.

Em outros termos, a Metafísica se consolida, desde o berço, como Teo-logia, e isso não porque se tenha elaborado uma teologia paralelamente à especulação sobre o ser, mas porque a pergunta fulcral sobre o ser do ente é precisamente a pergunta teológica, isto é, a pergunta sobre Deus, estabelecendo-se como o horizonte do pensar metafísico, já desde o início, a investigação sobre o acesso especulativo-comtemplativo ao mais fundamental dos entes: o ser, ou seja, Deus. “Desde o início” significa, contudo: desde o início do primeiro início, a Metafísica ainda muito longe de ser tratada por essa denominação; “desde o início” quer dizer, então: desde Platão e a fibrosa malha reflexiva que vem se instalar a partir da relação da *idéa* com o mundo. É em Platão que pela primeira vez emerge, sistematizada, a relação entre uma entidade (*Seiendheit*) “mais real”, enquanto garantia plena e inabalável da consistência daquilo que se manifesta, e o ente (*Seiende*) contingente, manifestação finita daquilo que a entidade plena e necessariamente é. O primeiro atributo dessa entidade é pensado, pois, sob o conceito de *koinón*, *koinonía*, quer dizer, aquilo que se encontra de comum e invariável em meio à contingência dos entes: assim, segundo Heidegger, a entidade “mais real”, prévia em relação a toda particularidade dos entes contingentes, figura ao mesmo tempo como aquela que é a “mais geral”, a responsável por sustentar aquilo que é, *como é*, antes, *enquanto* algo que *é*; em sua ligação com a disposição judicativa articulada na *psyqué* da vida humana (*zoé*), a *idéa* se apresenta, por conseguinte, como o *agathón* ou o “[...] *válido* [*das Taugliche*], o que fundamenta *toda validade*, ou seja, como condição da ‘vida’, da *psyqué* e, com isso, de sua própria essência” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 205), de maneira que a *idéa* passa a operar, a partir do *koinón* e do *agathón*, como o fundamento referencial máximo de toda possibilidade e constituição da existência, ou, em termos gregos, como a *arkhé* dos entes contingentes, da *psyqué* humana, da *episteme* e do juízo (*krisis*). Em suma:

Se a *idéa* chega um dia a ser estabelecida como a entidade do ente [*Seiendheit des Seienden*] e se ela é concebida como *koinón*, então ela precisa, uma vez mais pensada a partir daquilo que por assim dizer é [*Seienden*] (o particular [*Einzelnen*]), ser o *maximamente essente* [*Seiendste*] junto a ele, o *óntos ón*. Só a *idéa* satisfaz pela primeira vez a essência da entidade e pode pretender ser considerada como o *maximamente essente* e como o que propriamente é. O particular e mutável [*Veränderliche*] transforma-se no *mè ón*, isto é, naquilo que não satisfaz jamais a entidade (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 205).

Como o “*maximamente essente*” – o ente que *é* mais do que todos os entes, que leva o próprio “*é*” ao seu termo –, isto é, como aquilo que transcende (*epékeina*) a finitude dos entes contingentes e reúne em si mesmo a estabilidade imperturbável daquilo que encontrou o seu próprio acabamento, a sua identidade condicionante, o seu *autós*, “[a] questão acerca do ente enquanto tal (no sentido da questão diretriz), a ontologia, é, com isso, necessariamente *teologia*” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 206); com efeito, a “*economia*” do

esquema reflexivo platônico inaugura pela primeira vez, como traço inexorável da capacidade do conhecimento, do juízo e da reta apreensão da realidade, o imperativo de apelo a um fundamento alocado “mais além” (*tà metà*) da intangível finitude dos entes, que encontra validade e consistência em torno da sua própria essência absolutamente preenchida, um fundamento que não necessita recorrer a uma instância ainda “mais essente” que lhe concederia o critério de validade e a condição de apreensão adequada do fenômeno mas que, ao contrário, é fundamento, causa e condição de todos os possíveis em si mesmo, o início por definição. Aristóteles encontrará esta *identidade* na base da sua filosofia, na qual se concebe, de saída, o conhecimento (*episteme*) eminentemente filosófico como investigação sobre a causa (*aítia*) primordial da totalidade dos entes, decifrada no *Livro Gamma* de sua *Metafísica* sob a forma do que ficou conhecido como princípio (*arkhé*) de não-contradição, isto é, a noção autoreferenciada de que tudo aquilo sobre o que se pode afirmar que “é algo” em sua particularidade guarda a evidência mais geral de que ele é precisamente aquilo e que, portanto, não é outra coisa, naquele momento e de acordo com o mesmo aspecto, senão exatamente aquilo; tal conclusão só pode ser concebida porque a identidade – a ideia de que o que “é” deve ser, necessariamente, “um” e “não-outro” – posiciona-se, enquanto princípio, como a *evidência* maior que sustenta cada ente e proposição, e evidência significa: em si mesmo válido, que dispensa qualquer outra referência além de si mesmo, “causa de si”.

Apropriada pelo cristianismo séculos mais tarde como plataforma teórica para a elaboração da *causa sui*, a doutrina aristotélica da causalidade consolida a relação entre o fundamento e o fundado tendo como amálgama uma espécie de dívida imanente do ente, compreendido em sua possibilidade de aparição, para com a sua causa, enquanto “credor” permanente dessa possibilidade – a palavra grega *bebaíos*, donde a plena “firmeza” (*bebaiotáte*) do princípio aristotélico da não-contradição, significa de fato a solidez, a consistência, a inabalabilidade de algo, porém não só como acerca de um edifício ou estrutura se pode afirmar que sejam firmes: *bebaiotikós*, palavra da mesma raiz, significa o fiador, aquele que avaliza, que garante determinada coisa, de modo que a firmeza inabalável do princípio indica precisamente, pois, a sua capacidade de afiançar absolutamente, de ser o garantidor infalível daquilo que ele assegura e sustenta, daquilo que dele depende para ser, daquilo que com ele está comprometido pela fiança. Nesta mesma trilha, dizíamos com Heidegger, anteriormente, que a *Metafísica* opera no registro da “prestação contas” (*Rechenschaft*) com o fundamento; ora, a palavra grega que designa o que conhecemos por causa, – no alemão, *Ursache*, a “coisa” original, o “negócio” primeiro –, dirá Heidegger, é *aítion*, ou seja, o comprometimento

(*Verschulden*) entre a causa e aquilo que se funda a partir dela.⁵⁸⁵ *Verschulden*, comprometimento,⁵⁸⁶ tem por raiz a palavra alemã *Schuld*, que significa culpa, dívida, porém em um sentido não moralizante: em uma outra acepção do vocábulo, *Schuld* aponta para aquela dimensão na qual a causa se posiciona como um centro ontológico soberano, concentrando em sua própria essência o válido (*das Taugliche*) substantivo que é a condição de apresentação dos fenômenos, de modo que este passa a como que “dever” a positividade da sua existência àquilo que é o seu fundamento avalizador; “comprometimento” quer dizer, então: estar vinculado inexoravelmente ao fundamento como base da sua existência, sem a qual se mergulharia no abismo (*Ab-grund*).⁵⁸⁷ Assim aduzirá Paloma Matías acerca do caráter essencialmente teológico da filosofia platônico-aristotélica, principal “fiadora” da edificação do Ocidente:

Se neste encobrimento resulta crucial a identificação platônica do ser com a ideia, o postulado de uma ideia de todas as ideias, concebida como a causa da permanência e manifestação de todo ente, implica para Heidegger a introdução de uma causa suprema e primeira que tanto em Platão como em Aristóteles recebe o nome de *tò theïon*, o divino. [...] A crítica heideggeriana à metafísica exige, portanto, um colocar em questão a teologia inerente a ela, que engloba o rechaço à representação da divindade que a sustenta: no deus que a filosofia descreveu como fundamento último do ser, ente supremo e criador, *Causa sui* e causa de todo ser-causa, máximo valor e garantia de toda validade, se evidencia, a seu juízo, mais que o produto do esquecimento metafísico do ser, um dos principais veículos de seu acontecer histórico (MATÍAS, *Entre dioses y hombres*, p. 158).⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 378.

⁵⁸⁶ Utilizamos aqui a opção de tradução para o termo proposta por Marco Aurélio Werle; Cf. HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 378.

⁵⁸⁷ Leia-se novamente, neste sentido, o comentário de Heidegger acerca da concepção leibniziana de Deus como a *ultima ratio*, a *prima causa*, *Ur-sache*: “Na natureza das coisas, existe um fundamento para que qualquer coisa antes seja, do que seja nada” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 49, grifo nosso). Ora, para Heidegger, a pergunta diretriz (*Leitfrage*) que subjaz a toda a Metafísica consiste precisamente nestes termos, formulados por Leibniz nos *Principes de la Nature e de la Grace*: afinal, por que (*Warum*) é (*ist*) o ente (*Seiende*) e não antes nada (*Nichts*)? [Cf. HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução] p. 62] No mesmo momento em que a elabora, porém, a Metafísica já também a encobre e esquece – “Na medida em que esta questão, ainda no estilo tradicional de questionar da metafísica, pergunta causalmente [*kausal fragt*] conduzida pelo ‘porquê’, o pensamento do ser é totalmente negado em favor do conhecimento representador [*vorstellenden Erkenntnis*] do ente a partir do ente” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 63); na pergunta, a Metafísica assume de antemão o ente em sua totalidade como aquele que é, ou seja, o ser do ente, a quiddidade do “é” em seu caráter de presença absoluta e constante, buscando no “porquê” (*Warum*) – previamente instalado como o horizonte de “ser” – o fundamento ôntico que sustenta cada ente em particular, a sua causa primeira, única e última, e relegando o “nada” a uma posição meramente retórica no interior da enunciação: *dado* que o ente é aquilo que é, o ente é porque tem um porquê, a sua “entidade” – sem este porquê que o sustenta em seu “é” contingente, ou seja, o “é” absoluto, o ente não seria nada. *Deus* já se impõe como o fundamento quando o princípio do fundamento é formulado: este somente é porque aquele já se impõe como um tal. Esses comentários sobre o caráter onto-teológico da Metafísica acenam para uma resposta ao questionamento de Heidegger, “[d]onde vem [*Wo-her*], que, em toda parte, o ente tem a hegemonia [*Vorrang*] e reivindica para si todo o ‘é’, enquanto fica esquecido aquilo que não é um ente, o nada aqui pensado como o próprio ser [?]” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Introdução], p. 63). Por conseguinte, não terá aqui o nada (*das Nichts*), como o nada de fundamento (*Grund*) – fundamento: aquele que é o “é” supremo, “mais ente” que todo ente –, *ou seja, o abismo (Ab-grund)*, um caráter ainda mais originário em relação ao que nos aparece como o ente, “totalmente outro” em relação a tudo aquilo que é?

⁵⁸⁸ A tradução a partir do espanhol é nossa. Ainda, sobre esta “confusão” entre Filosofia e Teologia já em Platão e Aristóteles: Cf. CAPELLE-DUMONT, *Filosofía y Teología en el Pensamiento de Martin Heidegger*, p. 68 ss.

Desde o início de seu ensaio sobre a constituição ontoteológica da Metafísica, Heidegger constrói pacientemente, através do seu trabalho de recuperação da história do ser, o desfecho do que se poderia chamar de uma perspicaz e planejada “traição”, a qual trai, ao longo do texto, qualquer expectativa firmemente instalada nas certezas das distinções seculares – sobretudo aquelas instaladas no interior da própria Filosofia enquanto o “saber” dos saberes: assim, pois, se a meditação começa com a pergunta sobre “como o Deus *entra* na filosofia?”⁵⁸⁹ – induzindo a crer, por meio da linguagem empregada, que a filosofia constituiria um expediente autônomo e bem delimitado independente do paradigma teológico, o qual viria, por sua vez, a indexar-se a partir de fora na estrutura reflexiva filosófica, como se se tratasse, na relação entre os “territórios” ontológico e teológico, de mera verossimilhança ou cotejo arbitrário entre dois campos estranhos um ao outro –, decorre nas alturas posteriores do ensaio uma radical viravolta nesta perspectiva, não mais orientada pela questão acerca de como o Deus viria a assimilar-se com a filosofia, contudo por aquela que questiona sobre como o Deus entra na história *como* filosofia. Com efeito, se a Metafísica tem por mote a questão diretriz (*Leitfrage*), isto é, a pergunta por aquilo que há de permanente, sustentador, necessário e incorruptível na multiplicidade dos entes, isto é, a entidade do ente enquanto presença do presente à representação, o “[...] objeto do pensamento, o ser como fundamento, somente é então radicalmente pensado quando o fundamento é representado como o primeiro fundamento, *próte arkhé*” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 196). Não basta, portanto, que se pense o fundamento em meio à particularidade das suas circunstâncias, como o artesão é causa em relação à mesa e o predador é causa em relação à morte da presa ou, ainda, conforme a causalidade dos movimentos físico-químicos, mas é decisivo que se pense, em um vértice mais geral, a realidade estruturada *a partir* do princípio do fundamento, ou, em termos heideggerianos, deve-se pensar o destino (*Geschick*) – ou encaminhamento – essencial do primeiro início como aquele que lastreia seu pensamento na procura pela “fundamentalidade do fundamento”, pela “causalidade da causa”, pela “entidade do ente” ou, herdeiro incondicional da fundação filosófica dos gregos, pela “presentidade (*Anwesenheit*) daquilo que se apresenta (*Anwesen*)”;⁵⁹⁰ destarte, o fundamento que se coloca em jogo para o pensar

⁵⁸⁹ “Assim se agudiza a questão do caráter onto-teológico da metafísica, até culminar na pergunta: como entra [*wie kommt*] o Deus na filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal?” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 194).

⁵⁹⁰ “O fato de, no primeiro início, o ‘tempo’ como apresentação [*Anwesenung*] tanto quanto como constância [*Beständigkeit*] (em um duplo sentido tragado de ‘presente’ [*Gegenwart*]) forjar o aberto, a partir do qual o ente enquanto ente (o ser) tem a verdade. [...] [No primeiro início] tampouco se pergunta por que o tempo enquanto presente e não enquanto passado e futuro entra em jogo para a verdade do ser. Esse não questionado encobre a si mesmo enquanto tal e deixa para o pensar inicial unicamente que o extra-ordinário [*Un-geheure*] do irromper, da

Metafísico recebe, no limite, a designação do *incondicionado* (*agéneton*), quer dizer, aquele ente identitário – ou seja, que é (*Wesen*, em sua acepção substantiva) necessariamente aquilo que é – cujo caráter arcaico – relativo à *arkhé* – em relação a todos os outros entes posiciona-se, ao mesmo tempo, como o *último* na série de condicionamentos e, por conseguinte, o *único* a de fato condicionar absolutamente a totalidade dos entes, abonando-se da interferência de qualquer condição superior na medida em que a sua essência é precisamente condição de possibilidade *em si*. Deste modo, afirmará Heidegger:

A questão originária do pensamento mostra-se, como a causa original [*Ur-Sache*], como a *causa prima*, que corresponde à volta fundamentante à *ultima ratio*, ao último prestar contas [*Rechenschaft*]. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui*. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar, com seu pensamento, tudo em direção a Deus, pelo fato de que a questão do pensamento é o ser; este, porém, é de múltiplas maneiras enquanto fundamento: como *lógos*, como *hypokeímenon*, como substância, como sujeito (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 196, grifo nosso).⁵⁹¹

Isso significa, para todos os efeitos, que a história do Ocidente, enquanto monumento civilizatório hegemônico, se haveria constituído, dos gregos à contemporaneidade, a partir de um duplo metafísico, isto é, a partir de um duplo ontoteológico: quer-se com isso apontar para a distinção entre as disposições econômicas epocais da história da Metafísica, da *idéa* platônica e da *enérgeia* aristotélica ao *Wille zur Macht* nietzschiano, e, ao mesmo tempo, para o elemento fundamental e, portanto, comum a todas elas, a saber, o elemento nodal indicado pelo princípio do fundamento, a noção comungada acerca de uma *arkhé* que viria a coordenar as possibilidades da existência, de um elemento constituinte que estabeleceria o vínculo de validação e a positividade de tudo aquilo que a partir dele é constituído como um ente; em suma, trata-se de um duplo metafísico porque se preservaria, por assim dizer, uma única Metafísica – a relação entre o fundamento e o fundado, o constituinte e o constituído, a presença e o presente – como a medula das diversas “metafísicas” responsáveis por tonalizar cada época no que têm de singular.⁵⁹² Aqui, mesmo o ateísmo subjetivo, como negação absoluta de qualquer *pathos* externo à autonomia da condição humana, envisca-se no problema ontoteológico do fundamento ao centralizar nos atos da subjetividade humana as possibilidades

apresentação constante na abertura (*alétheia*) do ente mesmo constitua a verdade. Essenciação [*Wesung*], sem ser concebida enquanto tal, é apresentação [*Anwesung*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 184-185).

⁵⁹¹ Tradução levemente modificada.

⁵⁹² É também o que afirma Capelle-Dumont: “O ‘caminho seguido (por Heidegger) através da história da filosofia – escreve H. G. Gadamer – se assemelha em grande medida ao do adivinho cuja varinha se imobiliza subitamente porque descobriu algo’. O que descobriu é permanência de uma lógica de pensamento como ciência do fundamento; esta é precisamente a metafísica, que pensa o ente como ente, (e) cuja tarefa é: fundar. Deste modo entra Deus na filosofia [...] A diversidade das figuras metafísicas confirma sua unidade de princípio: a história mesma explicita o caráter de fundação” (CAPELLE-DUMONT, *Filosofia y Teología en el Pensamiento de Martin Heidegger*, p. 87-88) [A tradução a partir do espanhol é nossa].

do vir à luz do mundo: não havendo mais Deus, resta ao homem, enquanto subjetividade, o lugar fundamental do *óntos ón*, do *theós*.⁵⁹³

Por fim, o que a meditação de Heidegger sobre a história do ser busca mostrar consiste em que as noções de Deus (*Gott*) – Teologia – e de fundamento (*Grund*) – Ontologia – não estão enlaçadas por um mero vínculo de parentesco ou similaridade, porém que a “metafísica não é apenas *também* uma e outra coisa. Muito antes, é ela teo-lógica, *porque* é onto-lógica. *Ela é isto, porque é aquilo*” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 196, grifo nosso); no limite, pois, teologia e ontologia, enquanto a Metafísica, são essencialmente o mesmo.⁵⁹⁴ Sendo assim, se o horizonte do último deus (*der letzte Gott*) habita o espaço da possibilidade de superação da estrutura metafísica, petrificada nas nervuras do destino histórico ocidental e do *seu* desvelamento de mundo, superação esta pensada sob a chave da experiência do outro início (*der andere Anfang*) da história da verdade do ser, então este outro “deus” em questão nada pode ter a ver com o sentido do Deus metafísico e, por conseguinte, também não poderia vir substituir o seu “trono” vazio no interior da fortaleza ontoteológica, pois, assim operando,

⁵⁹³ É Sartre quem encabeça esse movimento de inversão na contemporaneidade, especialmente nas suas manifestações em *O Existencialismo é um Humanismo* (1945). Para a doutrina existencialista sartriana, declarada e fundamentalmente ateuista – muito embora, a seu modo, radicalmente cartesiana –, está morto todo *páthos* capaz de implicar em determinação para a condição humana, tornando-se ela mesma, em sua liberdade radical, “*páthos*” autárquico de si e do mundo: “O existencialista [...] vê como extremamente incômodo o fato de Deus não existir, pois com ele desaparece toda possibilidade de encontrar valores em um céu inteligível; não é mais possível existir bem algum *a priori*, uma vez que não existe mais uma consciência infinita e perfeita para concebê-lo, não está escrito em lugar algum que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não se deve mentir, *pois estamos exatamente em um plano onde há somente homens*” (SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 24, grifo nosso). Heidegger faz um “acerto de contas” com o existencialismo sartriano, ao qual o seu próprio pensamento foi em diversas ocasiões vinculado, na carta *Sobre o “Humanismo”*; para Heidegger, Sartre teria permanecido um pensador metafísico, e isso basicamente por duas razões: em primeiro lugar, ao enunciar que “a existência precede a essência”, Sartre não teria feito mais do que inverter o primado platônico da essência (a ideia) sobre a existência (a aparência), sem que, contudo, tenha sido capaz de superar a economia mesma que se baseia sobre a cesura entre essência e existência, sensível e suprassensível, palavra e coisa etc. [Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 157]; em segundo lugar, a concepção sartriana de homem permaneceria essencialmente atrelada à posição cartesiana da subjetividade do homem – “Nosso ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo, e isto por razões estritamente filosóficas. [...] Não é possível existir outra verdade, como ponto de partida, do que essa: *penso, logo existo*, é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma” (SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 33) – e, portanto, na economia do fundamento, assumindo a própria subjetividade humana como “ponto de partida”, como o deus moderno [Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 159].

⁵⁹⁴ Capelle-Dumont chama a atenção para o fato de Heidegger não diferenciar, nem nas *Contribuições*, nem n’*A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, entre este modelo de teologia que compartilha da mesma estrutura que a Metafísica e aquelas correntes marginais da teologia tais como a apofática, de cujos representantes mais eminentes Heidegger não hesita em se apropriar a fim de pensar caras questões ao seu pensamento, a exemplo de Meister Eckhart e de Angelus Silesius: “Mais radicalmente, é o ‘singular’ da expressão ‘teologia cristã’ que deve ser problematizado. Nada autoriza Heidegger nem a ninguém a falar de maneira uniforme nesta matéria. Ao contrário, tudo convida às mais extremas precauções, pois o que se denomina ‘teologia cristã’ parece haver sido, no princípio, conjugado no plural. Aquela de que fala Heidegger poderia ser a tradução exata do *Logos*, eminência de um Saber absoluto, Objetivação totalizante do Deus triunfante” (CAPELLE-DUMONT, *Filosofia y Teología en el Pensamiento de Martin Heidegger*, p. 113). Ademais, são inúmeros os trabalhos que procuraram reconstituir as “fontes místicas” do pensamento de Heidegger – destaca-se aqui, em função da sua amplitude, o já clássico título de John Caputo: *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*.

somente forneceria novo fôlego àquilo que está posto em questão pela pergunta diretriz (*Leitfrage*) pertencente à essência do primeiro início (*der erste Anfang*), quer dizer, o ser do ente como o fundamento do fundado, como a condição ôntica de possibilidade, a *causa sui*. Assim como a superação da Metafísica, em Heidegger, não intenciona a fundação de um novo edifício hegemônico por sobre o antigo, com vistas a um outro processo de sedimentação ontológica disposto de acordo com novos paradigmas categoriais ou, por assim dizer, afinado segundo uma nova “visão de mundo” (*Weltanschauung*), mas aponta, sim, para a repetição do caráter inicial esquecido da história, experimentado novamente, no outro início, a partir da pergunta fundamental (*Grundfrage*) pela mais originária verdade do ser, da mesma maneira “[...] resulta de todo modo questionável que seu discurso sobre o ‘último deus’, assim como as referências aos deuses e ao sagrado que ocorrem em sua obra, tenham sido concebidos com a finalidade de instaurar uma ‘nova teologia’ em substituição à anterior” (MATÍAS, *Entre dioses y hombres*, p. 160).⁵⁹⁵

1.2. Por um outro deus.

A esta altura, torna-se-nos mais incandescente a ênfase conferida ao distanciamento do último deus em relação ao Deus cristão, já que este concentraria em sua essência, em termos ontológicos e civilizatórios, aquele modo de ser específico segundo o qual a Metafísica vem à luz como o desvelamento histórico do ser ora hegemônico do mundo ocidental; foi em razão dessa referência à superação do modelo teológico – e ontológico – ocidental que nos decidimos por dar uma atenção mais cuidadosa e, por assim dizer, “*arkhé*-olológica” à constituição da Metafísica enquanto ontoteologia. Sobre o último deus ele mesmo, Heidegger nos lega poucas palavras em comparação a outros temas do seu pensamento, o que não mensura, em absoluto, a profundidade que essa figura assume no horizonte de um possível outro início da história do ser e do pensar. De fato, a escassez das palavras parece já anunciar algo de decisivo acerca da tarefa de se pensar o último deus autenticamente, em sua originariedade, indicando um modo de abertura à sua experiência que caminha na contramão do ímpeto aglutinador de informações, da decomposição da linguagem em fraseados estéreis, da compulsão pelo domínio do ente através das cercanias da subjetividade e da linguagem decodificadora; a preparação para a experiência originária do último deus passa, pensamos, pela misteriosa indicação de Heidegger guardada na carta *Sobre o “Humanismo”*: “Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade [*die Nähe*] do ser, então deve antes aprender [*lernen*] a existir no inefável

⁵⁹⁵ A tradução a partir do espanhol é nossa.

[*Namenlosen*]]” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 152). Destarte, se quisermos nos aproximar do horizonte do último deus, julgamos ser vital considerar os seguintes elementos: seu lugar junto à verdade do ser, seu lugar junto à finitude e, por fim, seu lugar junto ao sagrado, este que não se toca, que se mantém próximo na exata medida em que se mantém distante, este que nunca cabe inteiramente na palavra e que, portanto, se dá à palavra precisamente como um silêncio.⁵⁹⁶

“A preparação [*Vorbereitung*] do aparecer do último deus”, dirá Heidegger, “é a ousadia [*Wagnis*] mais extrema da verdade do ser, graças à qual apenas tem sucesso para o homem o resgate [*Wiederbringung*] do ente” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 398). A experiência originária da verdade do ser é, portanto, o âmbito do elemento preparatório para o advento do último deus, de maneira que este apenas se anuncia na medida em que a verdade do ser já foi “antes” experimentada como tal, em seu próprio sentido; no atravessamento desta experiência, também o ente uma vez mais retorna ao seu modo próprio de ser, isto é, como o abrigo (*Bergung*) da verdade do ser,⁵⁹⁷ recuperado, trazido de volta (*Wieder-bringung*) do sobredomínio metafísico da presença e da disponibilidade ao fazer ilimitado e à inteligibilidade do *animal rationale*.⁵⁹⁸ Diferente da postura inicial verificada em *Ser e Tempo* (1927), cuja orientação visava a retomada da pergunta pelo sentido do ser a partir da analítica existenciária do *Dasein*, a viravolta (*Kehre*), já bem amadurecida e potencializada nas *Contribuições*, intenta colocar em jogo a questão da verdade do ser compreendida a partir da verdade do ser ela mesma, ou seja, a partir da sua própria essenciação (*Wesung*) enquanto tal. Em sua diferença originária com o ente, que é (*ist*), quer dizer, que já se apresenta em um determinado modo no desvelamento, o ser mesmo não é, mas se *essencia* (*west*),⁵⁹⁹ e se *essencia*, afirmará o pensador

⁵⁹⁶ Cf. MATÍAS, *Entre dioses y hombres*, p. 159.

⁵⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 379 ss.

⁵⁹⁸ No salto para o outro início, que é, de fato, o retorno (*Rückgang*) ao mais antigo dos antigos – à *a-létheia* como acontecimento-apropriador (*Er-eignis/Ent-eignis*) –, o ente já não mais aparece como o meramente presente e disponível ao cálculo de usos interposto pelo homem, porém como o abrigo da essenciação da verdade do ser, isto é, o *como o que* o ser mesmo tem a cada vez de se *essenciar*: “O abrigo não é a acomodação ulterior da verdade em si presente à vista no ente, abstraindo-se completamente do fato de que a verdade nunca se acha presente à vista. Abrigo pertence [*gehört*] à essenciação da verdade. Essa não é essenciação, se ela nunca se *essencia* no abrigo. [...] A clareira precisa se fundar em seu aberto [*Offene*]. Ela precisa [*bedarf*] daquilo que ela preserva [*erhält*] na abertura, e isso é a cada vez de maneira diversa um ente [*Seiende*] (coisa [*Ding*] – utensílio [*Zeug*] – obra [*Werk*]) (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 379). O ente, como o abrigo do ser, é agora aquilo *em que e como o que* a verdade se *essencia na medida* em que a cada vez *tem de* se *essenciar* de um modo, e não um mero recipiente “aparente” que vem acomodar uma verdade “essencial”; o ente é, então, o modo como se abre a própria abertura, a frequência na qual se ilumina a clareira, o sentido do soar silencioso da linguagem. Compreender este pertencimento essencial entre a verdade do ser e o abrigo do ente, contudo, “[...] exige que nos libertemos fundamentalmente do modo simples de pensar da re-presentação do que se apresenta (do ser como presentidade e da verdade como adaptação ao que se apresenta) e que estabeleçamos o olhar do pensamento de tal modo que ele *measure* integralmente sobretudo *toda* [*die ganze*] a essenciação da verdade” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 380, *grifo nosso*).

⁵⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 76.

da Floresta Negra, precisamente como essência da verdade. Heidegger pensa a verdade em sua acepção grega originária, ou seja, como *alétheia*, o desvelamento; toda a profundidade dessa palavra só se consegue alcançar, entretanto, no passo em que se percebe a *diferença* imanente ao seu elemento, detectada no termo raiz *léthe*, ou seja, o velar-se, o ocultar-se do ocultamento. Com efeito, Heidegger utiliza estrategicamente a palavra *a-létheia*, inserindo o artifício de hifenização, a fim de destacar a ambivalência originária da palavra: assim, seu sentido originário traz como seu elemento radical a simultaneidade de uma *contenda* entre o desvelamento e o velamento, o iluminar-se e o ocultar-se ou, ainda, entre *a revelação e o mistério*. Por isso:

*A essência da verdade é a clareira para o encobrir-se [die Lichtung für das Sichverbergen]. Essa essência íntima e querelante [innig-strittige] da verdade mostra que a verdade é originária e essencialmente a verdade do seer (acontecimento apropriador). [...] Se é somente quando o encobrir-se impera sobre todas as regiões do gerado, do criado e do sacrificado, essencializando-os um no outro; se é somente quando ele determina a clareira e, assim, se essencializa ao mesmo tempo indo ao encontro do que se cerra no interior da clareira, então é só nesse momento também que emerge mundo e, juntamente com ele, a partir da “coetaneidade” de seer e ente, vem à tona a terra. Agora, um instante é história. A verdade, portanto, nunca é apenas clareira, mas ela se essencializa como encobrimento de maneira tão originária e íntima quanto a clareira. Os dois, clareira e encobrimento, não são dois, mas a essencialização do uno, da própria verdade (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 339-340).*

Através da palavra verdade (*alétheia*) nomeia-se a mútua sustentação entre o desvelamento e o velamento, a clareira e o encobrimento. A tradição metafísica, não obstante, e em função do seu próprio modo de ser enquanto *um* desvelamento do mundo, expurga da experiência originária da verdade o ocultar-se simultâneo à iluminação, fundando, doravante, o primado da verdade compreendida desde uma referência avalizadora e identitária, ou, em outros termos, fundada na validade autojustificada da correção (*Richtigkeit*). Neste exato movimento, a Metafísica já ao mesmo tempo decai naquele caráter histórico, predominante no Ocidente, ao qual Heidegger dará o nome de abandono do ser; aqui, o abandono da essência da verdade, com o expurgo do elemento ocultante – do nada, do abismo –, assinala inexoravelmente o abandono da verdade do ser enquanto tal, e isso porque a essência da verdade e a essencialização da verdade do ser, como aquela permanente contenda entre a clareira e o encobrimento, são o mesmo: a essência da verdade “é” – se essencializa (*west*) – enquanto verdade do ser, ou seja, como o acontecer do *Ereignis*. O horizonte da experiência originária do ser, lá para onde aponta o outro início, tem, pois, o caráter de uma “retorção” (*Umkehrung*)⁶⁰⁰ da história do ser, até hoje

⁶⁰⁰ “Brincando” com a transvaloração (*Umwertung*) nietzschiana, Heidegger propõe uma manobra ainda mais originária do pensar, a assim chamada *Umkehrung* da história da metafísica, isto é, a reconversão do espectro filosófico ocidental de volta ao solo originário do ser, da iluminação veladora da verdade e da linguagem. A *Umkehrung* está intimamente conectada ao caminho adotado por Heidegger desde a sua decisiva preleção intitulada *Sobre a Essência da Verdade* (1930), caminho ao qual dará o nome, mais tarde na carta *Sobre o “Humanismo”*,

arraigada ao paradigma dual e normativo do fundamento e do fundado, movimento que reenlaça os volteios dessa história e a devolve à essenciação vibrante da verdade. Assim, enquanto o conceito metafísico do ser cancelava a subsunção do mundo, ordenado então pela hierarquia do fundamento – a *arkhé* – compreendida como a “mais real” realidade e plataforma sólida de todo possível, o horizonte do outro início, por outro lado, âmbito potente da verdade do ser, figura uma “origem” que, no limite, perturba fatalmente o estabelecimento de qualquer fundamento, seja ele fixo, dialético ou volitivo, pois que sua essência se perfaz na profusão indômita de uma inesgotabilidade (*Unerschöpflichkeit*)⁶⁰¹ inicial que já sempre se encerra na simplicidade do seu próprio essencializar-se, livre da compulsão progressiva pelo “novo” bem como do apego conservador pelo “velho”, mas recusante em si mesmo face a toda investida totalizante, incapturável por essência, já que seu elemento é o ocultar-se que sustenta mutuamente a clareira do desvelar. Deste modo, a verdade do ser ela mesma, como “origem” que, inesgotável, nega em sua imanência todo fundamento unívoco, essencializa-se no elemento do abismo (*Abgrund*), isto é, o sem-fundamento (*Ab-grund*) – a *a-n-arkhé*; devolvido à originária contenda entre desvelamento e velamento, ou seja, re-intimidado ao seu “não” (*Nicht*), a partir do qual, em primeiro lugar, ele pode chegar a advir (*her-kommen*), o fundamento significa agora algo como um chegar a termo do embate (*pólemos*) imanente à verdade, o desvelamento mesmo que já sempre se desvela em um modo e que, assim, *enquanto um tal desvelar-se*, funda um mundo como o fundamento de todas as relações possíveis, quer dizer, não como a “causa” dessas relações, mas como a tonalidade que se desdobra a si mesma em suas possibilidades *enquanto* tais relações – aqui, o fundamento já não mais se apresenta naquele sentido total e terminal que a *próte arkhé* evocava e ordenava mas, reenlaçado ao seu próprio abismo, ele se oferece no modo originário da “hesitação” (*Zögerung*), isto é, como aquele que se oferece como a tonalidade afinadora de um mundo, responsável por iluminar um espaço de jogo para as relações, porém, ao mesmo tempo, de modo a não se impor

de *Kehre*, ou seja, a viravolta ou torção do pensamento histórico em vistas da verdade do ser, uma reapropriação do primeiro início pensada *a partir* do outro início; Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 180-181.

⁶⁰¹ Como na essência da verdade o ocultamento sustenta o iluminar-se na medida em que ele mesmo apenas se mostra em sua ausência no advir da iluminação, há sempre uma espécie de “resto”, elemento do oculto, que resguarda o *Ereignis* da captura totalizante, resto este que acena a própria essência do ser enquanto resistência implacável ao estancamento sob o fundamento que ele mesmo possibilita: o ocultar-se é, portanto, o elemento da inesgotabilidade do próprio ser enquanto contenda entre desvelamento e velamento; Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 273. A moderna era da técnica, por seu turno, onde a *forma* do longamente gestado princípio do fundamento vem exercer a mais crua força da sua dominação, “[...] guarda correspondência com a profundidade metafísica do curso de sua história, quando, de acordo com sua vontade de incondicional ‘banimento de restos’ [*Restlosigkeit*] de todo o processo e de toda a instalação, constrói largas avenidas através de todos os continentes e, assim, não deixa mais lugar livre para aquele resto [*Rest*] no qual o mistério ainda projeta um brilho na forma de mera impossibilidade de explicação” (HEIDEGGER, *Parmênides*, p. 96).

soberanamente, monoteisticamente, como a *causa prima*, preservando em si mesmo o originário “não” a partir do qual vibra o seu caráter essencial de *possibilidade*: “Na medida em que o fundamento também funda ainda precisamente no abismo, e, contudo, não funda propriamente, ele se encontra em hesitação” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 370). A verdade do ser se essencializa, destarte, como o nadaificação (*Nichtung*) do fundamento,⁶⁰² isto é, não à maneira do termo incondicionado da Metafísica (*agéneton*), que é o último termo identitário de uma cadeia de condicionamentos, “sem-fundamento” pois ele mesmo causa absoluta e superior de si e dos entes contingentes, princípio que não responde a princípio algum; o abismo assinala, em outro sentido, a própria ausência de fundamento como o “fundamento” mais originário, não porque seja *causa sui* do “vazio”⁶⁰³ mas, antes, porque ele “é” causa nenhuma, o nada inesgotável no qual *se dá* e se mantém um fundamento em seu sentido não-metafísico – como um sentido, um destino, um dizer que aponta o caminho –, isto é, como o próprio modo em que vem se abrigar a contenda da essencialização da verdade: destarte, o “[a]-bismo é o *encobrimento clareador* [*lichtende Verbergung*] primeiramente essencial, a essencialização da verdade” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 370), o simultâneo dar-se e recusar-se do ser. Atirados novamente na originariedade do abismo, embebidos pela essencialização da verdade, tanto o ente quanto o *Da-sein* passam por uma purificação (*Reinigung*)⁶⁰⁴, ou seja, são devolvidos à propriedade de suas essências, aquele como o abrigo da verdade do ser, este como o guardião do ser; “devolver” significa, contudo, *sacrificar* (*opfern*), entregar, oferecer ao âmbito do sagrado, à “distância” que a verdade do ser guarda em si mesma, ao mistério que pertence à essência do ser, ao seu recusar-se na medida em que se dá: “No outro início, todo ente é sacrificado [*geopfert*] pelo seer, e, a partir daí, o ente enquanto tal obtém pela primeira vez a sua verdade” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 226). O sacrifício é o retorno de tudo aquilo que “é” à proveniência (*Her-kunft*) fundamental da verdade do ser; neste sacrifício torna-se possível o seu deixar-se advir novamente como o abrigo do ente, agora purificado, passado a limpo, liberto das crispações impostas pelo iminente desgaste do cálculo e do fazer humanos, liberto da referência metafísica ao ente como o meramente presente: assim, o sacrifício aponta “[...] a despedida [*Abschied*] do ente em marcha para a defesa [*Wahrung*] do favor [*Gunst*] do ser. [...] O sacrifício tem sua terra natal [*heimisch*]

⁶⁰² Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 172-173; *Que é metafísica?*, p. 40.

⁶⁰³ “Aqui, porém, alguém precisa estar equipado para a inesgotabilidade do simples [a verdade do seer], para que ele não se lhe subtraia mais por meio de uma interpretação equivocada como o vazio [*Leeren*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 273). O nada (*Nichts*) heideggeriano nada tem a ver com o vazio (*Leere*).

⁶⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 218.

na essência daquele acontecimento [*Ereignis*] que é o ser reivindicando o homem para a verdade do ser” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 50-51).⁶⁰⁵

Há, todavia, ainda um horizonte temporal mais originário que se anuncia na abertura e na preparação meditativas para a experiência da verdade do ser. Essa temporalidade se dá na própria essência da verdade: como influxo inesgotável de recusa e doação, revelação e mistério, a verdade se essencializa mais “aquém” do caráter pretensamente “eterno” do fundamento compreendido em seu vértice metafísico, “sobretudo”, dirá Heidegger, “caso se represente a ‘eternidade’ [*Ewigkeit*] como a mera perduração [*Fortdauer*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 333), ou seja, a absoluta estável e rígida constância característica da presentidade da presença do ente em seu sentido metafísico. A partir do elemento da recusa (*Verweigerung*), essencialmente conectado ao mistério (*Geheimnis*) e ao ocultar-se (*Sichverbergen*) do ser, e segundo o qual a verdade do ser concerniria, em sua essência, ao próprio negar-se na medida em que vem à luz, fundando assim o elemento originário do não (*das Nicht*) – o abismo –⁶⁰⁶, essência da verdade e “origem”, em si mesma a-n-árquica, de todo fundamento, o âmbito mais originário do ser, essencializando-se como verdade (*a-létheia*), simultaneamente se temporaliza como a mais extrema finitude (*Endlichkeit*):⁶⁰⁷

Assim, porém, ele [o seer] se clareia como o que há de *mais finito e rico* [*das Endlichste und Reichste*], como o que há de *mais abissal* [*Abgründigste*] de sua própria intimidade. Pois o seer não é jamais uma determinação do próprio deus, mas o seer é o aquilo que precisa da deização do deus, a fim de permanecer, contudo, completamente diferente dessa deização (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 236, *grifo nosso*).

O mais finito, pois que sua essência consiste na permanência não linear da profusão já sempre abrigada em fundamento do abismo – o abismo, lá onde tudo é possível e só a certeza

⁶⁰⁵ Tradução ligeiramente modificada.

⁶⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 378.

⁶⁰⁷ A temporalidade originária da verdade do ser (*Temporalität*) [Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 230] encontra o seu sentido na “mesmidade” entre o que é o mais eterno e o mais finito, a saber, o instante (*Augenblick*); o eterno (*das Ewige*), assim, “[...] não é o que perdura [*Fortwährend*], mas aquilo que pode se subtrair [*entziehen*] no instante [*Augenblick*], a fim de revolver [*wiederzukehren*] uma vez mais. O que pode retornar [*wiederkehren*] não como o igual [*das Gleiche*], mas como o novamente transformador, uno-único, o seer, de tal modo que ele não é reconhecido nessa manifestabilidade [*Offenbarkeit*] de saída como o mesmo!” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 361) [Tradução ligeiramente modificada]. Instante é lá onde aquilo que se manifesta se entrega em sua plenitude, sem faltas, sem débitos, sem horizontes normativos, lá onde só há o espaço aberto pela própria manifestação; a eternidade desta plenitude, porém, nada tem a ver com uma perduração – a qual já sempre tem em vista o permanecer “igual” (*Gleich*) no “adiante” (*Fort-*) –, mas com a riqueza inesgotável do embate da verdade, ou seja, a permanente vibração do possível na imanência dos seus abrigos, graças a qual estes são, a cada vez, novamente extra-ordinários em sua manifestabilidade. É a esta vibração entre desvelamento e velamento, embate e abrigo, abismo e fundamento que se chama, aqui, de finitude mais radical do ser. Conforme Pöggeler, a “eternidade, experimentada a partir da temporalidade simultânea [*Gleich-Zeitigkeit*], a saber, a *Temporalität*], existe na singularidade [*Einmaligkeit*] do instante [*Augenblick*]; ela tem a liberdade de se retirar com essa singularidade para revolver [*wiederzukehren*] como o transformado [*Verwandelte*] e o transformador [*Verwandelnde*] (não o ‘igual’ [*das ‘Gleiche’*]) (PÖGgeler, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 239) [Tradução ligeiramente modificada].

é incerta; o mais finito, pois que sua verdade se esconde no “entrecorte” (*Unter-schied*) ilocalizável da fresca luz candente do ente e da escuridão misteriosa do oculto, que, tímido, escapa à apreensão pela palavra; o mais finito, pois que seu dar-se na clareira só é possível como uma simultânea ausência incapturável. A finitude não diz respeito, portanto, a um mero atributo do ser: a finitude “é” o ser, ou, conforme a letra heideggeriana, o ser se essencializa como o mais finito. Da mesma forma, também a sua incapturabilidade, traço fulcral do mistério (*Geheimnis*), não se refere a um tesouro inacessível guardado a sete chaves num baú maciço, mas ao incapturável que o próprio ser “é” ao se dar a partir de seu subtrair-se. A palavra utilizada por Heidegger para indicar esse horizonte do ser – o horizonte do outro início – pode ser encontrada em uma gama de textos teológicos, antropológicos, poéticos e jurídicos: trata-se da palavra *unantastbar*,⁶⁰⁸ que nomeia a inviolabilidade de algo, sua “intocabilidade” inerente, o não se deixar pegar daquilo que é possível nomear, portanto, de sagrado (*Heilige*); sagrado, destarte, é aquilo que não pode ser simplesmente tomado pelo comum ou trazido para o comum, ou, numa linguagem mais adequada à história desta palavra, sagrado é aquilo que não pode ser profanado. Para acessar este extra-ordinário (*Ungeheure*)⁶⁰⁹ imanente ao sagrado, contudo, é necessário que antes a própria experiência da verdade do ser tenha atravessado o caminho do pensar: “O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade [...], manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentado em sua verdade” (HEIDEGGER, *Sobre “Humanismo”*, p. 162); uma tal experiência somente se torna possível através de uma linguagem não objetificante, que não agarra ou conceitua (*be-greifen*), uma linguagem que corresponda ao extraordinário e que, portanto, não seja ela mesma nada habitual:⁶¹⁰ esta é o poetizar ou, no caso particular que ora analisamos, os versos de Hölderlin⁶¹¹ – no poetizar dos poetas, o ser é recolhido na palavra com aquele cuidado, distanciamento e reverência de quem tem como destino “nomear o sagrado”, ou seja, trazer o sagrado para a proximidade preservando o essencial mistério que, em primeiro lugar, torna digno o seu ser poetizado; pertencendo à originária saga do dizer (*Sage*),⁶¹² o

⁶⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 465.

⁶⁰⁹ O caráter da extraordinariedade pertence fundamentalmente ao pro-vir do essencializar-se da verdade; é o que diz Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*: “O pôr-em-obra da verdade faz irromper o extra-ordinário [*Un-geheure*] e revoga ao mesmo tempo o ordinário [*Geheure*] e o que assim se considera. A verdade que se inaugura na obra jamais é para ser comprovada e deduzida a partir do até então existente” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 191) [Tradução ligeiramente modificada].

⁶¹⁰ Cf. CAPELLE-DUMONT, *Filosofía y Teología en el Pensamiento de Martin Heidegger*, p. 148.

⁶¹¹ Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 162.

⁶¹² A própria saga do dizer, portanto, como essência da linguagem – como essência da verdade –, guarda de modo mais essencial em si mesma este “intocável” misterioso do sagrado: “J – É necessário então encaminhar-se para a localidade [*Ortschaft*] da essência da saga [*Sage*]./P – Isso sobretudo. Todavia, primeiro tenho em mente agora uma outra coisa. O que exige de mim reserva é a percepção crescente de que no intocável [*das Unantastbare*] se

poetizar está inserido neste “louvor” ao sagrado do ser: “Pensando, articulando, abraçando, amando, assim é a saga do dizer [*Sagen*]: um inclinar-se quieto, alegre, uma reverência de júbilo, um elogio, um louvor [*Loben*]: *laudare*. *Laudes* é o nome latino para canção [*Lieder*]. Dizer uma canção é: cantar [*singen*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 181).⁶¹³ Na experiência da verdade do ser, abre-se o mistério guardado pelo intocável do sagrado, lá onde faltam palavras para o extraordinário; no âmbito do sagrado, torna-se possível a chegada da deidade; nesta, mostra-se o deus:

Somente a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado [*Heilige*]. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da divindade [*Gottheit*]. E, finalmente, somente na luz da essência da divindade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra “Deus” [*Gott*] (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 168).

Neste sentido, “aprender a existir no inefável” pode agora ser formulado da seguinte maneira: a proximidade da verdade do ser enquanto tal transborda na capacidade de se aprender a existir no âmbito do sagrado, quer dizer, aprender a existir no intocável, no inviolável, no indisponível ou, em termos radicais, no inesgotável originário – naquilo que não se deixa totalizar pela palavra, pela experiência ou pelo conhecimento. Aprender a existir no âmbito do sagrado significa, no limite, aprender a existir no mistério (*Ge-heim-nis*) como a morada mais própria (*Heimisch*).⁶¹⁴ Não obstante, o “sagrado é apenas o espaço essencial (*Wesensraum*) para a deidade”, ou seja, lá onde, previamente atravessado pela verdade do ser, *pode* se dar o caráter essencial do deus e o deus mesmo. Com efeito:

O caráter completamente inabitual do seer em relação a todo ente também exige, afinal, o caráter inabitual da “experiência” do seer; a raridade de tal experiência e saber, por isso, também não é espantosa. [...] O seer, porém, é aquele elemento inabitual que não apenas nunca vem à tona no interior do ente, mas também se subtrai essencialmente a todo acordo com ele. O seer é o in-habitual no sentido de que ele

esconde o mistério da saga [*das Geheimnis der Sage*]. [...] /J – Estamos no meio do perigo [*Gefahr*] de não só falar alto demais do mistério como também de nos equivocar a respeito de seu prevalecer [*Walten*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 115) [Tradução levemente modificada].

⁶¹³ “Cantar [*Singen*] e pensar são os dois troncos avizinados do poeitar [*Dichten*]” (HEIDEGGER, GA 13, 85).

⁶¹⁴ De fato, quanto mais cada coisa, experiência e pensamento são imediatamente subsumidos à ordem das suas causas, quanto mais o solo sobre o qual nos baseamos, mas também o próprio deus e o sagrado, são dispostos sob a forma dessas causas mesmas, disponíveis à decifração, ao controle e ao uso da inteligência raciocinante humana, quanto mais a verdade, a linguagem e a história restam alienadas do seu sentido fundamental enquanto encobrimento clareador, enquanto o embate nada pacífico, nada uniforme, nada total e nada último entre o desvelamento e o velamento, o abismo e o fundamento, em suma, quanto mais aquele mistério (*Ge-heimnis*), em cujo insinuar-se não se pede nada mais do que o devido silêncio, é expurgado da existência, cresce mais e mais o perigo da expatriação, da perda do que há de mais familiar (*Heim-isch*) junto à verdade do ser, a saber, a preservação da sua própria estranheza, do seu “infamiliar” (*Un-heimlich*), misterioso e jamais comum acontecimento [Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 53]: “Assim, onde tudo o que se apresenta se expõe na luz da conexão de causa e efeito, pode inclusive Deus perder o mistério de sua distância [*das Geheimnisvolle seiner Ferne*] em favor da representação [*Vorstellen*] de tudo o que é sagrado [*Heilige*] e superior [*Hohe*]. À luz da causalidade, Deus pode se rebaixar a uma causa, a uma *causa efficiens*. E então, inclusive no seio da teologia, ele se transformará no Deus dos filósofos, daqueles filósofos que determinam o que está descoberto e o que está encoberto segundo a causalidade do fazer [*Machen*], sem nunca neste ato pensarem a proveniência essencial [*Wesensherkunft*] dessa causalidade” (HEIDEGGER, *A Questão da Técnica*, p. 389).

permanece *intocável* [*unantastbar*] por tudo o que é habitual. Por isso, para saber sobre o seer, nós precisamos sair de tudo o que é habitual (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 465, grifo nosso).

Como o mais inabitual (*Ungewöhnliche*), portanto, o ser é também o mais estranho (*Befremdliche*), “[...] de tal modo que a fundação de sua verdade eleve a estranheza [*Befremdlichkeit*] e, com isso, todo ente conserve *esse* seer em sua estrangeiridade [*Befremdung*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 245); assim, o estranho mais radical vibra a todo instante no ente como sua “origem” abismal, instaurando a estranheza como o elemento essencial originário do doar-se do ser a partir de sua recusa. Estranho, contudo, não significa apenas aquilo que jaz inapreensível para as categorias correntes da língua ou do entendimento, como se a “adaptação” pudesse sanar o estranhamento, ou então a mera sensação de estranhamento que tem como referência o que é “familiar”, comum; o estranho significa, mais do que isso, o elemento negativo originário – o nada (*das Nichts*), o não (*Nicht*) fundamentais – entrelaçado a todo ente, ou seja, um não-fundamento fundamental, livre da negação lógica vinculada ao princípio de referência, de cuja essencial estrangeiridade se extrai, através da ousadia corajosa do penetrar do pensamento e do poetizar na abertura, o aceno para o “totalmente outro” do próprio ser ou, por assim dizer, para a “outridade” imanente e não-referencial da verdade do ser – “O nada, enquanto o outro [*das Andere*] do ente, é o véu do ser” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 51). Ora, pois é isto o último deus: o “totalmente outro” (*der ganz Andere*), antes de o ser em relação ao Deus metafísico, o *totalmente* outro que é a essência do *outro* início (*der andere Anfang*), o totalmente outro que vem anunciar a *outridade* já sempre preservada como a essência do inicial (*das Anfängliche*)⁶¹⁵ permanente da verdade do ser, que se essencia nos diversos inícios (*die Anfänge*) da história.⁶¹⁶ Assim, “o último deus não é o fim”, entendido este último termo como o encerramento indelével e incontornável do que vem para colocar termo e esgotar o possível, “mas o outro início de possibilidades imensuráveis de nossa história” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 398). Mas o que significa, então, o “último” do último deus? Seu sentido só se pode recolher do fim essencial (*das wesentliche Ende*),⁶¹⁷ isto é, da finitude radical e mais originária da própria verdade do ser. Deste modo, o último deus recolhe em sua essência, como outridade radical, a finitude que se essencia na contenda permanente e não linear da verdade, na qual o

⁶¹⁵ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 176.

⁶¹⁶ Para Heidegger, aduzirá O. Pöggeler, “[...] a pluralidade [*Mannigfaltigkeit*] no significado das palavras não é a inexactidão a ser repelida, mas a diferencialidade [*Verschiedenheit*] buscada no mesmo do historicamente copertente. Esta diferencialidade possibilita, antes de mais, um debate [*Erörterung*] que se afasta de um local e alcança um outro e resolve nesta diferenciação [*Unterscheidung*] dos locais a mesmidade [*Selbigkeit*] do destino na diferencialidade e correspondente outridade [*Andersheit*]” (PÖGgeler, *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 276).

⁶¹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 397.

ser se ilumina como a doação que se recusa, isto é, a estrangeiridade impassível de ser capturada por qualquer totalidade, princípio ou causa, por qualquer “cidadania” interposta pelas categorias, nomes ou premissas do regime usual, essencializando-se, pois, como o “outro” originário em sua própria temporalidade.⁶¹⁸ O último deus é aquela figura, portanto, que ilumina a finitude mais originária do ser a partir de sua “últimidade”, que ilumina o elemento da recusa, do negar-se, do velar-se, a partir de sua “outridade”, e que ilumina, por fim, a riqueza imanente e profusiva do ser, na medida em que ele é o outro início enquanto o âmbito das “*possibilidades imensuráveis* da história” – “No outro início pensa-se de antemão aquele totalmente outro [*ganz Andere*], que foi denominado o âmbito da decisão [*Entscheidungsbereich*], no qual se conquista ou se perde o ser histórico propriamente dito dos povos” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 32), lá de onde pode mais uma vez irromper, a partir do entre-corte da diferença (*Unter-schied*), o sentido inicial da história, o seu autêntico provir do velamento ao desvelamento indicador, da escuridão da terra à luminosidade do mundo, permanecendo atado essencialmente, contudo, neste “lusco-fusco” hesitante.⁶¹⁹ Sendo o *último* inicial, isto é, a figura da finitude vibrante do ser, o último deus ultrapassa (*Überholende*), perturbando, des-afinando, toda pretensão de se estancar a essência desveladora da verdade sob a solidez de um final.⁶²⁰

Por conseguinte:

⁶¹⁸ Conforme Umberto Regina: “O último deus não extrai a razão da sua radical diversidade como o representante do ‘fim’, como o último exemplar possível de uma certa espécie, mas, ao contrário, desde seu colocar-se na região última donde emana cada autêntica possibilidade e realização. Deve-se então dizer que *Heidegger põe no último deus o direito à ultimidade como excedente de toda pretensão ao fim, esgotante e totalizante*, pretensão que constitui a lei do primeiro do primeiro início. O último deus põe em crise tal lógica” (REGINA, *El “último Dios”*, p. 57) [A tradução a partir do espanhol é nossa].

⁶¹⁹ Em sua leitura da poesia de G. Trakl, Heidegger se apropria do termo “lusco-fusco” (*Dämmerung*) – o meio luz, meio treva do amanhecer e do anoitecer, a luz crepuscular do entardecer – para assinalar o simultâneo caráter velador e desvelador do âmbito do sagrado, o seu “meio termo” vibrante entre o que dá e o que recusa, entre o que ilumina e obscurece, o que revela e guarda em mistério: “O que é sagrado tanto recebe a sua luz do azul como nele encobre sua própria escuridão. Retraindo-se [*entziehen*], o sagrado instaura relações [*verhält*]. O sagrado dá seu chegar [*Ankunft*], preservando-se na retração relacionadora [*verhaltende Entzug*]. O azul é o claro abrigado [*geborgene*] no escuro” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 34). Assim, o lusco-fusco designa o “entre” da diferença e da verdade, o *momentum* entre o dizer e o silêncio, o “iniciando” do início, lá onde a estrangeiridade do “outro” – o abismo, o nada, o silêncio – de cada iniciar, fundar e dizer mostrando um sentido se revela como a autêntica terra natal; Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 37 ss.

⁶²⁰ O último é o “[...] mais profundo início [*der tiefste Anfang*], que se resgata antecipativamente da maneira mais ampla e mais pesada. O último subtrai-se [*entzieht*], por isso, a todo cálculo [*Rechnung*] e precisa, por isso também, poder suportar o peso das mais crassas e frequentes interpretações falsas. Como é que, de resto, ele poderia permanecer o que a tudo ultrapassa [*das Überholende*]?” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 392). O ser mesmo, se recordarmos aquelas meditações, muitas vezes mal entendidas, que acompanham o caminho do pensamento de Heidegger já desde *Ser e Tempo*, é o *transcendens*, isto é, aquele que a cada vez ultrapassa “para trás”, retraindo-se de volta à origem abissal, tudo o que é comum, certo e “terminal”, tudo o que nele vem à luz, o próprio possível da medida; o ser, dirá Heidegger, traz em seu essencializar-se a “medida excessiva” (*Übermass*) que, no negar-se da sua inesgotabilidade misteriosa, mantém a medida doada vibrando em sua própria extraordinariedade: o ser carrega em sua essência, portanto, uma des-medida: “A medida excessiva é o subtrair-se da mensuração [*das Sichentziehen der Ausmessung*] porque ela só deixa emergir e mantém aberta a contenda [*Streit*] e, com isso, o espaço contencioso e tudo o que é marcado pelo distanciamento. [...] Assim, o acontecimento da apropriação [*Ereignung*] tem nesse subtrair-se doador [*schenkenden Sichentziehen*] por toda parte a essência

[...] da mesma maneira que os deuses na Grécia refletiram o oculto e indisponível na presença do ente, o último deus se vincula com insistência a este recusar-se ou denegar-se do ser, até o ponto de apresentar-se como a “figura suprema da recusa”, por tratar-se daquele que em si mesmo se recusa (MATÍAS, *Entre dioses y hombres*, p. 172).⁶²¹

A recusa (*Verweigerung*), dirá Heidegger, “é a nobreza mais elevada da doação [*Schenkung*] e o traço fundamental [*Grundzug*] do encobrir-se [*Sichverbergen*], cuja abertura constitui a essência originária da verdade do ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 392). O último deus, entretanto, enfatizou Heidegger, *não é* o ser mesmo: *ele não é* o *Ereignis*.⁶²² Então o que “é” o último deus? Na recusa, da qual o último deus é a “figura suprema”, o “[...] seer se torna o próprio estranhamento [*Befremdung*], a tranquilidade [*Stille*] do *passar ao largo do último deus*” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 392, *grifo nosso*). Que significa este “passar ao largo”? O *passar ao largo* (*Vorbeigang*) indica aquele modo especial como o qual o último deus demanda ser experimentado, isto é, como a preservação da estranheza da verdade do ser, como um não agarrá-lo sob os conceitos correntes da religião, da “espiritualidade”, da ciência, da filosofia ou de uma “mística” fora de lugar, como um “não” em relação a toda nova idolatria, ainda que este ídolo venha a ser o “vazio”, em suma, como o acolhimento que cultiva aquela distância fundamental que o último deus anuncia ao trazer para a proximidade do pensar e do poetizar a recusa do *mais familiar*, a saber, estranhamente, o *mais estranho dos estranhos* – se o último deus for pensado “[...] de maneira calculadora e tomarmos esse ‘último’ apenas como interrupção e fim, ao invés de como decisão extrema e maximamente breve sobre o que há de mais elevado, então [...] todo saber sobre ele será impossível” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 393); esta decisão, entretanto, jamais chega a ser caso se a apreenda de antemão enquanto uma disposição da vontade e do fazer (*Willen, Machen*), uma “experiência de vida” (*Erlebnis*) ou como variação curiosa de uma visão de mundo (*Weltanschauung*):⁶²³ a decisão somente acontece quando, antes, se aprende a aguardar na quietudade do desprendimento, ou seja, quando se aprende novamente a calar diante do ordinário e a permanecer com os ouvidos abertos para o extraordinário nele perdido, para o chamado da vibração da verdade do ser. Por fim, o “passar ao largo do último deus” indica precisamente a não identificação totalizante entre o deus e o ser: pois, na última vez que o fundamento onto-lógico incondicionado dos entes apareceu, já no berço, como o conceito teo-lógico hierárquico da *causa sui* em relação às

do *encobrir-se* [*Sichverbergen*], o que, para se essencializar, precisa da mais ampla clareira [*Lichtung*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 246). O último deus é a figura que traz o aceno deste “excesso” imanente à essencialização da verdade do ser como tal; Cf. REGINA, *El “último Dios”*, p. 85.

⁶²¹ A tradução a partir do espanhol é nossa.

⁶²² “O último deus não é o próprio acontecimento apropriador, mas com certeza necessita dele como aquilo a que pertence o fundador do aí” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 396).

⁶²³ Cf. REGINA, *El “último Dios”*, p. 61.

criaturas, o resultado foi o edifício metafísico que perdura da Grécia ao mais hodierno momento da civilização ocidental, cuja monumentalidade mal corresponde à imensa sombra que se abate sobre a possibilidade de se experimentar, uma vez mais, o abismo originário daquilo que chamamos de existência; “não identificação” entre o deus e o ser quererá dizer, então: a não petrificação do possível mesmo pelas figuras como as quais ele a cada vez se desvela enquanto tal, o não àquela totalização do cálculo, da representação e da causalidade, que “não deixa restos” (*restlos*) à existência.⁶²⁴ O último deus, dirá Heidegger, também não “é” (*ist*) simplesmente como um ente ou algo como ele mas, como o ser, se essencia (*wesung*); sua essenciação (*Wesung*), porém, se dá no aceno do aceno (*Wink*):⁶²⁵

Em tal essenciação do aceno, o próprio seer chega à sua *maturidade* [*Reife*]. Maturidade é prontidão para tornar-se um fruto [*Frucht*] e uma doação [*Verschenkung*]. Nisso se essencia o último, o *fim essencial*, exigido a partir do início, mas não trazido com ele. *Aqui se desentranha a finitude mais íntima do seer: no aceno do último deus*. Na maturidade, na potência do fruto e na grandeza da doação, encontra-se ao mesmo tempo a essência *mais velada do não*, enquanto ainda-não e não-mais. A partir daqui é que é preciso pressentir a intimidade [*Innigkeit*] da intraessenciação [*Einwesung*] do negativo [*Nichthaften*] no seer (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 397, grifo nosso).

No aceno não se revela de maneira totalizante o elementar, pois que o elementar nada tem de total; no aceno, essencia-se aquilo que se ilumina como o que escapa à distância, como o que passa ao largo e doa a si mesmo preservando a sua estranheiridade. No âmbito do aceno, colocam-se novamente um na sustentação do outro, “[...] para a mais simples contenda, terra e mundo: o mais puro fechamento [*Verschlossenheit*] e a clarificação [*Verklärung*] suprema, o mais terno arrebatamento-fascinante [*Be-rückung*] e o mais temível arrebatamento-extasiante [*Ent-rückung*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 396).⁶²⁶ Através do aceno, da simples “sinalização”, concebe-se aquele *dizer* que, na medida em que sugestiona um caminho, ao mesmo tempo preserva o *não* imanente a esta sugestão, deixando propriamente aberta a originária abertura pertencente ao essenciar-se da verdade do ser – *da linguagem*⁶²⁷ – precisamente porque preserva o seu caráter oculto e denegativo. O último deus, contudo, não é este ou aquele aceno em sua particularidade: o último deus tem como a sua própria essência o

⁶²⁴ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 401.

⁶²⁵ “Aceno” é, por assim dizer, a tradução mais “refinadamente erudita” para a palavra alemã *Wink*, escolhida pela ampla maioria dos tradutores e comentadores de Heidegger em língua portuguesa; no fim das contas, mais anuvia do que esclarece. *Wink* diz simplesmente a dica, a insinuação, a sugestão, a piscadela de olhos que *dá a entender alguma coisa* mas que, não obstante, permanece ao mesmo tempo sempre aberta em seu sentido na medida em que permanece uma simples *in-dicação*. Não há ordem de sentido, aqui; há apenas provocação permanente ao buscar de um sentido, da mesma maneira como começamos a abrir o caminho da trilha pela mata fechada sem que tenhamos *a priori* qualquer direção certa a seguir.

⁶²⁶ Tradução ligeiramente modificada.

⁶²⁷ “A respeito da essência da linguagem, só se podem encontrar indícios ou acenos (*Winke*) que a manifestam de maneira enigmática e não signos ou conceitos que possam remetê-la a um significado já previamente estabelecido e fixado pela tradição” (DUARTE, *Heidegger e a linguagem*, p. 144).

acenar do aceno, o insinuar um sentido desde o ocultamento daquele que *se* insinua como este sentido; ora, foi dito anteriormente que o “deus” só poderia finalmente vir à tona em meio à luz da essência da deidade (divindade, divinidad: *Gottheit*), a qual, por sua vez, tem a sua adveniência garantida pela abertura do âmbito originário do sagrado: com a referência ao caráter intocável e misterioso da verdade do ser, pensamos o sentido do sagrado; com o aceno, por seu turno, pensamos agora a própria divindade do divino, ou seja, o caráter remetedor daquilo que, no mistério da sua revelação, doa a mensagem da qual os mortais (os homens, o *Da-sein*) podem extrair a sua medida iluminadora de mundo – dado, contudo, que o mistério pertence essencialmente à revelação dos deuses, as suas mensagens nunca aparecem investidas por aquele grau de objetividade exigido hoje, por exemplo, pela ciência moderna e pelos meios de comunicação: a indigitação essencial dos deuses porta, em outro sentido, aquele mesmo vigor dos enigmas oraculares da Grécia pagã, que contam as mensagens dos deuses sem, contudo, transpô-las em fórmulas brutas, “claras e distintas” de decifração, preservando em seu desvelar a rica vibração daquela ambivalência garantida pelo não imanente ao aceno, sem o qual não haveria, por outro lado, a exigência da decisão.⁶²⁸ Vimos em outro momento que a concepção heideggeriana sobre a divinidad do divino tem a sua origem no diálogo com a poesia de Hölderlin:⁶²⁹ os deuses são aqueles que acenam para os homens – muito especialmente aos poetas, ou seja, àqueles que foram “repatriados” pela originária habitação “poiética” (*poiesis*) – a fim de que carreguem (*trägt*) a sua mensagem ao povo, que nela então encontra o seu destino (*Ge-schick*) enquanto o seu ser mesmo. A divinidad do deus é o acenar de uma mensagem fundadora; o deus – cada deus – é o modo próprio de ser deste aceno. Com isso, algo se clarifica agora para nós: a essência do último deus, foi dito, é o aceno, o que significa dizer, por conseguinte, que a essência do último deus se recolhe no próprio essencial vibrante da divinidad, já que é o acenar a essência daquilo que é divino, aquilo que faz dos deuses deuses; o modo de ser essencial do acenar, porém, deixa-se dizer da seguinte forma: aceno é o mostrar-se hesitante daquilo que se dá a partir da sua própria renúncia – o aceno se mostra, em suma, precisamente como aquela hesitação (*Zögerung*) do abismo que dá e permanece sustentando um fundamento enquanto a medida de mundo no qual se desdobra uma

⁶²⁸ Aqui, conforme Werner Marx, “[n]o lugar de sentenças inequívocas e transparentes, restaria apenas um dizer permeado pelo mistério, pela *léthe*, e o ambíguo nomear humano que corresponde a este dizer” (MARX, *The World in Another Beginning*, p. 249) [A tradução a partir do inglês é nossa].

⁶²⁹ É também o que aduz Paloma M. Matías: “[...] seguindo Hölderlin, Heidegger apresenta os deuses como a instância em virtude da qual o ser humano se constitui no âmbito da aparição de todas as coisas: só porque ‘os deuses se dirigem a nós, nos situam sob o seu clamor, *nos levam à linguagem*’, e isto inclusive ali onde se ausentam ou faltam seus sinais, habitamos de antemão na possibilidade de dizê-los, que permite o seu aparecer” (MATÍAS, *Entre dioses y hombres*, p. 160-161) [A tradução a partir do espanhol é nossa].

habitação para o homem;⁶³⁰ este iluminar hesitante, contudo, assim é porque ao seu essenciar-se pertence o *mistério* da terra, a *léthe* do desvelamento do ser, e, portanto, a distância e intocabilidade que fundam o âmbito do sagrado. Desta forma, o ser aceno do último deus – o ser deus enquanto divindade – recolhe em si também a plenitude do modo de ser do sagrado e, deste modo, a mais radical proximidade (*Nähe*) da verdade do ser – o último deus indica o *retorno* do caráter fundador de mundo do aceno ao seu pertencimento originário ao abismo inesgotável do ser, de modo a dizer precisamente a inesgotabilidade do abismo. O último deus é, assim, a figura responsável por assinalar – por “apontar com o dedo” (*zeigen*), por *dizer* (*Sagen*)⁶³¹ – a distância preservadora que deixa ser o espaço para a ampla proliferação – o “dar frutos” – do ser; assim, o último deus não é o deus terminal e, por isso, tampouco o deus que passaria, então, a ser o único como aquele que veio por último enquanto conclusão, enquanto “síntese” da história do ser: ao contrário, como figura do prolífico abismo inesgotável, ele assinala o próprio ser possível das “possibilidades imensuráveis” desta história, a des-medida que possibilita toda medida, o em si “ser muitos” (*viele*): “A pluralidade [*Vielheit*] dos deuses não é submetida a nenhum número, mas à riqueza interna [*inneren Reichtum*] dos fundamentos e abismos no sítio instantâneo da reluzência e do abrigo do aceno do último deus” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 398). Aprender a existir no espaço do sagrado pode agora ser uma indicação sobre o sereno plenificar-se na simplicidade do aceno, satisfazendo-se com a proximidade mais íntima do originário na medida da sua tomada fundamental de distância, fora de alcance, fora de controle, estranho desde a origem, e, portanto, absolutamente rico em seu ser possível. Da finitude fundamental da verdade do ser, acena a ultimidade – ou a outridade imanente – do último deus, donde nos torna possível uma aproximação ainda mais radical com o sentido do outro início: não uma nova etapa no museu historiográfico, tampouco a síntese salvacionista de toda a história, mas a reconciliação com a estranheza essencial do elemento inicial da história (*Geschichte*), quer dizer, o incessante

⁶³⁰ “O a-bismo é o *encobrimento clareador* primeiramente essencial, a essenciação da verdade. Uma vez, porém, que a verdade é o encobrimento clareador do seer, ela é como a-bismo antes de tudo fundamento, que só funda como o imperar inteiramente de maneira sustentadora [*das tragende Durchragenlassen*] do acontecimento apropriador. *Pois a renúncia hesitante é o aceno* [*die zögernde Versagung ist der Wink*], no o *ser-aí*, justamente a constância do encobrimento clareador, é reacenado, e essa é a vibração [*Schwingung*] da viragem [*Kehre*] entre clamor e pertencimento [*Zuruf und Zugehörigkeit*], o acontecimento da *apropriação*, o seer mesmo” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 370, *grifo nosso*).

⁶³¹ Destarte, a essência do aceno, que é a essência do último deus, está, neste sentido, numa intimidade radical com a própria *sacralidade da linguagem*: o aceno, o recusar-se hesitante que ilumina, é o modo como a linguagem fala ao ouvido do homem no acontecimento da sua apropriação, o soar do silêncio que diz, mostrando, um caminho de linguagem, um sentido de mundo. O aceno se essência, assim, como o *gesto* fundamental do essenciar-se da linguagem, o *suportar-se* vibrante da maneira como, a cada vez, a linguagem diz a si mesma, isto é, insinuando-se, sugerindo, in-dicando caminhos a partir de uma ambivalência potente de origem.

“passo atrás” (*Schritt zurück*) em direção ao inicial do início, em cuja *possibilidade* do regresso (*Rück-gang*) já se abre sobre os nossos pés o abismo (*Ab-grund*) inesgotável, a essência da verdade do ser; aqui, o “outro” (*Andere*) originário do totalmente *outro* que é o último deus se ilumina como o *mesmo* “outro” (*andere*) elementar do *outro* início. Regresso, porém, na Metafísica, enquanto primeiro início vigente, e à abertura inicial, o outro início, por ela obscurecida, o que significa dizer, com Heidegger: já a partir da Metafísica em seu acabamento moderno-contemporâneo, isto é, a técnica moderna – a armação (*Gestell*),⁶³² o advento gestado da fuga dos deuses,⁶³³ o desterro do homem e do ente em relação ao solo originário da verdade do ser. A preparação do solo para o último deus, ou seja, o “aprender a existir no sagrado”, tem por exigência, portanto, um movimento de *desaprendizagem* do pensamento: desaprender os profundos suportes ontoteológicos, desaprender o lastreamento da existência no *principium reddendae rationis*, desaprender a forma da subjetividade – do *subjectum* –, desaprender a pergunta pelo ente, e aprender, por fim, essa revolução permanente do pensar (*Umdenken*)⁶³⁴ – um tal aprendizado, porém, tem a sua proveniência na capacidade de aprender novamente a esperar, ou seja, em aprender a postar-se abertamente para a ampla abertura das possibilidades.⁶³⁵ Pois:

O último deus não é nenhum fim, mas a entrada vibrante em si [*Insiehenschwingen*] do início [*Anfang*] e, com isso, a mais elevada figura da recusa, uma vez que algo inicial [*Anfängliche*] se subtrai a tudo o que é fixado e só se essencia na preponderância de tudo aquilo que já é capturado nele como algo por vir e se vê

⁶³² “[...] [E]stou convencido de que só partindo do mesmo sítio do mundo onde surgiu o mundo técnico moderno, se pode preparar uma inversão. Esta não pode acontecer mediante a adoção do budismo zen ou de outras experiências do mundo oriental. Para que haja uma revolução no pensamento (*Umdenken*), precisamos da ajuda da tradição europeia e de um novo apropriar-se desta. O pensar só pode ser modificado pelo pensar que tem a mesma proveniência e a mesma determinação” (HEIDEGGER, “*Já só um deus nos pode ainda salvar*”, p. 40). Este *Um-denken*, porém, é já a correspondência (*Entsprechung*) à *Um-kehrung* da própria verdade do ser, do seu revolver-se em torno da essência entre abismo e fundamento, fala e silêncio, e não depende, deste modo, de nenhum ativismo por parte da vontade e do fazer humanos, mas da espera amplamente aberta que agradece (*Danken*) o possível que se lhe chega – “Uma coisa é só usar [*nutzen*] a terra, outra acolher [*empfangen*] a sua bênção [*Segen*] e familiarizar-se [*heimisch zu werden*] na lei desse acolhimento de modo a resguardar [*hüten*] o mistério [*Geheimnis*] do ser e guardar [*wachen*] a inviolabilidade do possível [*Unverletzlichkeit des Möglichen*]” (HEIDEGGER, *A superação da metafísica*, p. 85) [Tradução levemente modificada].

⁶³³ A fuga dos deuses é, para Heidegger, o diagnóstico poético cantado por Hölderlin acerca do esquecimento metafísico do ser na história do Ocidente, fuga esta que encontra o seu acabamento com o domínio das “Luzes” da modernidade: “Semelhante identificação entre a falta de deuses e o esquecimento do ser corrobora o caráter ontológico conferido por Heidegger à fuga dos deuses poetizada por Hölderlin: como o reverso da singular presença dos deuses na Grécia, sua ausência indica o encobrimento da dimensão oculta, que provoca a perda da beleza e da consistência das coisas característica do esquecimento metafísico do ser” (MATIAS, *Entre dioses y hombres*, p. 168) [A tradução a partir do espanhol é nossa].

⁶³⁴ Cf. HEIDEGGER, “*Já só um deus nos pode ainda salvar*”, p. 40.

⁶³⁵ É o que diz Heidegger no diálogo sobre a *Gelassenheit*: “P – Aguardar [*Warten*], pois bem; mas nunca estar em expectativa (*erwarten*); pois o estar em expectativa prende-se já com uma representação e com o seu objecto representado. [...] P – No aguardar deixamos aberto [*offen*] aquilo porque aguardamos./P – Porquê?/E – Porque o aguardar envolve-se [*einlässt*] no próprio aberto [*das Offene selbst*]” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 43) [Tradução ligeiramente modificada].

entregue à responsabilidade de sua força [*Kraft*] determinante (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 402).

Essenciando-se como o aceno da verdade do ser, o deus vem simultaneamente se mostrar, através do acontecimento da apropriação do *Da-sein* pela verdade do ser, como a *figura* (*Gestalt*)⁶³⁶ da recusa fundamental, figura esta que torna possível o deixar-se evocar pela palavra capaz de preservar a distância essencial, capaz de dizer o mistério insinuante *enquanto* o mistério que este “inominável” (*Es...*), o ser, “é”. Que os primeiros românticos, incluso Hölderlin, hajam cantado, em meio à fuga dos deuses, a necessidade de se conceber um novo mito para que o dizer poético da sua época se tornasse uma vez mais possível, não fará soar nada absurdo aos ouvidos que o último deus apareça na letra de Heidegger precisamente como a figura extraordinária do *mýthos* do outro início,⁶³⁷ aquela que vem guardar em sua manifestação o inefável em sua distância e inapreensibilidade, que vem trazer a verdade do ser à palavra *enquanto* aquilo que por essência escapa à palavra ao mesmo tempo em que doa cada coisa e experiência sem petrificá-las, mantendo-as sob a proteção do *seu* mistério. Nesta senda, nos diz um teólogo: “Deus é o nome humano do Distante, do desconhecido, o nome que por sua vez cala o Distante – convida ao silêncio – e diz a sua manifestação. *Deus* é a palavra do poeta, do homem religioso” (CORONA, *La cuestión de Dios en Heidegger*, p. 276).⁶³⁸ Desde que não concebamos a religião em seu caráter público, institucionalizante ou dogmático, desde que não a concebamos como mera crença e superstição mas, com um pouco de coragem, talvez

⁶³⁶ Heidegger afirmou anteriormente que na adveniência do último deus, ou seja, na essenciação do próprio aceno, encontra-se mais uma vez “a mais simples contenda entre terra e mundo”; ora, ao afirmar agora que o último deus é a figura, *Gestalt*, da recusa, Heidegger parece nos “acenar” para uma estreita relação entre o sentido do último deus e aquelas meditações contidas em *A Origem da Obra de Arte*. Lá, figura é justamente a produção imanente ao embate prolífico entre terra e mundo, o abrigo “formado” desde a contenda intrínseca da verdade, em suma, o essencial chegar a um termo do embate, sem que, contudo, a sua vibração originária, “não pacífica”, jamais cesse no formar-se da figura – “A disputa [*Streit*] trazida ao traçar e deste modo resituada [*zurückgestellt*] na Terra e, com isso, estabelecida [*festgestellt*], é a figura [*Gestalt*]. O ser-criado da obra significa: o ser-estabelecido [*Festgestelltsein*] da verdade na figura” (HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 163). Como figura da outridade do outro início, como figura do próprio recusar-se iluminador da verdade do ser, como figura da finitude mais radical do ser mesmo, o último deus é, sem embargo, um tipo muito especial de figura: ele não é simplesmente mais uma formação sustentada no embate entre terra e mundo mas, antes, ele é a figura *do próprio embate*, daquilo que há de misterioso e revelador em sua inesgotabilidade e vibração infinita mais originárias. A figura proveniente da essenciação da verdade é o iluminar do sentido de um mundo, do mesmo modo que o templo grego fora a figura onde repousava a essência do destino de seu povo [Cf. HEIDEGGER, *A Origem da Obra de Arte*, p. 103]; o último deus é, neste sentido, também a figura que ilumina o sentido do outro início da história do ser: o destino que nele se configura é o sacrifício incondicional de cada ser ao abismo inesgotável do acontecimento apropriador.

⁶³⁷ Para Heidegger, afinal, a “essência do próprio *mýthos* é determinada com base na *alétheia*. *Mýthos* é o que revela, desdobre e deixa ser visto” (HEIDEGGER, *Parmênides*, p. 92). O último deus é “mítico” no fundo do ser porque o “*mýthico* é o descobrir e encobrir salvaguardados na palavra que revela e oculta a manifestação primordial da essência fundamental do próprio ser. Os termos morte, noite, dia, a terra, a abóbada celeste dizem modos essenciais do descobrimento e encobrimento” (HEIDEGGER, *Parmênides*, p. 106). O “mito” do último deus é a figura não apenas de um desvelamento do ser, mas da própria diferença, a ele imanente, entre mistério e revelação, abismo e fundamento, desvelamento e velamento; o último deus é a figura da outridade do ser mesmo que funda um mundo baseado no próprio “outramento” da mais radical e a cada vez extraordinária finitude que a sua “ultimidade” vem acenar: ser ele o mito do outro início significa ser ele *o sentido* do outro início.

⁶³⁸ A tradução a partir do espanhol é nossa.

no modo como Cícero a pensou, a *re-ligio* enquanto devoção ao *re-legere*,⁶³⁹ estaremos com alguma sorte mais próximos de experimentar o que a verdade do ser, enquanto finitude radical, pode implicar: que o sentido da *religação* (*re-ligare*) com o mais originário e potente abismo da existência não supõe que ele esteja alocado estático “lá atrás” junto ao princípio (*arkhé*), junto à causa primeira in-determinada, lá para onde deveríamos então retroceder a fim de convalidar o sentido de tudo aquilo que se manifesta, porém o diz como um acontecimento que se dá neste *instante* (*Augenblick*), no dar o passo atrás *aqui*, no experimentar o originário no *reler*, no re-colher, no re-tomar do acontecimento instantâneo que nos apropria, já com todo o peso daquilo que nos foi historicamente entregue – a *traditio* –, correspondendo, assim, ao clamor do abismo prolífico que sustenta tudo o que é pretensamente fixo e ordeiro. É por este caminho que poderíamos afirmar, com Heidegger: “só um deus ainda pode nos salvar”.

⁶³⁹ “Dessas aproximações podemos inferir o sentido de *religere* ‘recoletar’; quer dizer: ‘retomar para uma nova escolha, retornar a uma conduta anterior’; é uma boa definição do ‘escrúpulo’ religioso. [...] Recomendar uma escolha já feita (*retractare*, declara Cícero), revisar a decisão que daí resulta, tal é o sentido próprio de *religio*. Indica uma disposição interior e não uma propriedade objetiva de determinadas coisas ou um conjunto de crenças e práticas” (BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 273).

Capítulo 2 – Caeiro e o Sagrado.

2.1. A “infanticeia”.

Que sentido há em se falar do sagrado, do divino ou da religião a partir da poesia de um poeta que, sob o seu próprio anúncio e o dos seus comentadores mais íntimos, renega com resoluta pungência a transcendência e a metafísica em nome de um retorno renovado a um assim chamado materialismo ou objetivismo absoluto? Que estatuto teria o problema geral – assim o chamaremos – do sagrado na poética “anti-metafísica” de Alberto Caeiro? Essa pergunta, porém, não é de todo adequada; caberia questionar, antes: haveria sequer ainda um lugar para o sagrado na poética caeiriana, tão radicalmente fincada na imanência do mundo? Ora, mas essas perguntas, bem questionadas, deixam transparecer alguma sorte de pressupostos que nos poderiam alijar do que a poesia de Caeiro oferece de extraordinariamente original, a começar pelo entendimento de que o sagrado, como aquilo que transcende o regime da habitualidade ou, por assim dizer, da “profanidade” das coisas, estaria necessariamente alocado fora do mundo e circunscrito em uma dimensão de eternidade rigorosamente teológica, na qual o ente absoluto, onipotente, onisciente, perfeito e estável em sua identidade predomina como a referência máxima ante a finitude passageira do mundo contingente; um segundo pressuposto de questionamento que nos poderia desviar do caminho construído na poética caeiriana consiste na velha distinção, filosófica e teológica, entre imanência e transcendência: se o sagrado consiste naquilo que excede o caráter habitual das coisas passageiras e profanas, então ele é, por definição, um *transcendens*, ou seja, aquilo que ultrapassa a imanência “ordinária” do mundo a partir do seu caráter extraordinário – mas não é o próprio Caeiro quem diz, no canto da sua poética “cosmológica”, que “As cousas são o único sentido oculto das cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 65), que “O único sentido íntimo das cousas/É elas não terem sentido íntimo nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 24)? Com efeito, como seria possível ainda se falar em uma experiência do sagrado em relação a uma poesia tão profundamente arraigada à defesa de uma imanência absoluta do mundo contra todo tipo de metafísica, isto é, contra qualquer tentativa de se escapar da condição terrena visceral, o universo inteiro entre “a Terra e o Céu”,⁶⁴⁰ em direção a uma qualquer abstração de ordem supramundana, excedente em relação ao acontecimento imediato da existência?⁶⁴¹

⁶⁴⁰ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 60.

⁶⁴¹ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 101.

Esse problema apenas persiste enquanto um obstáculo à presença do sagrado na poesia de Caetano de Campos na medida em que aqueles pressupostos acima mencionados – a saber, a confusão entre o sagrado e o instituto teológico (cristão, em geral) e o dualismo racionalista entre imanência e transcendência – conservam o seu estatuto modulador e prescritivo no que concerne à originalidade da experiência do sagrado, capturando-a sob o seu próprio modo singular de ser e reduzindo-a à sua homogeneidade estrutural. Caetano, por seu turno, não apenas submete a razão desses pressupostos à crítica implacável dos seus versos como também parece transfigurar o sentido das palavras que, já há muito tempo, repousam sob o seu domínio conceitual; assim, palavras axiais como o sagrado, o divino, o deus, a pureza, a imanência e a transcendência, expressamente presentes ou sub-repticiamente indicadas nos versos de Caetano, são reconduzidas desde o território metafísico que historicamente as reveste em seu sentido em direção ao âmbito do horizonte fundamental a partir do qual reluz a poética caetaniana – esse horizonte é demarcado textualmente, segundo o nosso conjunto de hipóteses gerais para esta reflexão, por três vetores: a intuição acerca da inesgotabilidade imanente do mundo e, por conseguinte, também a inesgotabilidade da abertura sensacionista que acomoda o seu acontecer, presente no poema II de *O Guardador de Rebanhos* sob a insígnia da “eterna novidade do mundo”; a tarefa inexorável, não-teleológica e, por isso, permanente e repetitiva de se assumir como *ethos* da vida do poeta a necessidade de se transcender a todo instante as subsunções categoriais interpostas à existência nua, incapturável e prolífica das coisas até reconciliá-la com a natureza não-categorial da própria palavra “sensacional” que as coisas são, tarefa esta comportada pelo lema da “aprendizagem de desaprender” do poema XXIV d’*O Guardador de Rebanhos*; por fim, ainda um terceiro vetor, responsável por tonalizar a “ontologia” anti-metafísica caetaniana, consistente na precedência radicalmente finita da existência em relação a qualquer tipo de substancialidade, tenha ela caráter subjetivo, religioso, epistemológico, lógico ou ontológico, e que se baseia na negação de um “sentido oculto” para as coisas simultâneo à afirmação de um sentido próprio que se encontre tão somente na sua existência permanentemente singular, questão versada, dentre outros, no poema XXXIX d’*O Guardador de Rebanhos*. Esses três vetores agremiam, segundo nosso juízo, as principais linhas de força que conduzem a poesia-pensante de Alberto Caetano; extraordinária é, ademais, a possibilidade de que os três – os quais, juntos, conferem o sentido essencial daquilo que poderíamos chamar de *a palavra poética caetaniana*, ou seja, aquilo que a sua poesia diz a partir de si mesma e para si mesma – estejam sintetizados precisamente no encorpado poema dedicado à questão do sagrado em *O Guardador de Rebanhos*, a saber, o célebre poema VIII sobre o retorno do Jesus Cristo. Será preponderantemente sobre este poema que nos deteremos a fim de pensar sobre o

sentido do sagrado na poesia de Caeiro bem como sobre o seu estatuto junto ao sentido da sua palavra poética.

Estruturado gramaticalmente no passado verbal, o poema inicia, porém, com uma melodia profética de fundo, como uma profecia mítica acerca do retorno, do tornar a ser e, por isso, do devir de algo mais originário que, sem embargo, já foi: “Num meio-dia de fim de primavera/Tive um sonho como uma fotografia./Vi Jesus Cristo descer à terra” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28). Há dois elementos que devem ser imediatamente destacados nesta primeira estrofe do poema: o primeiro, localizado no segundo verso, traz a referência ao sonho então narrado em analogia a uma “fotografia”; o segundo, no terceiro verso, aponta o movimento verbal expresso da “descida” do Jesus Cristo à terra. Que sentido podemos extrair desses versos em uma referência direta à poética caeiriana? O movimento desta poética consiste em trazer a linguagem de volta para o mundo *enquanto* manifestação mesma do mundo, compreendido este em sua radical finitude, imanência e em seu caráter absolutamente não sintético – “A Natureza é partes sem um todo” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74) –, de maneira que algo assim como “o mundo” apenas se manifesta na singularização permanente das “coisas” em sua irremissibilidade a um termo geral, ou seja, como os acontecimentos singulares que se acomodam naquilo que aqui chamamos, com o intuito de afastá-la de um “empirismo” ou “realismo” vulgares, de abertura da recepção ou, o que é o mesmo e como Caeiro reiteradamente a nomeia em seus versos, nas sensações. Assim, há uma mobilização medular na poesia de Caeiro, de caráter eminentemente filosófico, para reabilitar o estatuto de realidade de todas as singularizações possíveis, uma realidade que, precisamente em função do seu existencial singularizar-se, nada tem a ver com uma substancialidade pétrea da coisa que “é” em sentido forte mas que, ao contrário, está a todo instante novamente reemendada em um influxo temporal imanente do mundo ao qual Caeiro dá o nome de “a eterna novidade do mundo”. Em suma, o trabalho de Caeiro pode ser delimitado como uma tentativa persistente de se evadir, através da sua poesia-pensante, do modo metafísico de se relacionar com a existência, negando assim toda matéria fabular e ficcional em relação a uma circunstância “real”, toda substância “misteriosa” e não-aparente em relação a cada coisa singular existente, negando, no limite, tudo aquilo para cuja compreensão se exija algum grau de abstração, de fratura entre a existência permanentemente singular e uma dimensão suprassensível acessível apenas à inteligência ou, o que é o mesmo para Caeiro, acessível apenas na medida em que se erra; aquilo que está “para além” da existência aparece, de fato, como o sintoma de um erro possível e, portanto, também existente que diz respeito ao desacordo entre o grau de generalização que subsume previamente o acontecer das

singularidades e a originariedade da temporalidade em permanente e sempre mesma singularização do mundo-linguagem: é o desacordo que tem como produto tardio, e não necessariamente como sua representação primeira, o quadro das divisões metafísicas entre essência e existência, substância e acidente, sujeito e objeto, significante e significado, coisa e palavra etc. Em Caeiro, vige uma perpétua busca, imanente, circular e sem *télos* algum, pela emenda desse mundo real que não se subsume ou se deixa capturar por absoluto por nenhum termo estável, o qual somente se torna possível na medida da fratura em relação à temporalidade da “eterna novidade”; real, por conseguinte, é aquilo que não se distancia do tempo, aquilo que jaz fincado na terra movente e abissal da existência, aquilo que escapa sempre “para alguém” de toda determinação que se lhe imponha “de fora”, a partir de uma singularização estancada que não é a sua, fugidia – o real é o outro originário tanto da transcendência metafísica em relação ao mundo quanto da fatal inclinação metafísica para a identidade daquilo que “é”, seja este “é” proveniente de uma faculdade inteligível, de um conceito absoluto ou de uma coisa-em-si: isso não significa, entretanto, que a poesia de Caeiro esteja circunscrita em um relativismo vulgar ou em um idealismo inatingível mas, muito ao contrário disso, aponta para uma concepção bastante original de ontologia na qual o ser – leia-se, o real – é experimentado precisamente quando se o deixa ser apenas “de passagem”⁶⁴² e, portanto, quando se trabalha constantemente para desmontar os aparatos de identificação que o constroem.

Esses apontamentos são indispensáveis para que se possa bem entender aquele primeiro elemento mencionado na primeira estrofe do poema *VIII*: “Num meio-dia de fim de primavera/Tive um sonho como uma *fotografia*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28, *grifo nosso*); como vimos, a poesia caeiriana se mobiliza para conferir novamente o estatuto de realidade a toda singularização possível, rompendo, ao mesmo tempo, com a divisa metafísica entre a possibilidade e a realidade bem como com a distância entre o real imanente e a “mais realidade” transcendente. Sendo assim, também as noções de artificialidade, ficção, fábula, metáfora e “sonho” restam abaladas, já que o seu modo de ser é o de uma “não-realidade” que pode ou não estar a subsumir o significado de uma realidade “de fato”. Inconcebível para Caeiro é precisamente este não-lugar daquilo que “não existe”: ou bem algo existe em sua singularização própria e irremissível – inclusive ao modo da impropriedade e do erro – ou já não existe de maneira alguma. É por essa razão que o tal sonho de primavera é como uma fotografia: com isso, Caeiro parece pretender sugerir a franca realidade da narrativa mítico-profética que então se inicia, trazendo o “sonho” em seu caráter fabuloso e irreal de volta

⁶⁴² Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 69.

para a imanência possível e finita do mundo⁶⁴³ – nesses termos, a realidade é, para Caeiro, a própria profusão incandescente do poder existir, positivo como quer que aconteça: “Aceita o universo/Como to deram os deuses./Se os deuses te quisessem dar outro/Ter-no-iam dado./Se há outras matérias e outros mundos – /Haja” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 117). Ora, e esse movimento do “trazer de volta”, do “descer” desde uma distância imprópria anteriormente alçada e desgarrada de volta para a terra, é o que está em questão no terceiro verso da primeira estrofe: no sonho, tão real quanto uma fotografia, “Vi Jesus Cristo *descer* à terra” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28, *grifo nosso*); esse gesto constitui talvez o cerne da mobilização poético-pensante de Caeiro: a principal artéria filosófica que abastece o corpo poético do Mestre repousa, afinal, sobre a sua impiedosa crítica a qualquer estirpe metafísica, ou seja, a qualquer impulso às “alturas” de um modo singular de ser que, para ser, necessite inexoravelmente subsumir a singularização do mundo à sua rigidez, resistente ao elemento originário da “passagem” – nem rota, nem curso, nem circuito, pois jaz sempre apenas “de passagem”, pois acontece como a passagem que se abre apenas com o “passar” que se envereda pelo desconhecido e indeterminado do seu próprio caminho – na qual radica a temporalidade do mundo. “Descer” é, deste modo, o gesto essencial do retorno ao chão no qual se dá o passo da passagem e que figura, nos *Poemas Inconjuntos*, como o “transcender para baixo”⁶⁴⁴ daquilo que existe em relação à sua estabilização na matéria e na palavra, isto é, em relação à abstração que o retém numa forma determinante. Ademais, e na medida em que se põe em jogo no verso a maior das personagens da tradição cristã, o Jesus Cristo – não o histórico Nazareno mas, nomeadamente, o Cristo, o sagrado feito carne –, o sentido e a centralidade do verbo “descer” podem também ser pensados, e, para o ouvido atento, inevitavelmente o são, em concorrência ao tema cristão da queda, ou seja, compreendido de modo profano, o instante de uma *krisis* indiscernível em que se é abortado do âmbito da incorruptibilidade do ser, de caráter celeste (Lúcifer) ou edênico (o Homem), no mesmo passo

⁶⁴³ Acerca da relação de indistinção entre o sonho e essa potência originária e não enrijecida da realidade que ora insinuamos, recordem-se as notas de Fernando Cabral Martins ao comentar a relação do Fernando Pessoa com o universo heteronímico então em ebulição: “Em última análise, é desta mesma substância que os heterônimos são feitos: seres de sonho, que habitam o sonho como mundo verdadeiro. Pelo que poderá escrever Pessoa sobre eles em 1935: ‘Não sei, bem entendido, se realmente não existiram ou se sou eu que não existo’” (MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 72). O sonho aparece, aqui, como a marca de uma realidade que extrapola os seus próprios limites preestabelecidos ao fazer-se sentir, isto é, ao abrir-se em infinitos modos de ser; assim, “[e]ste universo dos sonhos não é um mundo imaginário, mas um outro mundo real. E entre as muitas formas de realidade a vida flui, e o sentido. [...] Tudo é real, eis o Sensacionismo” (MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 72-73), sensacionismo que constitui a essência mesma desta “religião universal” (Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 94) que é o paganismo caeiriano – sobre este, trataremos mais adiante a fim de situar tematicamente o poema VIII.

⁶⁴⁴ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 113.

em que se decai na contingência e na finitude do mundo, na geração e na decomposição da carne, no interlúdio entre a verdade e a mentira, o ser e o não-ser; deste modo, a queda implica a abertura de uma espaço de vazio negativo entre a plenitude de um ser substancial, figurado pelo Céu ou pelo Paraíso edênico, e a condição mundana contingente, de uma maneira, contudo, que a substância divina persevera enquanto a referência máxima e validadora dos acontecimentos do âmbito terreno, determinando o juízo acerca da positividade e da negatividade desses acontecimentos em referência à validade absoluta e indeterminada do seu próprio *nómos* e fundando, por conseguinte, uma fundamental, incontornável e premente aura de perda e de falta enquanto tonalidade unívoca do “tropeço” acidental que atirou o homem na temporalidade finita do mundo, *devendo ser* ainda, entretanto, aquele ser substancial em relação ao qual se jaz em falta. Mas o verso de Caeiro não lança a hipótese, em absoluto, acerca da queda do Jesus Cristo nesses termos; muito diferentemente disso, o poeta fala da sua *descida* de retorno para a terra. Note-se que a palavra “descer” instaura, a partir de si mesma e para si mesma, uma tonalidade para o acontecimento narrado – o Jesus Cristo que desce à terra – que é fundamentalmente diversa daquela tonalidade evocada pela “queda”: enquanto nesta, tal como perscrutamos brevemente acima, incide tanto o vulto de uma falha, da abertura de uma fratura, da perda acidental de algo que constitui uma substância impreterível quanto, no limite, a *violência* que demove de um plano a outro sem, contudo, permitir o esquecimento do plano original, deixando no plano decaído a marca recordativa – e constringente – daquilo que se deveria ter sido, naquela, por outro lado, vigora uma *candura* implacável que simplesmente se abandona ao verbo ele mesmo, que “desce” como que deslizando, livre de qualquer hesitação e com os olhos mirando apenas a distância que vai ficando para trás, ao encontro de si mesma. A descida do Jesus Cristo surge a contrapelo em relação a sua queda: não deixa de ser aquilo que deveria ser mas, ao contrário, “transcende para baixo” na medida em que se entrega novamente àquilo que é. Se este transcender para baixo, se este “descer” configura o seu “ser”, então o Jesus Cristo que protagoniza o mito⁶⁴⁵ de Caeiro também não poderia reaparecer como

⁶⁴⁵ É conhecida a importância do mito na constituição da experiência heteronímica do universo pessoano, bem como na obra ortônima de um certo Fernando Pessoa; nesta, o selo máximo vem contido no primeiro verso do poema *Ulisses*, em *Mensagem*: “O mito é o nada que é tudo” (PESSOA, *Mensagem*, p. 23); naquela, apresenta-se no plano editorial inscrito em *Aspectos [b]*, como uma espécie de máxima ou mote autoconsciente: “Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade” (PESSOA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 100 ss.). Não tão conhecida, contudo, é a importância do mito no interior da poética de Caeiro. A singularização inesgotável e circular das palavras-coisas, em sua mesmidade, enquanto “cosmogonia” permanente da Natureza – “a eterna novidade do mundo” – nos leva a crer, no entanto, que a “ontologia” inerente à desconstituição poética da metafísica tem, na poética caeiriana, a exata dimensão do mito; isso ganha consistência, desde um ponto de vista intrínseco, se atentarmos para a centralidade que a *saga* do Jesus Menino – isto é, o poema *VIII* – tem no conjunto da poesia de Caeiro: nela está sintetizada a própria saga ética-estética-ontológica da poesia caeiriana, que poderíamos reduzir, com alguma segurança, ao movimento circular de

o Homem-Deus do sacrifício, da cruz e do estabelecimento da Igreja ou, em outros termos, a metafísica feita carne; descer à terra em direção àquilo que ele é, muito anterior a toda a metafísica do Homem, do Deus e do Edifício, significa retornar à originariedade da infância – é por isso que, em sua cândida descida, o Jesus Cristo “Veio pela encosta de um monte/*Tornado outra vez menino./A correr e a rolar-se pela erva/E a arrancar flores para as deitar fora/E a rir de modo a ouvir-se de longe*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28, *grifo nosso*). O tema da criança e o seu lugar junto ao mito da descida do sagrado ocupará um lugar de importância nevrálgica e decisiva não apenas no poema *VIII* sobre o qual então nos detemos mas, de fato e sobretudo, também na totalidade da poesia de Caeiro, constando, com efeito, como um dos elementos axiais da sua poética; retomaremos este tema mais adiante.

Antes, porém, cabe-nos detectar com mais clareza de onde é que o Jesus, feito novamente menino, logra a sua descida resoluta; ao que Caeiro nos responde:

Tinha fugido do céu.
 Era nosso de mais para fingir
 De segunda pessoa da trindade.
 No céu era tudo falso, tudo em desacordo
 Com flores e árvores e pedras.
 No céu tinha que estar sempre sério
 E de vez em quando de se tornar outra vez homem
 E subir para a cruz, e estar sempre a morrer [...] ⁶⁴⁶

desmitificação do mito metafísico para, a partir desta des-mitificação, deixar acontecer a inesgotabilidade mítica do mundo “destotal”, ou seja, a singularização em palavras-coisas; desde um ponto de vista extrínseco, por outro lado, temos a intuição racionalizada de António Mora acerca do caráter do paganismo, do qual, veremos, Caeiro é a consubstanciação espontânea: “A sua acção [do paganismo] imaginativa criadora não se sente presa. Pode inventar um belo *mito*, que, se na verdade for belo ou insinuador (?), entrará na religião. Tão humana comunhão com a vida dos deuses não é possível no cristismo. O cristão católico tem a liberdade de inventar aparecimentos de Maria a este ou àquele, mas há severos limites às suas *faculdades mitopeicas*. [...] Assim o pagão é criador consciente dos seus deuses enquanto o cristão o é inconscientemente, e como sem querer” (MORA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 285 ss., *grifo nosso*). É também para onde aponta A. Cardiello: “O desmantelamento da Razão categorial, em defesa de uma racionalidade vital, poética e paradoxal, reviveu também em Pessoa e nos textos redigidos, ora em seu próprio nome, ora nos de Alberto Caeiro, Ricardo Reis, António Mora ou Álvaro de Campos, na sua adesão ao paganismo como *formulação mítica*, conscientemente assumida, da crença na existência real e materialmente superior dos deuses, isto é, a aceitação da materialidade do divino e do inefável” (CARDIELLO, *O devir-pagão e o regresso aos deuses*, p. 106, *grifo nosso*). Tanto no Pessoa ortônimo quanto no racionalismo pagão de Mora, entretanto, vige um fundo subjetivo que, se não desaparece, ao menos é constantemente estressado pela poesia de Caeiro como um dos aspectos do mito metafísico, a saber, o mito que poderíamos chamar de humanista; afinal, conforme Cardiello, Caeiro é o “[...] poeta da sabedoria selvagem, primitiva, infantil e antimetafísica. Anterior à Civilização e às suas maleitas, Caeiro encarna a alvorada de um novo materialismo, hostil a qualquer idealismo subjectivista. Apela, como na arte grega, para que a relação entre sensação e objecto se instaure sem mediação do eu” (CARDIELLO, *O devir-pagão e o regresso aos deuses*, p. 115). Destarte, a “criação de mitos” – o que implica invariavelmente a positividade da desmitificação – não estaria vinculada, na poética caeiriana, nem à subjetividade humana nem a qualquer modalidade de transcendência; estaria, sim, vinculada à singularização imanente “da terra”, à divindade de um inefável originário que, não obstante, permanentemente acontece enquanto palavra-coisa sem esgotar-se ou abstrair-se no modo como se dá. Mito é, em Caeiro, a saga da própria Natureza.

⁶⁴⁶ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28, *grifo nosso*.

Fugiu, portanto, do céu. E o que é o céu aqui senão o próprio representante da economia metafísica do mundo em sua faceta teológico-cristã? Céu figura, deste modo, como aquela realidade “mais real” que transcende todo o real da existência mundana ou, em termos estritamente ontológicos, o céu é a essência, o “sentido oculto”, a substância que subsume todas as coisas singulares ao império do seu ser absoluto e inalterável. Mas para Caetano, como vimos, “O único sentido íntimo das cousas/É elas não terem sentido íntimo nenhum” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 24), o que significa, em outros termos, que o “mistério” da sua existência, isto é, aquilo que as torna perpetuamente e sempre novamente extra-ordinárias, irremissíveis em relação a qualquer concepção geral ou habitual ou a qualquer princípio ordenador, reside na sua anomia e anarquia “de fundo”, imanentes enquanto são a resistência da própria existência, em seu ser que não estanca em nenhum “é”, a qualquer tipo de subsunção a abstrações. Fugiu o Cristo Menino do céu porque não pertencia a esse esquema de coisas, porque era “nosso demais” – dito pelo próprio poeta da simplicidade e da terra – para compor a “alta administração” do reino de deus, para “fingir” a função-princípio que lhe foi delegada de segunda pessoa da economia da trindade; ora, se ele *finge* essa posição é porque ela não constitui a sua *verdade*, verdade esta que implicaria, de acordo com os versos de Caetano, numa verdade absolutamente fincada no mundo e no seu “ser”, uma verdade que é, a rigor e no limite, o próprio mundo em seu ser: investigaremos em outro momento, e com a devida demora, o lugar e o sentido da verdade na poética caetaniana – cabe-nos adiantar, contudo, que a verdade é um dos principais problemas que estão colocados no seio da disputa do Mestre com a tradição metafísica, deslocando-a poeticamente da sua posição no interior da discursividade constituidora da filosofia para redirecioná-la a sua referência à “cosmologia” da Natureza, à cosmologia da terra, à cosmologia pagã na qual a verdade só pode perseverar na medida em que opera no registro da desabilitação de si mesma enquanto força de subsunção da singularização permanente e originária do mundo: em suma, Caetano jamais abdica de evocar a verdade – como, por exemplo, no poema IX, “Sinto todo o meu corpo deitado na realidade./Sei a verdade e sou feliz” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 34, *grifo nosso*), ou no (anti)paradigmático poema XLVII, “A Natureza é partes sem um todo./[...] Foi isto o que sem pensar nem parar,/Acertei que devia ser a verdade/Que todos andam a achar e que não acham,/E que só eu, porque a não fui achar, achei” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 74, *grifo nosso*), ambos de *O Guardador de Rebanhos* –, mas o faz desde o interior de uma macro e de uma micropoética do paradoxo – por um lado, acomoda o seu pensamento-poético, sensacionista e pagão, em uma verdade, mais ou menos delimitável em ordem enunciativa, posta enquanto tema dos seus versos no mesmo passo em que, por outro lado, essa

macropoética aparece como a posição semântica tardia de uma micropoética que se movimenta em uma relação, por assim dizer, “mais originária” com a linguagem, com a poesia e com o mundo, perfazendo imediatamente não os temas latentes da poesia de Alberto Caieiro mas, sobretudo, a relação peculiar do poeta com o mundo, o pensamento, a linguagem e a poesia, relação originária, dada não apenas no versar da escrita mas, antes, no versar da existência mesma, donde como que derivam ou adquirem consistência as suas grandes questões.⁶⁴⁷ A verdade é o paradoxo porque vigora enquanto o acontecimento permanente do “outro”, do não-subsumível à força da verdade única, muito antes de poder ser depositada e *ainda* quando está depositada na clausura de uma forma qualquer.⁶⁴⁸

Esses apontamentos nos auxiliam a pensar os versos da continuidade: “No céu era tudo *falso*, tudo em desacordo/Com flores e árvores e pedras” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 28, *grifo nosso*). Como antípoda do Cristo na terra – a verdade – temos, portanto, a falsidade do céu, a falsidade da metafísica; isso não significa, entretanto, que Caieiro meramente inverta a posição da força de subsunção da verdade, indexando-a em uma referência moduladora ao mundo: em uma via radicalmente diversa, aquilo que Caieiro intenta afirmar como a verdade diz respeito, como vimos, a uma “outridade”, a uma “heteronímia” originária, circular e permanentemente acontecente que habita a intuição fundamental do poeta acerca da “eterna novidade do mundo”, cujo acontecimento sempre se dá como singularização em

⁶⁴⁷ Conforme Pablo Javier Pérez López (2012), o “lógos” do sensacionismo presente no universo pessoano e “elevado” à sua radicalidade na poesia de Alberto Caieiro reside precisamente no paradoxo, isto é, na impossibilidade de se imputar uma verdade única à existência, tenha esta verdade estatuto geral e absoluto, como na metafísica, tenha ela uma distribuição compartimentada em campos de objetos específicos, como nas ciências ou no argumento acerca da pluralidade dos discursos. O paradoxo imanente à verdade não aponta simplesmente para a multiplicidade de verdades que conservam, cada qual, a sua força de subsunção, muito embora, observadas panoramicamente, encontrem entre si mesmas, em sua coexistência, uma resistência à totalização da verdade única; muito antes, o paradoxo da verdade aponta para uma decomposição da própria *força* de subsunção da verdade, tenha ela caráter único ou múltiplo, na exata medida em que a sua identidade (não necessariamente delimitável mas como *esta* verdade), na qual está fundada a sua autoridade, é dissolvida na finitude absoluta do mundo: “O sensacionismo instaura uma lógica paradoxal onde o principal critério de verdade é não estar de acordo consigo mesmo. O paradoxo é a fórmula típica da Natureza e é em razão dele que toda verdade tem uma forma paradoxal: ‘Não ha criterio de verdade senão não concordar consigo propio. O universo não concorda consigo propio porque passa’” (LÓPEZ, 2012, p. 178). Este verbo “passar”, como veremos, é uma das marcas poéticas da radical finitude a partir da qual Caieiro compreende o mundo e que tonaliza a sua própria relação com a poesia [Cf. *XLIII, O Guardador de Rebanhos*]; no limite, é uma outra dicção poética para o (anti)paradigma do poema *II* de *O Guardador de Rebanhos*: “Sinto-me nascido a cada momento/Para a eterna novidade do mundo...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 19).

⁶⁴⁸ Em suma, conforme Cardiello, o “homem ocidental moderno, cuja mentalidade está presa a dois mil anos de monoteísmo judaico-cristão, já não consegue aceitar a natureza como uma pluralidade, pois há um pensamento racional que interliga a recepção visual e o entendimento das coisas. Ao fazê-lo, obriga o homem dos nossos tempos a reconhecer a natureza como um ‘todo’, em vez de encarar a mesma como uma multiplicidade interminável de pedras, rios ou árvores” (CARDIELLO, *O devir-pagão e o regresso aos deuses*, p. 113). Assim, a verdade *enquanto* paradoxo e inesgotabilidade do possível é resgatada no paganismo caeiriano com a consequência de “evitar os erros de todos os reformadores do paganismo e as pretensões uniformizantes e excludentes dos sistemas passados” (CARDIELLO, *O devir-pagão e o regresso aos deuses*, p. 113-114).

“coisas” – cabe recordar o verso já citado: “As cousas são o único sentido oculto das cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 65). No pensamento-poético que Caieiro nos oferta, a Natureza – este “todo”, insinuado por conveniência e negado por reflexão, que não pode ser senão e tão somente as suas “partes”, também afirmada nesses termos, demasiado filosóficos, por simples conveniência e muito pouco por uma convicção metafísico-mereológica – é a palavra, inapreensível em sua totalidade, pois inexistente em uma tal, para a radical singularização da existência, singularização esta que acontece *como* singularidades mais ou menos consistentes, isto é, *como* coisas: “flores e árvores e pedras”. Note-se no verso precedente a ausência das vírgulas e a reiteração das conjunções diretas entre os objetos da frase, organização bastante típica nos poemas caeirianos; “flores e árvores e pedras”, uma frase direta, sem pausas ou intervalos, sem os espaços de vazio inevitáveis entre uma fonte substancial e a criação dada a partir dela, cuja “totalidade” se manifesta, não obstante, como essa profusão de singularizações, e não apenas “a flor” enquanto ideia ou conceito da “flor-em-geral” mas *as flores* no plural, isto é, as flores-outras que se agitam constante e originariamente no singularizar-se da “flor”, e o mesmo com as árvores, e o mesmo com as pedras; note-se, ademais, a ausência de artigos definidos ou indefinidos (a, as, uma, umas) para os objetos da frase, deixando-os livres de qualquer delimitação em torno de um “si-mesmo”, seja ele difuso ou específico. A falsidade do céu aloja-se, portanto, no desacordo com a verdade anárquica e já sempre heteronimizada da singularização ou, em outros termos, a verdade que *é* a própria singularização em coisas: isso não significa, como deve ter ficado claro, que a verdade constitua a síntese ajuizada a partir da concordância categorial entre uma identidade de referência e uma dada singularidade (como a singularidade que o próprio céu, em seu modo de ser, também é) mas, em um sentido totalmente outro, a verdade aqui em questão aparece precisamente como a afirmação da originalidade da singularização, a qual não pode, por isso, ser reduzida a qualquer identidade singular, então abstraída da singularização mesma para que pudesse ser tal identidade – primeiro, porque o esquema filosófico da concordância opera no âmbito daquela força de subsunção sob a qual as singularidades são homogeneizadas em uma só tonalidade “autor-itária”, raptando sua outridade na fonte do acontecer e modulando-a de acordo com uma só singularidade que, ela própria, resiste a ser outra; segundo, porque a verdade da singularização, ou seja, a verdade que a singularização ela mesma é, impossibilita de maneira fatal, precisamente em função de ser esta singularização permanente e originária, qualquer empresa cujo motor consista em ser algo mais do que uma singularidade passageira, isto é, radicalmente finita em sua própria “origem”, o que impossibilitaria simultaneamente a condição de possibilidade de qualquer teste de concordância, a saber, a presença de uma referência com

uma forma fixa e delimitável. Destarte, a falsidade do céu e o seu desacordo com o mundo, com a singularidade das coisas – flores, árvores, pedras –, nada tem a ver com uma falha de adequação em relação a uma referência posta mas, no exato avesso, tem a ver com a própria posição do céu enquanto esta referência subsunçora e transcendente, enquanto posição do “correto” em si mesmo, ou seja, aquilo que está sobre todas as coisas e delas se distingue na medida em que não “passa”, na medida em que é absolutamente – neste sentido, o céu e Deus, o *theós*, o Pai ou a primeira pessoa da trindade, seriam exatamente o mesmo, já que os atributos aqui elencados a partir de uma interpretação possível do poema de Caeiro são os mesmos atributos gerais pertencentes ao ente supremo da teologia.⁶⁴⁹ Falsa e em desacordo é, deste modo, toda singularidade que se revolta e passa a resistir a sua singularização imanente, à outridade que lhe é originária, toda singularidade cujo modo de ser se manifeste como uma identidade de qualquer espécie, vazia, múltipla, vetorial ou plena. A verdade é, por seu turno, a própria singularização permanente em coisas: flores e árvores e pedras, as pedras que a pedra, sendo, “é”, as árvores que a árvore, sendo, “é”, as flores que a flor, sendo, “é”, dissolvendo seus artigos definidos ou definíveis desde o seu simples, despretençioso e irremissível “estar apenas de passagem” ou, ainda, “estar passando”; verdade que não é a síntese judicativa de um teste de adequação mas que tampouco é o *agathón* platônico, ou seja, a referência completa e válida por si mesma que avaliza todas as coisas, a seriedade inquestionável que sacrifica, a todo instante, cada sopro de vida-outra em nome da retidão da “cruz” – “No céu tinha que estar sempre *sério*/E de vez em quando de se tornar outra vez homem/E subir para a cruz, e *estar sempre a morrer*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 28, *grifo nosso*). Caeiro como que devolve à singularização o próprio vocabulário da metafísica, deixando com que ele diga, no limite e em si mesmo, o seu sentido “totalmente outro”; é assim que a verdade deixa de afirmar qualquer possibilidade de subsunção ou redução para afirmar a verdade da sua

⁶⁴⁹ A questão acerca do deus na poesia caeiriana está permeada por uma potente ambivalência, como também o estão, a propósito, todos os temas fulcrais da sua macropoética. Se, por um lado, o Deus é negado em seu estatuto “onto-teo-lógico” devido a sua abstração em relação à abertura da recepção – as sensações – para o seu acontecer, por outro lado Caeiro chega a concebê-lo a partir de um tipo muito especial de “deísmo” – bastante familiar à concepção espinosana acerca de deus enquanto a potência imanente que é ou se manifesta na totalidade irreduzível dos seus próprios modos, à qual chamamos *Natura* –, no qual Deus é em absoluto a singularização permanente das coisas que já sempre se “achega” na abertura sensacional. O poema que melhor ilustra essa ambivalência é o poema V de *O Guardador de Rebanhos*: “Não acredito em Deus porque nunca o vi./Se ele quisesse que eu acreditasse nele./Sem dúvida que viria falar comigo/E entraria pela minha porta dentro/Dizendo-me, *Aqui estou!*”; ao que o próprio poeta replica: “Mas se Deus é as flores e as árvores/E os montes e sol e o luar./Então acredito nele./Então acredito nele a toda a hora./E a minha vida é toda uma oração e uma missa,/E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 24). Caeiro nega, sem embargo, qualquer denominação conceitualizante, inclusive e nomeadamente a de “deísta”; em uma das suas entrevistas, lhe é perguntado: “– O senhor Caeiro é um materialista? – Não [responde o poeta], não sou nem materialista nem deísta nem coisa nenhuma. Sou um homem que um dia, ao abrir a janela, descobriu esta coisa importantíssima: que a Natureza existe” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 180).

impossibilidade, da impossibilidade de não haver uma singularização radical de todas as coisas enquanto o “mito” do *cósmos* não-total experimentado e pensado poeticamente por Caeiro. O mito da singularização, ou seja: uma “cosmogonia” fundada na absoluta ausência de razão para a existência e na imanência das cosmogonias infinitas que *podem* ser, fundada, sobretudo, na outridade, no Fora absoluto de uma Natureza que é, desde a origem, as suas singularidades e que jamais se deixa sintetizar em referências, em soluções ou em dogmas. Destarte, o mito da singularização caeiriano não pode ser outra coisa senão – o que é o mesmo – o *mito da heteronímia*: repare-se que, na medida em que este mito anuncia como origem do *cósmos* o *cósmos* ele mesmo enquanto um influxo permanente, inapreensível e inesgotável de singularizações, cujo ser consiste na irretorquível não-coincidência com ser algum e que é, desta maneira, absolutamente outro em seu próprio princípio, a sua essência, por assim dizer, necessita comportar, por conseguinte, a possibilidade simultânea da desmitificação; mitificação e desmitificação mobilizam-se na poética caeiriana como a brincadeira de criança, como o jogo dinâmico (não sério, mas pleno da fluidez do riso, como quando o Jesus Menino desce deslizando do céu de volta à terra) que vibra em cada singularidade, em cada palavra-coisa e no outro que nela habita enquanto o seu ser. Porque o mito da heteronímia aparece como a *mimesis* permanente de uma origem ou, ainda, de uma “verdade” que é a outridade absoluta ela mesma, dá-se a partir daí um mundo no qual todos os mitos possíveis são igualmente reais e “verdadeiros”, pois manifestações singularizantes dessa outridade originária que não pode ser e não pode se dar senão na e como a própria singularização; sem embargo, a positividade absoluta do real que está implicada neste mito encontra limites na própria possibilidade radical das singularidades: o céu metafísico e o Deus, por exemplo, têm como o seu modo de ser, isto é, como a *sua* singularidade o fato de negarem a singularização enquanto a sua origem, alçando-se para além dela como o Mito exclusivo de todas as coisas – portanto, determinadas singularidades não sobrevivem, em função do seu próprio modo de ser, à radicalidade anárquica do mito heteronímico caeiriano.

2.2. A sacralidade pagã.

Falávamos, contudo, acerca da possibilidade de uma experiência do sagrado na poética de Alberto Caeiro. Iniciamos a caminhada com a leitura do poema *VIII d’O Guardador de Rebanhos* e redesenhamos o retorno do Jesus Cristo à terra, perscrutando, ao mesmo tempo, o sentido metafísico do céu nas primeiras estrofes. Nos deparamos, na continuidade, com as primeiras insinuações do poeta acerca da verdade que habita a sacralidade do Jesus tornado novamente criança para, em seguida, chegarmos ao mito – ou à “verdade” – da singularização

imane. Ora, mas já não haveria um nome para esse movimento no interior do universo pessoano? Ricardo Reis, em seu prefácio à obra de Caeiro, aduz o seguinte:

Por uma intuição sobre-humana, como aquelas que fundam religiões para sempre, porém a que não assenta o título de religiosa, por isso que, como o sol e a chuva, repugna toda a religião e toda a metafísica, este homem descobriu o mundo sem pensar nele, e criou um conceito do universo que não contém meras interpretações (REIS, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 12).

A religião fundada a partir desta “intuição sobre-humana” não é apenas uma alusão. Ela está presente e é nomeada como tal nos *Poemas Inconjuntos*: “Se eu morrer muito novo, oiçam isto:/Nunca fui senão uma criança que brincava./Fui *gentio* como o sol e a água,/De uma *religião universal* que só os homens não têm” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 94, *grifo nosso*). *Gentio*, ou seja, aquele que está fora do arremate de qualquer instituição, cidadania ou classificação de referência, porém o *gentio* que, ao mesmo tempo, é o *gentio de* (genitivo) uma religião universal, isto é, *pertencente* a ela, religião da qual, não obstante, apenas o homem não participa – “homem”, aqui bem entendido, não no sentido da diferença que lhe confere uma singularidade (como a pedra e a árvore e o animal e o sonho etc.), mas no sentido metafísico-teológico-ocidental da *dignitas* ou do privilégio deste ser em relação a todos os outros seres, sobretudo no tocante à especialidade e à exclusividade de uma noção ainda indefinida que chamaremos genericamente aqui de “inteligência”. Ressalte-se, entretanto, a estranheza daquilo que Caeiro aqui nos coloca: sua existência foi marcada por uma estrangeiridade fundamental em relação a qualquer termo subsunçor; isso, contudo, na exata medida em que ser este estranho, este estrangeiro, este *gentio*, constitui já e paradoxalmente o seu pertencimento a uma tal religião universal, o que só poderá significar: essa estrangeiridade radical do *gentio* é o único modo de ser que torna possível uma autêntica vocação universal para a religião, pois somente nos re-ligando e nos re-colhendo⁶⁵⁰ novamente ao estranho, ao “outro” enquanto origem imane (pois pertencente ao mundo mesmo), difusa (pois não centralizada em qualquer centro de gravidade referencial) e não-identitária ou identificável (pois outra em si mesma), é que *todo* o real possível pode ser *positivamente* acomodado no âmbito sagrado que esta religião prenuncia, isto é, no âmbito da singularização – o vocábulo “universal” não significa aqui, portanto, o mesmo que na tradição filosófica, ou seja, a validade geral e necessária de um termo unívoco sobre um plano também único ou, antes, unificado pelo termo universal: por universal pretende-se anunciar precisamente o contrário, isto é, a confluência positiva de toda singularidade possível. Assim, “religião universal” quer dizer: aquela na qual se reúnem todas as possibilidades enquanto possibilidades mesmas, e não

⁶⁵⁰ Cf. BENVENISTE, *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*, p. 269 ss.

enquanto possíveis movimentos de um termo único e anterior – ou ainda: a pátria sagrada na qual a única cidadania possível é a própria estrangeiridade. Ora, mas há um nome bastante especial para esta religião no universo pessoano, universo “destotal” (*a-lógon*) do qual a poética caeiriana figura como o “centro excêntrico” inexorável: é o *paganismo*. Retornemos ao prefácio de Ricardo Reis:

A obra de Caeiro representa a reconstrução integral de paganismo, na sua essência absoluta, tal como nem os gregos nem os romanos, que viveram nele e por isso o não pensaram, o puderam fazer. A obra, porém, e o seu paganismo, não foram nem pensados nem até sentidos: foram vividos com o que quer que seja que é em nós mais profundo que o sentimento ou a razão (REIS, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 11).

A obra de Caeiro e o seu paganismo intrínseco, diz Reis, não foram pensados nem sequer sentidos; eles foram, sim, radicalmente “vividos” na poesia do poeta. De fato, eis a razão pela qual é tão difícil elaborar uma definição ou mesmo uma indicação acerca do sentido do paganismo que não passe por um mergulho profundo na poética caeiriana e, nesta medida, eis também porque é impossível formular uma definição para o paganismo que não seja *tão somente* uma indicação possível, em vistas do possível e a partir do possível. Assim, o paganismo somente é “vivido”, ou seja, experimentado autenticamente em seu modo de ser radical, na medida em que se é arrebatado incondicionalmente pelo próprio *ethos* poético caeiriano, constituído então por aquela cosmogonia-temporal incessante que vigora no jogo entre mitificação e desmitificação ou, simplesmente, no “brincar de criança” que irrompe a cada vez como singularização de mundo. Compreender o paganismo consiste exatamente, pois, em compreender a *poética* de Alberto Caeiro, ou seja, o mundo ao qual ela nos devolve a partir de seus gestos; conforme a emblemática formulação de Álvaro de Campos:

O meu mestre Caeiro não era um pagão: era o paganismo. O Ricardo Reis é um pagão, o Antonio Mora é um pagão, eu sou um pagão; o proprio Fernando Pessoa seria um pagão, se não fôsse um novelo embrulhado para o lado de dentro. Mas o Ricardo Reis é um pagão por character, o Antonio Mora é um pagão por intelligencia, eu sou um pagão por revolta, isto é, por temperamento. Em Caeiro não havia explicação para o paganismo; havia consubstanciação (CAMPOS, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 350).

Encontraremos nas diferentes espessuras do universo pessoano uma convergência importante em direção ao tema do paganismo. Duas das composições mais importantes sobre o tema são, sem dúvida, as de Ricardo Reis e as de António Mora. Deste último, são inúmeros os fragmentos que tentam articular racionalmente – embora, por vezes, demasiado “kantianamente”, o que nos coloca a prudente interrogação sobre a consistência das formulações de Mora acerca da poesia de Caeiro – a tarefa de uma recuperação integral do “ideal grego pagão” em detrimento e superação do modelo romano-cristão então vigente no Ocidente; o problema que está colocado no centro da crítica de Mora ao assim chamado

“cristismo”⁶⁵¹ consiste naquele que também figura como a “doença” virtualmente letal que Caetano necessita enfrentar desde as nervuras da sua poética, a saber, o problema da transcendência enquanto insígnia da modulação metafísica do mundo – em um trecho que passaria insuspeito pela letra de um Nietzsche, afirma Mora:

O grego era essencialmente triste, como todos os grandes equilibrados, em quem é elemento psíquico basilar a consciência da impermanência, da fatalidade e da futilidade das coisas, sem que haja do indivíduo para si-próprio licença para sonhar *além-mundos ou paraísos* que nenhum facto natural justifica ou aponta. Platão é a decadência do ideal grego (MORA, *Pessoa por Conhecer*, p. 347 ss., grifo nosso).

É toda aquela concepção atinente ao “para além”, assim nomeado na poesia de Caetano, que está em jogo aqui. “Para além”, ou seja, a transcendência enquanto “doença dos olhos”,⁶⁵² a qual ultrapassa a singularização imanente em coisas em um movimento de abstração em relação ao mundo, porém a partir do mundo mesmo e enquanto um outro “mito” seu. A “cura” para esta doença repousaria, por seu turno, na possibilidade da repaganização do mundo moderno,⁶⁵³ da qual o paganismo intuitivo e consubstanciado da poesia de Caetano figuraria como o “mito” absoluto; para Mora, este ideal pagão a ser reconstituído encontra o seu sentido essencial no centro cultura clássica grega: “O característico principal da cultura clássica era a noção concreta da realidade, a subordinação do espírito individual à fenomenologia geral da Natureza” (MORA, *Pessoa Inédito*, p. 150 ss.). Assim, “[c]om o Guardador de Rebanhos, o espírito humano fez a coisa mais importante que há dois mil anos tem feito, regressou ao seu Lar, de um golpe eliminou todas as camadas de degenerescência que Roma e a Judeia nos puseram” (MORA, *Pessoa por Conhecer*, p. 347 ss.). Com efeito, Mora parece muito mais interessado em elaborar racionalmente um sistema, científico e histórico, do paganismo do que de fato em elevar à infinita potência o paganismo *da* poética caetaniana, o que o leva a reduzir a poesia de Caetano ora ao classicismo ora ao positivismo,⁶⁵⁴ em função da sua interpretação acerca

⁶⁵¹ Cf. CARDIELLO, *O devir-pagão e o regresso aos deuses*, p. 121. O cristismo figura no universo pessoano como o movimento histórico – no aspecto da sua formação ontológica, poética e ética – de uma decadência conduzida pela hegemonização da tradição cristã no Ocidente. Em suma, o cristismo delimitaria a gradual transição da assim chamada “objetividade pagã” para o domínio do subjetivismo cristão, conduzindo a compreensão da existência desde uma referência plena à Natureza em sua contingência, pluralidade e finitude para o interior do sujeito anímico, que, como nova referência da inteligibilidade do mundo, passa a apreender nas coisas apenas aquilo que aparece como uma projeção do seu próprio ser. Destarte, o “cristianismo vem, pois, acelerar a evolução do subjectivismo, iniciada com Platão. E é precisamente nesta direção que se orienta a argumentação de Pessoa, ao pretender tornar o Cristianismo responsável pelo declínio do objectivismo dos Antigos e pela advento do subjectivismo que lançou os artistas no caminho do interiorismo” (LIND, *Alberto Caetano, o renovador do paganismo*, p. 112).

⁶⁵² Cf. CAETANO, *O Guardador de Rebanhos*, p. 19.

⁶⁵³ Cf. MORA, *Pessoa Inédito*, p. 150 ss.

⁶⁵⁴ “A única força verdadeira e segura do mundo moderno é a ciência positiva. A ciência objectiva – eis o novo elemento de equilíbrio da subjectividade liberta, que entrou no mundo. [...] Uma religião provinda da ciência, que é essencialmente objectiva, tem de ser uma religião absolutamente objectiva. Ora nós vimos, logo no início deste estudo, que a pura religião objectivista é o paganismo” (MORA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 270)

do objetivismo absoluto, interpretação esta que parece, no limite, conduzir-se na contramão da crítica caeiriana à redução dos acontecimentos singulares a formas delimitadas e a esquemas de organização:

Objectivos acima de tudo, os pagãos tinham a noção do Limite. Foram os primeiros a tê-la. Em tudo que foi deles essa noção se releva. Na sua estatutária, que é de homens compreendedores da forma, na sua literatura onde, pela primeira vez no mundo aparece a noção da unidade, da construção, da organicidade da obra de arte, na sua vida social, onde de princípio se assenta a sociedade na base de uma rigorosa distinção de classes, qual a que a escravatura marca, e que representa uma noção, se alguma coisa, rigorosa de mais, exageradamente nítida, dos factos sociais (MORA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 260 ss.).

Não pensamos que a obra de Caeiro descance sobre o aporte de uma mera reação irracionalista a toda aquela extensão histórica coberta pela formação da “Razão categorial”, como a chamou A. Cardillo (2016); no entanto, uma tal redução das singularidades da Natureza aos limites substanciais perfeitamente definidos de uma coisa-em-si e a sua submissão a um organismo geral rigorosamente funcionalista não estão, nos parece, em harmonia com a poética da singularização que vigora na poesia de Alberto Caeiro. Mais, e sem dúvida alguma acerca deste ponto: de fato, a perspectiva “positivista” não pode estar em harmonia com a gravidade da crítica caeiriana a todos os matizes da metafísica, inclusive em relação a esta quimérica “metafísica das coisas” arraigada à letra de António Mora. Para este autoproclamado cientista,⁶⁵⁵ naturalmente importa muito mais edificar uma ciência do paganismo, traçando os seus limites e programando o seu sistema, do que deixá-lo vibrar em toda a sua radicalidade simultaneamente desconstituente e prolífica, sagrada e profana⁶⁵⁶ – sagrada, pois aponta para o irrompimento da experiência do extraordinário por entre a desconstituição do que se tornou habitual e cristalizado, extraordinário que vibra com toda a sua potência nos seguintes versos: “E o que vejo a cada momento/É aquilo que nunca antes eu tinha visto,/E eu sei dar por isso muito bem.../Sei ter o pasmo comigo/Que tem uma criança se, ao nascer,/Reparasse que nascera deveras” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 19); profana, pois não jaz enclausurada por trás da exigência de ritos e procedimentos especialíssimos em vistas do seu acesso: repousa, ao contrário, “aqui”, não no “para lá” da transcendência mas no seu “para baixo”, sempre de volta à divindade anárquica da religião da terra ou terrenal, como assim chamam, respectivamente, Mora e Pablo J. P. López a religião pagã.⁶⁵⁷ Ora, é toda a relevância

ss.). Desnecessário, aqui, ressaltar as evidentes semelhanças da perspectiva de Mora com o projeto moderno de um Augusto Comte, o qual é expressamente citado no texto em questão.

⁶⁵⁵ Cf. MORA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 270 ss.

⁶⁵⁶ No limite, e no que diz respeito ao estatuto da ciência na poesia de Caeiro, recordem-se os pungentes versos dos *Poemas Inconjuntos*: “Se a ciência quer ser verdadeira,/Que ciência mais verdadeira que a das coisas sem ciência?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 123).

⁶⁵⁷ Cf. MORA, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p. 286 ss.; LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 33.

desta extraordinariedade profana, ou seja, deste caráter inefável e inesgotável da Natureza que já sempre se dá enquanto singularidades e que, não obstante o seu peculiar “transcender” em relação a tudo o que é habitual e tomado por certo, pertence absolutamente ao mundo e a sua finitude imanente como manifestação deles próprios; é todo o seu sentido, sobretudo o seu paradoxo intrínseco, que já está contido sob o selo do paganismo caeiriano: a intuição fundamental de Caeiro que re-funda a religião universal pagã está baseada em uma experiência e em uma concepção poético-pensante acerca da radicalidade do natural, ou seja, o originário e não subsumido a termos homogeneizantes, que, paradoxalmente, guarda indexada a si como sua própria “essência” uma sobre-retro-naturalidade que, a cada vez, excede (*sobre-*) a petrificação da singularização das coisas em um movimento de retorno (*retro-*) imanente à própria singularização do natural. É como esta sobre-retro-naturalidade que o paganismo se torna a religião do extraordinário permanente, a religião da eterna novidade do mundo e da divindade que habita cada singularidade sua. Ricardo Reis, a propósito, constrói todo o seu horizonte da recomposição do paganismo, em *O Regresso dos Deuses*, precisamente a partir dessa consistência real da diversidade e do extraordinário divinos, procurando resgatar a experiência grega da proliferação incontida de deuses enquanto marca da indistinção entre realidade e mito, materialidade e “sobrenaturalidade” (nos termos acima expostos). Assim aduz o “mais clássico” dos heterônimos:

Creio nos Deuses como numa verdade e numa salvação. A sua presença adoça e simplifica. Nada lógico me leva a preferir-lhes qualquer outro deus, mais antigo ou mais recente. Ver as fontes e os bosques habitados realmente por entes reais de outra espécie não me parece mais absurdo do que acreditar que tudo isto derivou do nada, que Deus é a essência disto tudo. E eu tive a felicidade de tal nascer que naturalmente sinto a presença de entes reais nos bosques e nas fontes, que, sem preconceitos clássicos, Neptuno é para mim uma personalidade real, Vénus um ente verdadeiro e Júpiter o pai terrível e existente dos calmos deuses todos. Nada me interpreta a natureza melhor, nem me faz amá-la mais (REIS, *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, p. 247 ss.).

Reis confere ao paganismo a sua formulação estética mais refinada. Talvez mais lucidamente do que António Mora, cujo intelectualismo entusiasmado o leva a encontrar na *Ordo* da ciência positiva a manifestação moderna do ideal pagão, muito embora o paganismo, bem entendido, aponte justamente para o extravasamento de todo modelo de abstração, inclusive aquele atinente aos objetos ditos concretos, Ricardo Reis se debruça, por seu turno, sobre um saudosismo eclético, por vezes niilista, por vezes melancólico, diversas vezes irônico, que se reflete no imperativo estético de se recuperar, com o assim chamado “neopaganismo”, a plenitude da alma grega: “Não há arte senão a arte grega. Não há beleza senão como a Grécia a criou. Reconhecemos isto – muitos de nós – obscuramente. Na realidade, a nossa alma anda tão longe disso que todos os dias traímos a uma linguagem mãe, a (...) Grécia Antiga” (REIS,

Poemas Completos de Alberto Caieiro, p. 247 ss.). O imperativo da retomada da forma grega, contudo, leva Reis a adotá-la como o modelo superior, normativo e, deste modo, metafísico tanto da arte quanto também do “justo” modo – no sentido da justeza (*areté*) platônica – de se estar no mundo e com ele se relacionar, o que se revela na própria composição classicista da poética de Reis, pautada na forma, na medida e na erudição lexical, colocando-se em uma via bastante diversa, portanto, daquela presente na poesia caeiriana, construída a partir da simplicidade às vezes quase simplória da palavra, num limite sempre estressado entre a tentativa de um dizer autêntico e a perda espontânea da fala, e da liberdade, às vezes espontânea às vezes errada “de propósito”, do versar ético-poético. Para Reis, o “ideal pagão é o mais justo e acertado de todos, porque, assim como a relação fundamental entre o homem e o universo é a sensação, o conceito metafísico mais acertado é o que baseie o universo na sensação” (REIS, *Pessoa por Conhecer*, p. 324 ss.). Ora, é exatamente esta conceitualização metafísica do paganismo que está ausente na poesia de Alberto Caieiro; de fato, e enquanto seus aprendizes-comentadores se desdobram a buscar uma forma, ética, estética ou ontológica, para o “ideal pagão” que lhes confere um horizonte comum, Caieiro abdica propriamente, por sua vez, de reduzir o fulcro mesmo deste ideal à ordem do conceito, abdicando até mesmo de se lhe referir pelo nome – não há registro, em toda a poesia de Caieiro (*O Guardador de Rebanhos*, *O Pastor Amoroso*, *Poemas Inconjuntos*, *Fragmentos*, *Poemas Variantes* e mesmo nos poemas de atribuição incerta), do uso do termo “paganismo” ou suas derivações, de maneira que todo o ideal pagão do qual a sua poética é a consubstanciação vai sendo colocado à luz, em uma espécie de lusco-fusco inseguro, a partir de insinuações, de “dicas” impregnadas em toda a extensão e na própria estrutura da poética caeiriana; como foi visto há pouco através de Mora e de López, o paganismo é compreendido no universo pessoano sobretudo como a religião da terra, uma religião da imanência ligada essencialmente ao mundo, à sua pluralidade, finitude e contingência, cuja consequência marcante é o fato de não permitir qualquer verdade unívoca e, portanto, nenhuma metafísica em sentido forte: não são raras, por conseguinte, as ocorrências do vocábulo “terra” em oposição contextual e significativa às variações do entendimento metafísico de mundo, como, a título de exemplo, no poema XXXVI de *O Guardador de Rebanhos*, no qual o poeta nomeia a “Terra toda” como a “única casa artística”, ou no próprio poema VIII do mesmo livro, visto que a descida do Jesus Cristo se dá desde o céu metafísico em direção e de volta à “terra”. Mas o paganismo se insinua, sobretudo, como uma maneira mais autêntica de se relacionar com a Natureza na originariedade do seu ser, correspondendo em seu fundamental ser-outro à própria outridade que “é” a Natureza. Isto implica, de saída, em abdicar de qualquer teoria, formulação, conceito ou aparato estético que pudesse enformar

e subsumir o dito paganismo a um termo estável e, assim, com ele, porém não “por causa” disso, enformar e subsumir também a eterna novidade da Natureza a uma única singularidade sua, ou seja, subsumir a prolífica mitificação do mundo a um único e totalizante mito fundamental. Insinuar simplesmente o paganismo significa, pois, preservá-lo em um duplo sentido: por um lado, significa preservá-lo *em* seu âmbito mais próprio, isto é, no âmbito originário da imanência do mundo enquanto aquela estranheiridade implacável do que é sempre e desde a origem outro; por outro, significa preservá-lo *da* possível perda desse âmbito que lhe é próprio, decaindo na sua elevação abstrata enquanto algo que “é” em uma delimitação, em uma forma ou conceito, em uma só verdade ou em um único mito vicioso, em uma metafísica – “decair em elevação” é precisamente o movimento que está em questão para o sagrado na poesia de Caeiro, como fica claro na saga do Jesus Cristo cuja verdadeira “queda” se deu no crescer inerente à condição adulta e no subir aos céus para mortificar-se constantemente na cruz, e cuja verdade se deu, inversa e paradoxalmente, na descida mesma de volta à terra e à condição infantil. Eis, a propósito, a especial maneira como o paganismo se dá na poética caeiriana, a saber, nos interstícios ambivalentes e ricos em sentido⁶⁵⁸ da sua micropoética, isto é, no experimentar imanente da linguagem através dos próprios versos, no chegar àquilo sobre o que se está a poetar através dele mesmo e antecipando-o enquanto a linguagem que se dá à experiência poética a partir dos seus gestos imanentes e não como um *lógos* constituído e abstrato que viria a enformar o mundo desde fora. Os gestos da linguagem *são* os gestos do mundo: a micropoética é, assim, o “médium” imanente e sem margens (sujeito e objeto, sujeito e substância, existência e essência) onde acontecem e *como* acontecem esses gestos em sua singularização – “médium”, aqui, não no sentido metafísico ou hegeliano do termo, porém em seu sentido eminentemente caeiriano, ou seja, como o que está sempre a passar e se constitui como tal ou qual na própria passagem, meio puro de um si mesmo cuja substância é substância nenhuma e cuja base é o Fora absoluto, o outro. É na micropoética que o ideal pagão aparece pela primeira vez e em toda a sua autenticidade, precisamente não como um ideal mas, ao contrário, como paganismo “vivido”. E se a micropoética de Caeiro como que põe em movimento aquilo que está em questão na medula da sua poética, em que poema vibra com mais força e mais sinteticamente – no mero sentido de reunir os elementos axiais da sua poesia-pensante – esta saga pagã do que no poema sobre a descida do Cristo?⁶⁵⁹ Pois em seu sentido

⁶⁵⁸ Cf. LIND, *Alberto Caeiro, o renovador do paganismo*, p. 131.

⁶⁵⁹ Ou, como sugere Isaac N. A. Ramos, o poema VIII de *O Guardador de Rebanhos* conteria uma “cosmovisão” do paganismo caeiriano; Cf. RAMOS, *O sagrado e o profano em Alberto Caeiro*, p. 4. Ademais, esta primazia pagã do poema VIII aparece também em Georg R. Lind: “Só num número limitado de passagens é que Caeiro se declara manifestamente pagão. Como acentuadamente anticristão e por conseguinte utilizável para a interpretação

mais bruto, recordemos, o paganismo aponta, antes de tudo, para um movimento de retorno à infância da terra, quer dizer, para aquilo que nela há de originário “aquém” da tinta que lhe enrijece a existência.⁶⁶⁰ E a infância é o núcleo do poema *VIII*.

Após narrar a descida do Jesus Cristo e a sua justificação, Caieiro nos conta, em um peculiar percurso alinear, de que maneira se deu o procedimento da fuga:

Um dia que Deus estava a dormir
 E o Espírito Santo andava a voar,
 Ele foi à caixa dos milagres e roubou três.
 Com o primeiro fez que ninguém soubesse que ele tinha fugido.
 Com o segundo criou-se eternamente humano e menino.
 Com o terceiro criou um Cristo eternamente na cruz.
 E deixou-o pregado na cruz que há no céu
 E serve de modelo às outras.⁶⁶¹

Detenhamo-nos por alguns instantes nos três milagres contados do Cristo. Tomando transgressivamente, pois roubou, o “direito aos milagres” guardado como um título de propriedade na aludida caixa reservada, o Cristo em fuga primeiro se garante de que ninguém tomará conhecimento acerca da sua dupla transgressão – com este primeiro milagre, ou seja, com esta primeira transgressão da ordem constituída, aquela que diz respeito à certa possibilidade do *saber* acerca de um *fato* concretizado e a ele disponível, o Cristo não apenas logra um arguto estratagema a fim de assegurar o êxito da sua empresa como, ao mesmo tempo, libera o estremecimento fatal de um dos atributos fundamentais da estruturação metafísica do mundo: com este primeiro milagre, ele torna inepto e, no limite, impossível o saber acerca de algo que existe, acerca de uma singularidade – a saber, a fuga – que, não obstante, resta intangível ao saber; é fundamental perceber, entretanto, que este não-saber não opera, no presente modo de uma ausência ou de uma ignorância, enquanto uma mera limitação diante de um algo que é absolutamente – o fato, a coisa, o acontecimento – desde o ponto de vista da sua “concretude” enquanto tal: não se trata, em suma, da limitação de um saber em relação a uma essência intrinsecamente constituída, como o seria, por exemplo, o nexos de uma linguagem estritamente categorial com o ser pleno e identitário a respeito do qual ela recuperaria apenas um espectro no interior do seu índice discursivo. Ao contrário, o “milagre” da intangibilidade do “fato” ao saber concerne à irremissibilidade do “fato mesmo” em sua própria condição existencial, pois a sua “natureza”, por falta de expressões mais adequadas, não permite a sua

de Ricardo Reis podemos citar o 8º poema de ‘O Guardador de Rebanhos’, uma caricatura da concepção cristã do Paraíso” (LIND, *Alberto Caieiro, o renovador do paganismo*, p. 129).

⁶⁶⁰ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 72.

⁶⁶¹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 29.

adequação ou mesmo a sua aproximação a qualquer modalidade do saber que pretenda afirmar algo minimamente seguro acerca daquilo sobre o que discursa. Se o saber sugere a apreensão certa e distinta daquilo que “é”, o fato miraculoso do Cristo é precisamente aquilo que é por si mesmo inapreensível, já que, no limite, ele não é fato algum – se compreendermos o fato como aquela concretude identitária a respeito da qual é possível dizer alguma coisa, seja este dizer deficitário, dialético ou total; por conseguinte, o primeiro milagre não suspende somente o saber mas, sobretudo, o fato sobre o qual seria possível (ou não) algum saber. Contudo, se o acontecimento milagroso narrado não comporta nem o saber nem o fato, do que se trata ele, afinal de contas? Ora, precisamente daquilo que ele diz: a transgressão implicada no milagre – porém não qualquer transgressão: diz respeito à transgressão que se orienta a partir do âmbito da “transgressividade” ela mesma, que transgride “para baixo”, para descer, rumo ao mundano da terra, rumo à outridade acomodada na essência do paganismo imanente do mundo. O primeiro milagre do Cristo suspende o saber e o fato *porque* ele já é a própria manifestação dessa outridade que transcende em direção à própria possibilidade do transcender, isto é, a singularização do mundo em seu eterno retorno ou em sua eterna “descida” ou “fuga” para o outro originário que sempre se singulariza em palavras-coisas. O primeiro milagre do Cristo reabilita, portanto, a temporalidade originária da eterna novidade do mundo, essencialmente pagã em seu acontecer, pois essencialmente outra e imanente. Simultaneamente a este primeiro e decisivo milagre, temos os outros dois enquanto necessidades suas – não ao modo de efeitos necessários dados a partir de uma causa definida, mas necessários na medida da constituição da poética caeiriana e na medida em que os três milagres se copertencem simultaneamente. O primeiro milagre implica, como veremos, os outros dois como um mesmo milagre.

Assim, com o segundo milagre roubado, conta o poema, o Cristo se fez “eternamente humano e menino”, transgredindo, pois, duas vezes “para baixo”: por um lado, no que toca à maturidade do Cristo adulto crucificado, que retornou à infância; por outro, no que toca ao estatuto temporal no qual a entidade-Cristo então se encontrava, regredindo da repetição identitária e viciosa do céu de volta à repetição da condição mundana à qual pertence, dentre outras singularidades, o homem. No entanto, não obstante o claro abandono da eternidade celeste narrado na fuga, Caeiro preserva nos seus versos o advérbio “eternamente” para modalizar o retorno milagroso do Cristo à condição humana e infante. Ora, que sentido este paradoxo poderia anunciar? Eternidade é o conceito teológico-filosófico, de tonalidade temporal, que traduz a transcendência em relação ao tempo físico, ou seja, o tempo do mundo que resguarda a contingência e a perecibilidade de todas as coisas ou, em termos teo-mitológicos, o tempo profano da vida dos seres em oposição ao tempo que se abre a partir da

experiência do sagrado, que transcende e desmancha os regimes habituais; na história da metafísica, com efeito, eterno é aquilo que dura absolutamente, aquilo que não perde em sua completude e força-de-ser por passar em direção a um passado ou devir em direção a um futuro: eterno *é aquilo que é*,⁶⁶² o ser substancial pleno de sua própria substância e, portanto, não-finito, incólume em relação a qualquer “passagem” alteradora – o que é suprimido pela essência eterna em seu pleno vigor é precisamente o *alter*, o outro. Diferentemente do conceito temporal de infinito, o qual ainda pode estar inserido no tempo da passagem do mundo, muito embora esta passagem não encontre um termo na iminência da morte, isto é, na cessação da própria passagem, perdurando em sua sucessão linear *ad infinitum*, costuma-se atribuir à eternidade, por seu turno, o título de tempo circular, fechado, encerrado em si mesmo, exatamente em função da sua completude ontológico-temporal, quer dizer, da *perfectio* da sua essência que, porque *é* absolutamente, está em uma posição transcendente em relação ao “tempo da passagem”. Ora, e qual seria então a razão pela qual Caieiro insiste reiteradamente em modalizar os momentos mais nevrálgicos dos seus versos, pois orientadores da sua poética, com a raiz “eterno”? Fala-se na “*eterna* novidade do mundo”, no tornar-se “*eternamente* humano e menino”, na “*Criança Eterna*”; todos esses sintagmas se incumbem de amalgamar vocábulos semântica, poética, teológica ou filosoficamente contrários: como poderia a novidade-do-mundo ser eterna se concerne ao âmbito “mundano” e se é sempre nova? Como poderia o humano, ente finito por excelência, ser eterno? Como poderia a criança, figura da antetransgressão e da pureza ainda imaculada prometida à necessidade de uma “*paidéia*” qualquer, ser eterna nos termos acima assinalados? Pois bem: ao que parece, Caieiro busca remobilizar a singularização, isto é, o sentido mesmo desses termos ao deixar vibrar a sua prévia alteração – perseguindo os sutis movimentos da micropoética caeiriana, percebeu-se que toda aquela sua noção de mundo, Terra ou Natureza, ou, em geral, a sua compreensão de um “sentido não-metafísico do ser”, aparece sob a aura de uma temporalidade imanente perfeitamente adequada a uma noção bastante original de finitude, também cantada em seus versos com o verbo “passar”, significando não apenas a passagem pertencente ao tempo mas, sobretudo, o passo da passagem, o tempo enquanto abertura de caminhos; por outro lado, todavia, Caieiro insiste quase apaixonadamente em atrelar esta finitude à eternidade, a qual, certamente, não poderá apontar para aquela temporalidade tradicional das formas eternas presente no seio da metafísica. Portanto, nem a finitude nem a eternidade cumprem com os seus significados tradicionais na poética caeiriana, assumindo um sentido totalmente outro. Organizemos, pois,

⁶⁶² Cf. *Êxodo*, 3 : 13-14.

o que extraímos até aqui desta alteração poética entre finitude e eternidade: porque vem acompanhada do selo do eterno, a finitude não poderia indicar a mera sucessão de momentos cronologicamente dispostos em uma estrutura temporal linear – “[...] eu não quero o presente, quero a realidade;/Quero as cousas que existem, não o tempo que as mede/O que é o presente?/É uma cousa relativa ao passado e ao futuro./[...] Eu quero só a realidade, as cousas sem presente” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 152); porque vem acompanhada da finitude e da “passagem” que lhe é intrínseca, a eternidade também não poderia, por sua vez, reduzir-se à forma da mônada pétreia evocada por uma substância perfeitamente acabada, total, absolutamente “presente” – “Só hoje vejo o que é que aconteceu na verdade./[...] Que disto tudo só fica o que nunca foi:/Porque a recompensa de não existir é estar sempre presente” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 138). Fundamentando-nos nessas indicações, o que nos resta? Temos que a finitude é uma passagem, mas *não é* uma cronologia linear; temos que a eternidade diz respeito àquilo que é e que, portanto, não comporta nenhuma falta, porém que *não é* nada total, substancial ou identitário. Temos, ademais, que a finitude, *porque* as coisas verdadeiramente existentes não são presentes, figura como a temporalidade mais autêntica da existência nua do mundo em sua singularização permanente e incapturável; temos também que a eternidade, *porque* a presença absoluta que ela tradicionalmente comporta seria o equivalente ao vazio oco metafísico, precisa figurar a partir de uma compreensão da circularidade radicalmente diversa daquela vigente na repetição viciosa do idêntico. Qualquer espaço para a falta colocaria novamente a finitude no fluxo sucessivo do tempo cronologicamente mensurável – como efeito imediato deste modo de ser em desacordo com a temporalidade própria da Natureza, as palavras-coisas não seriam as singularidades autenticamente reais que são mas, antes, decairiam na modalidade abstrata do presente, ou melhor, na tripla abstração do presente: abstrato, pois o presente reduz previamente toda singularização possível à sua própria singularidade enquanto um modo de ser que se arroga o estatuto de termo essencial de todas as coisas existentes (tudo aquilo que é está de alguma forma presente, ou seja, subsumida à forma do presente); abstrato, pois ser um algo singular presente delimita para a palavra-coisa uma identidade que não lhe pertence, já que sua singularidade não cabe em nenhuma forma estável que subsuma o seu existir a um termo extraído dela mesma (porque não coincidem consigo mesmas, as coisas não podem estar presentes, ou sejam, ser em sentido forte); abstrato, por fim, pois o que está presente aparece como aquela aberração temporal que, sendo como algo que é, ou seja, delimitável e idêntico, necessita contudo não-ser na medida em que se torna um passado e não-ser na medida em que devém como um futuro (deste modo, o presente, ou seja, aquilo que é, só é na exata medida de uma falta, de uma fissura, de um vazio metafísico entre o seu

próprio ser, delimitável e idêntico a si mesmo, e o seu não-ser mais ou não-ser ainda). Entretanto, na medida em que abole esta falta metafísica em relação àquilo que foi e aquilo que vem a ser e, no limite, em relação ao próprio “outro” do que se “é”, ou seja, abolindo o tempo reduzido ao presente, a finitude necessariamente se depara com o problema da eternidade: aquilo em que não resta nenhuma falta é o eterno, de modo que a finitude precisará, de alguma maneira, “ser”. Nesses termos, o eterno, sem embargo, não poderia simplesmente ser no sentido do absoluto e do total, pois desta forma recairia naquele paroxismo do presente que, diz Caeiro paradoxalmente, só pode mesmo não ser enquanto existência e realidade autênticas das coisas, pois as coisas não são, mas se singularizam. Por conseguinte, a finitude, sendo, tem algo da eternidade, e a eternidade, não podendo ser totalmente, já que isto implicaria no confronto com a sua própria impossibilidade enquanto tal através da vigência do não-ser que o seu outro negativo provocaria, tem, por sua vez, algo da finitude. Na poética de Caeiro, a única coisa da qual se pode dizer que é – ou seja, que existe – é aquilo que se singulariza na passagem da eterna novidade do mundo; porque ela é neste modo especial do singularizar-se, nada pode lhe faltar, já que a falta tem como consequência imediata a subsunção da singularidade àquilo que “faz falta” – por isso, a singularização é plenamente a sua própria passagem enquanto caminho que se abre, e plenamente significa: de modo circular, não à maneira de uma esfera de concreto, como pretende a noção tradicional de eternidade, mas como círculo permanentemente renovado em si mesmo. Nesta plenitude da passagem, isto é, da finitude, o próprio eterno do pleno tem de ser em si mesmo um não-ser em sentido especial, precisamente para que ele seja enquanto algo verdadeiramente existente, real, não-presente, ou seja, para que seja enquanto singularização em passagem – do contrário, seu ser diria respeito meramente ao “é” da presença absoluta, ao “ser” absoluto do céu teologizante. Sendo, ou seja, existindo, passando somente na medida em que ao mesmo tempo *não-é*, a eternidade é a própria finitude; sendo, ou seja, existindo, passando somente na medida em que *é*, não submetendo-se à falta subsunçora do “foi”, do “será” e do “não-ser do que se é”, a finitude é a eternidade. Com esta reflexão demasiadamente porosa e provisória sobre o segundo milagre – mais em razão *daquilo* que ela procura quase atleticamente dizer do que do próprio dizer –, o milagre do fazer-se eternamente humano e menino, ou seja, *eternamente finito*, respondemos à questão sobre o seu sentido no interior da poética caeiriana, bem como à questão sobre como ele aparece em uma unidade com o primeiro milagre – pois aquilo que é plenamente à maneira do não-ser, ou seja, a finitude eterna, confere à dissolução do fato e do saber o seu fundamento temporal.

Resta-nos pensar o terceiro e último milagre do Cristo descido, a saber, o haver criado, na fuga, um Cristo eternamente na cruz do céu, que serve de modelo para todas as outras. Com

este milagre o Cristo revigorado sela o caráter permanentemente milagroso da própria existência, ou seja, a positividade absoluta da singularização. Isso ocorre porque, como foi visto em outro momento deste trabalho, mesmo o modo metafísico de ser, ou o existir em um estado de “doença” no qual o sintoma máximo reside no imperativo da subsunção de todas as coisas a um termo claro e distinto ou ao menos a um termo que contenha a promessa de subsunção a alguma identidade, mesmo este modo de ser em desacordo com a “ontologia da diferença” cantada por Caeiro acontece, também ele, como uma singularização positiva do mundo, como uma possibilidade sua, pertencente a ele como uma singularidade que lhe é própria, embora traga em seu próprio modo de ser a negação da singularização originariamente anárquica, isto é, irreduzível a qualquer termo. A figura metafísica do Cristo na cruz não é, portanto, simplesmente renegada como um corpo exógeno, como algo que “não deveria ser” ou “estar aqui”, pois esta negatividade já implicaria um dever a ela anteposto que ordenaria, a contrapelo, sobre o que “deveria ser” e “estar aqui”, normatividade que não esgota e tampouco se confunde com o acontecer anômico da Natureza na poética caeiriana; destarte, ao invés de ser negada, a metafísica guardada no Cristo crucificado, aprisionado em sua forma adulta e forçado sempre e constantemente a morrer – pois aquilo que atinge a maturidade suprema necessariamente só pode haver chegado a seu termo, acabado, quer dizer, no limite: fenecido –, é antes afirmada enquanto uma possibilidade singular de ser *do* mundo, enquanto uma possibilidade na qual o mundo mesmo se singulariza como a eterna novidade que ele é, ou seja, que ele simultaneamente não é. Com efeito, o salto decisivo dado por este Cristo “arquivo” consiste em haver recolocado a metafísica e os seus refratários celestes em seu estatuto originário de milagre, e isso significa: a metafísica, como todas as singularidades possíveis, não circunscreve nenhuma ordem, predeterminada ou instaurada, mas acontece precisamente enquanto a transgressão que a palavra milagre anuncia, isto é, como o perpétuo revolvimento e “fuga”, extravio, descaminho em relação a qualquer ordem constituída ou constituinte, como “vontade” milagrosa e soberana de um ente supremo, e sempre novamente redirecionada naturalmente à antetransgressão potente que deixa acontecer a passagem da temporalidade originária e singularizante do mundo, quer dizer, que deixa ser, enquanto aquilo mesmo que ela “é”, a proliferação de caminhos, de sentidos “fundamentalmente anárquicos” da Natureza – valendo-nos do vocabulário espinosano, em suma, tudo acontece como se a metafísica, secularizada ou teológica, fosse reconciliada na retomada milagrosa do Cristo Menino com a sua posição de direito, *posposta* em relação à *anteposição* e originariedade do seu próprio *poder* existir no

modo singular como existe,⁶⁶³ não o ser identitário a partir do qual todas as coisas se dão, seja como uma *arkhé* ou como um *télos* condicionadores, porém a possibilidade que acontece a partir de, já em um e como um possível imanente que não deixa as suas possibilidades serem mais do que são, a saber, nada mais do que possibilidades, contingentes no fundo anárquico (ou seja, sem-fundo) do seu ser apenas verbal e não-substancial. Assim, a metafísica é novamente reinserida na circularidade mitificante deste mundo que é ele inteiro e a todo instante o acontecimento do milagre, o acontecimento que é em si mesmo milagroso enquanto abertura permanente de novas e singulares veredas de sentido, acontecimento que é irrompimento imanente do extra-ordinário extra-viante – ou seja, fugaz como o *ethos* fugitivo do Jesus Menino – e que é, por isso, manifestação permanente do sagrado, isto é, daquilo que transcende toda habitualidade prevista, ordenada e instituinte, mas que transcende desde a imanência vibrante da terra de volta à terra mesma. Os três milagres da fuga do Cristo dizem exatamente aquilo que o Cristo Menino ele mesmo é: o *divino pagão* mais originário, o paganismo em sua frequência infinita e, por isso, mais finita, a mitificação prolífica da existência enquanto transbordamento de uma verdade radicalmente plural e inapreensível, o acontecimento do extraordinário como lei paradoxal do mundo. E assim, ligeiro, disruptor e imprevisível, como um “milagre”, o Cristo fugido “[...] desceu pelo primeiro raio que apanhou” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 29).

Hoje vive na minha aldeia comigo.
 É uma criança bonita de riso e natural.
 Limpa o nariz ao braço direito,
 Chapinha nas poças de água,
 Colhe as flores e gosta delas e esquece-as.
 [...]
 A mim ensinou-me tudo.
 Ensinou-me a olhar para as coisas.
 Aponta-me todas as coisas que há nas flores.
 Mostra-me como as pedras são engraçadas
 Quando a gente as tem na mão
 E olhar devagar para elas.⁶⁶⁴

Em nossa incursão para compreender o paganismo micropoético e a muito particular experiência do sagrado presentes, emblemática e sinteticamente, no poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*, cedemos à salutar necessidade de se pensar com alguma demora aqueles *tópoi* que abrigam as questões que ora consideramos limítrofes e axiais não apenas no

⁶⁶³ Cf. ESPINOSA, *Tratado da Emenda do Intelecto*, p. 83.

⁶⁶⁴ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 29-30.

desenho geral do poema então em análise mas, sobretudo e mais radicalmente, da própria poética de Alberto Caeiro, pagã e sagrada a seu modo em sua maneira mesma de ser; foram estas questões o sentido transcendente antimetafísico do verbo descer e o caráter milagroso da fuga do Cristo em sua retomada do seu solo mais próprio, isto é, a anarquia prolífica, fugidia e milagrosa da terra – todos os outros tópicos comentados gravitam estes pontos bastante simples e, não obstante, absolutamente decisivos. Resta-nos pensar sobre o sentido de uma outra, e talvez a mais fundamental, figura do poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*, figura já anunciada desde o início do poema mas que ganha centralidade especial em sua segunda parte, a saber, a assim chamada *Criança Eterna*.⁶⁶⁵ Figura recorrente, altamente polifônica e paradigmática em múltiplos sentidos, a criança eterna, ou simplesmente a criança enquanto um ente especial que enseja uma modalidade de tratamento igualmente especial, aparece em diversos momentos da história do pensamento, da poesia e da arte em sentido amplo no Ocidente: de Heráclito e Platão passando pelos evangelistas cristãos até Nietzsche, Freud, Jung e mitólogos contemporâneos como Károly Kerényi, constituindo também um tema inevitável de todo poeta (e, aqui, a tradição poética brasileira talvez tenha em Manoel de Barros aquele que mais “levou a sério” a experiência de uma infância da linguagem), a criança sempre esteve colada a uma determinada extraordinariedade radicalmente estranha a qualquer espécie de organização habitual, tangível e cognoscível, resistente a sua traduzibilidade para o plano do comum, do certo, do seguro e do classificável, e excedente, em suma, ao seu posicionamento em qualquer ordem discursiva, “transcendência” que a fez ser atrelada, no mais das vezes, à própria figura do sagrado. A herança que esta questão congrega é, portanto, insondável em função da abissalidade de sua riqueza de sentidos e fontes; por isso, a fim de pensar o sentido da criança eterna em Caeiro, parece-nos salutar acolher a sugestão de Antonio Tabucchi:

Se uma pesquisa de fontes aparenta ser legítima, é também certo que o significado deste menino [o Cristo feito menino, criança], dada a sua complexidade e a sua estrutural ambiguidade, não se exaure na soma das fontes que parecem mais plausíveis; assim, ao invés de se limitar a uma hipotética árvore genealógica, ao certificado de um grupo sanguíneo que nos sugerisse *de onde vem* [*da dove viene*], talvez sua melhor definição consista propriamente na previsão do seu futuro, em um atestado de trânsito que forneça indicações sobre o seu *para onde vai* [*dove va*] ou seu

⁶⁶⁵ De acordo com Fernando Cabral Martins (2017), a figura da criança – e chamamos aqui de “figura” àquela intuição consistente que nos dá a ver alguma coisa mais ou menos determinada em seu sentido, e que precisamente por isso, por conta deste “mais ou menos”, lega brechas, inconsistências e poros suficientes para que o mesmo assuma enquanto o mesmo infinitos e igualmente consistentes modos de ser – seria o elemento fundamental da poética caeiriana, em torno da qual ele articularia não apenas a sua estética mas também e sobretudo a sua concepção acerca do que significa pensar e poetar, bem como o sentido originário da sua relação com o mundo; com efeito, “Álvaro de Campos chama ao Mestre Caeiro ‘o semi-deus criança’, diz dele também que ‘pensa infantilmente’ e que é uma ‘criança crescida’. Nos seus próprios poemas, Caeiro define-se a si mesmo ‘como uma criança antes de a ensinarem a ser grande’, e neles a criança adquire o estatuto de símbolo central – por exemplo, no poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*. Ora, o símbolo da criança implica o prazer de brincar, além da circunstância de ver tudo pela primeira vez” (MARTINS, *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*, p. 105).

para onde pode eventualmente encaminhar-se (TABUCCHI, *Un Baule Pieno di Gente*, p. 61).⁶⁶⁶

“Para onde vai”, ou seja, para onde aponta, já se encaminhando enquanto o sentido imanente de uma passagem, esta tal criança eterna, este menino sagrado, este Jesus Menino? Antes de tudo, a criança aponta, já encaminhando-se em uma passagem e *como* esta passagem, para aquele paradoxo da pedagogia sobre o qual comentávamos em outro momento, a saber, a anti-pedagogia, a aprendizagem de desaprender, pois a criança, disse Caeiro, “A mim ensinou-me tudo./Ensinou-me a olhar para as coisas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 29). Ora, e não era precisamente este “saber” que Caeiro buscava no poema XXIV d’*O Guardador de Rebanhos* quando cantou: “O que nós vemos das cousas são as cousas./Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra? [...]/*O essencial é saber ver*./Saber ver sem estar a pensar,/Saber ver quando se vê,/E nem pensar quando se vê/Nem ver quando se pensa” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 49, *grifo nosso*)? A criança vem ensinar a olhar para as coisas tais as coisas mesmas são e, por conseguinte, vem ao mesmo tempo desensinar a vê-las a partir das “camadas de tinta” que trazem consigo como normas do seu ser; a criança ensina a desaprender, a desnormalizar, a desnormalizar ou, em outros termos e no limite, a *anarquizar* a existência, rasgando os sentidos prévios, as razões, as finalidades e os fundamentos a partir dos quais ela se impõe e subsume em um certo *nómos*, deixando ser por entre este rasgo anarquizante a eterna e sempre mesma novidade do mundo, a diferença e a extraordinariedade que marcam a ontologia anti-metafísica da Natureza na poética caeiriana. É o próprio Jesus Menino quem vem contar a Caeiro, após negar que os seres existam para a glória de Deus, isto é, para afirmar em seu estatuto mesmo de criaturas a soberania do seu criador fundamental e incondicionado,⁶⁶⁷ que “Os seres existem e mais nada./E por isso se

⁶⁶⁶ A tradução do original em italiano é nossa.

⁶⁶⁷ O Cristo Menino nega o aparato teológico-metafísico, porém não a partir do vértice do ressentimento, que mantém aquele que nega atrelado àquilo que nega, mas, ao contrário, com a inocência perspicaz e implacável da criança, que afirma uma negação mais originária e vibrante naquilo mesmo que se impõe ao invés de meramente negar uma afirmação que, assim, continua a se afirmar como referência: “Diz-me muito mal de Deus. [...]/Diz-me que Deus não percebe nada/Das coisas que criou –/’Se é que ele as criou, do que duvido’ –./’Ele diz, por exemplo, que os seres cantam a sua glória,/Mas os seres não cantam nada./Se cantassem seriam cantores” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 30). Em suma, a criança nega através da sua própria condição existencial-verbal de outrar-se permanentemente: ela não é outra porque nega, ela nega porque se outra e porque é outra no fundo abissal do seu ser inessencial – conforme José Gil, “No tempo da infância pode-se brincar sem perigo, brincar a ser outro e outras coisas: ‘E assim escondo-me atrás da porta, para que a Realidade, quando entra, me não veja. Escondo-me debaixo da meza, d’onde subitamente, prego sustos à Possibilidade [...]’” (GIL, *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, p. 91). Recolhendo-se novamente sob a guarda da Possibilidade, a criança se protege do ímpeto colonizador da Realidade subsunçora; recolhendo-se na Possibilidade, a criança se outra outrando(-se) o mundo que ela mesma é, mitificando, quer dizer, deixando ser o milagre da existência, desatrelado da vontade de um ente supremo e recolocado na imanência sem-razão do mundo. A criança ensina, desensinando, que as coisas são as coisas, que “[e]xistir é não necessitar Metafísica mas apenas Infância. [...] A sabedoria do inocente que ama sem porquês e sabe que pensar causas e fins é perder a lealdade à vida” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 510) [A tradução do original em espanhol é nossa].

chamam seres” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 30), que as coisas existem sem razão profunda, sem sentidos ocultos ou essências secretas e que esta existência não tem princípio algum, nem causa ou meta; ela simplesmente existe, e neste existir não comporta limites eternos: assim, o que existe sequer “é”, mas como que acontece passando, como um verbo, e a sua única eternidade é aquela que diz respeito à diferença sempre nova do mundo. A criança vem contar essa “boa nova” ao poeta, ela vem trazer aos seus ouvidos a mensagem do mito da desmitificação que deixa ser o mito potente do mundo, o mito dos pontos de fuga, do extravio, o mito que torna novamente o milagre possível em seu radical acontecer desvirtuante e sem-razão num mundo no qual tudo está previamente enformado pela necessidade de se subsumir a um princípio, seja ele qual for. O *euangélio* da criança eterna vem reabilitar um acordo⁶⁶⁸ com a temporalidade e com a “ontologia” próprias da Natureza que só pode mesmo existir no modo como a criança se relaciona com o mundo, a saber, na brincadeira – conta Caetano sobre o Jesus Menino que “Ele mora comigo na minha casa a meio do outeiro./Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava./Ele é o humano que é natural./Ele é o divino que sorri e que *brinca*./E por isso é que eu sei com toda a certeza/Que ele é o Menino Jesus verdadeiro” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 30, *grifo nosso*). A verdade em seu sentido mais originário, ou seja, a verdade *da* – a verdade *que é* a – temporalidade do mundo, reside no Menino Jesus, concedendo-lhe o estatuto de Menino Jesus “verdadeiro”, *porque* ele é a criança divina que *brinca*, *porque* ele é o humano e o divino ao mesmo tempo, divino *porque* é tão, tão humano, isto é, porque está tão, tão entregue à sua própria finitude, à própria extraordinariedade milagrosa e fugaz do seu existir, *porque* ele é aquela eternidade que é a finitude radical do Fora, do Outro absoluto que acontece a cada vez como o mito de um mundo sem totalidade, um mito que é, portanto, a sua própria e permanente desmitificação – “O mito é o nada que é tudo”. Assim, esta verdade é a verdade *do* brincar – a verdade *que é* o brincar; e que significa este brincar para Caetano? Ele nos conta sem tergiversar: é o brincar que está sempre aqui e em algum lugar, na aldeia ou no cimo de um outeiro, na casa ou trepado numa árvore, chutando poças d’água ou roubando frutas do quintal do vizinho – *o brincar se dá em um lugar*, em uma situação especial, em uma certa singularidade espacial, jamais no Lugar Nenhum de uma transcendência paradisíaca e sempre idêntica, mas verbando-se e vibrando na melodia da singularidade que “é” a cada instante; é o brincar que ri, que não assevera coisa alguma como “norma de conduta”, “imperativo do espírito” ou “Lei da Natureza”, que desafina as claves “clássicas”, as “evidências” e “conveniências” do existir e se relaciona com a singularização do mundo como

⁶⁶⁸ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 19.

quem pede “de novo, de novo!” pelo espetáculo sempre renascente do mesmo,⁶⁶⁹ “E ele sorri, porque tudo é incrível” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 32) – *o brincar se dá enquanto o acolhimento positivo da singularização permanente da existência*, isto é, enquanto aquele acordo desenrijecedor que acede, como num êxtase, ao extraordinário que já sempre o inflama e arrebatava,⁶⁷⁰ diferentemente da seriedade previsível do ordinário, do ordeiro, do que estanca a novidade permanente do mundo na insistência viciosa e desgastada do “eternamente-ontem” (*Ewig-Gestrigen*), para contrabandearmos a expressão de Walter Benjamin⁶⁷¹; é, dentre infinitas outras coisas, o brincar enquanto desprendimento, enquanto relação livre, não possessiva e “não saudosa” para com as singularidades da existência, um brincar que toma todas as coisas, conforme uma figura oferecida pelo próprio Caeiro, como se fossem “bolas de sabão”,⁶⁷² isto é, como exterioridades absolutamente superficiais, imanentes, flutuantes, passageiras e sustentadas apenas por um fundo de nada que, num átimo, as consome novamente – *o brincar se dá enquanto esquecimento*, enquanto liberação permanente do extraordinário que se apossa do riso, enquanto dissolução das formas recordativas que subsumem o existir ao seu “foi” homogeneizante,⁶⁷³ e que corresponde, deste modo, à passagem dissolvente da própria Natureza, à sua abertura permanente de veredas a partir do nada que ela mesma traz em sua base e que explode, a todo instante, em singularidades-outras: a criança que brinca “Colhe as flores e gosta delas e esquece-as./[...] Aponta-me todas as coisas que há nas flores” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 29), e aponta *todas as coisas que há nas flores*, ou seja, todas as coisas que simultaneamente já existem na flores enquanto sua singularização imanente, não as que “foram” ou as que “serão”, a partir deste esquecimento perpétuo, fundamental e imanente que possibilita o irrompimento do extraordinário, daquilo que sempre se dá e se vê pela primeira vez⁶⁷⁴, do outro que “é” a própria existência.

E a criança tão humana que é divina
 É esta minha quotidiana vida de poeta,
 E é porque ele anda sempre comigo que eu sou poeta sempre,
 E que o meu mínimo olhar

⁶⁶⁹ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62.

⁶⁷⁰ “Penso nisto, não como quem pensa, mas como quem não pensa,/E olho para as flores e sorrio.../Não sei se elas me compreendem/Nem se eu as compreendo a elas./Mas sei que a verdade está nelas e em mim/E nossa nossa comum divindade [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62, *grifo nosso*).

⁶⁷¹ Cf. BENJAMIN, “*Experiência*”, p. 22; GS, Band II-I [55].

⁶⁷² “As bolas de sabão que esta criança/Se entretém a largar de uma palhinha/São translucidamente uma filosofia toda./Claras, inúteis e passageiras como a Natureza./Amigas dos olhos como as cousas./São aquilo que são/Com uma precisão redondinha e aérea,/E ninguém, nem mesmo a criança que as deixa./Pretende que elas são mais do que parecem ser” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 50).

⁶⁷³ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 69; 100.

⁶⁷⁴ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91; 131.

Me enche de sensação,
 E o mais pequeno som, seja do que for,
 Parece falar comigo.

A Criança Nova que habita onde vivo
 Dá-me uma mão a mim
 E a outra a tudo que existe
 E assim vamos os três pelo caminho que houver,
 Saltando e cantando e rindo
 E gozando o nosso segredo comum
 Que é o de saber por toda a parte
 Que não há mistério no mundo
 E que tudo vale a pena.

A Criança Eterna acompanha-me sempre.
 A direcção do meu olhar é o seu dedo apontando.⁶⁷⁵

A primeira estrofe acima citada, segunda da segunda parte do poema *VIII*, canta claramente a saga da criança eterna como o *ethos* poético que suporta a poética mesma de Caeiro ou, em outros termos, que suporta e se confunde com a essência imanente da sua poesia. A criança, *tão humana que é divina* – isto é, a finitude eterna, a “eterna novidade”, o permanente jogo entre acontecimento e esquecimento do extraordinário –, tonaliza a cotidiana vida de poeta do poeta e sua poesia; porque ela *anda* sempre consigo – ou seja, porque se coloca com ele no passo de uma passagem, no enveredar-se de um caminho, no abrir-se deste caminho, passo a passo, “verso a verso”,⁶⁷⁶ por entre o desconhecido, porque ela *é* esta passagem –, diz Caeiro, por isso ele é poeta, por isso ele *pode ser* poeta sempre; é também a criança divina que garante a plena abertura sensacionista, que preserva o poder ser de “tudo o que há nas flores”, que guarda o extraordinário que reside em cada mínima experiência, em cada sutil acontecimento do mundo, e que concede ao poeta “ouvidos”⁶⁷⁷ aguçados o suficiente para uma radical recepção autêntica deste acontecer. Se algo como o poetar significa, em Caeiro, colocar-se em acordo com a outridade imanente da Natureza – ou seja, amá-la –,⁶⁷⁸ cantando em seu *vertere* sempre mesmo e sempre outro a própria heteronimização do mundo, a criança e seu brincar figuram como o modo especial que, “achegado” ao poeta como uma manifestação singular *do* e *que é* o próprio Fora imanente da Natureza, corresponde da mais maneira mais livre – ou seja,

⁶⁷⁵ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 30-31.

⁶⁷⁶ “Eis a minha vida, verso a verso” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 89, grifo nosso).

⁶⁷⁷ “O melhor é ter ouvidos/E amar a Natureza” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 36).

⁶⁷⁸ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 39.

deixando ser o que a Natureza mesma “é” – ao ser do mundo, e isso porque a criança e seu brincar *são* este ser em seu próprio modo de ser, um ser que nada “é” mas que se outra permanentemente, um ser que se dá como esta brincadeira entre mitos e verdades sem fazer deles Mito e Verdade.⁶⁷⁹ A criança, em seu modo de ser, propicia a “escuta” do poeta naquela afinação que o possibilita cantar no mesmo tom da Natureza, isto é, já sempre como uma afinação que desafina a todo instante, que erra⁶⁸⁰ e que parece “feia”, sendo porém e assim perfeita.⁶⁸¹ Poetar é ser criança e abrir-se ao mundo como a brincadeira que ele mesmo é. Mas que significa isso? Que significa que a criança seja também um modo, uma tonalidade do abrir-se do mundo e, mais especificamente, a tonalidade que possibilita o poetar enquanto este acordo com a Natureza?

Na segunda estrofe acima citada, terceira da segunda parte do poema *VIII*, Caeiro canta aqueles versos que talvez sejam os mais significativos não apenas do poema em questão como

⁶⁷⁹ A figura da criança não é um privilégio da poesia de Alberto Caeiro. Ela aparece repetidamente e de maneira igualmente fulcral em várias instâncias do universo pessoano, e não seria diferente com o arguto aprendiz Bernardo Soares. A criança tem também no *Livro do Desassossego* (2006) uma presença reiterada – em um aforismo absolutamente decisivo intitulado *Cascata*, Soares aduz: “Ó divina e absurda intuição infantil! Visão verdadeira das coisas, que nós vestimos de convenções no mais nu vê-las, que nós embrumamos de ideias nossas no mais directo olhá-las! Será Deus uma criança muito grande? O universo inteiro não parece uma brincadeira, uma partida de criança travessa?” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 433). Aqui, o ajudante de guarda-livros parece sem dúvida escrever sob a aura do Mestre: não só evoca a divindade e a anarquia imanentes à infância, que tanto saltam aos olhos no poema *VIII d’O Guardador de Rebanhos*, como repete de maneira transparente a ideia caeiriana de que a figura da criança guardaria aquele modo de ser capaz de se abrir de maneira mais autêntica ao acontecimento das coisas enquanto tais, bem como a crítica de Caeiro às “vestimentas” que se interpõem normativamente sobre a nudez – ou sobre a nudificação – do existir; ademais, Soares também detecta no próprio “ser” da Natureza o modo de ser do brincar da criança, aquele espaço indiscernível entre o real e o possível ou, em outros termos, aquele espaço mítico: “A criança sabe que a boneca não é real, e trata-a como real, até chorá-la e se desgostar quando se parte. A arte da criança é a de irrealizar” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 433). Não à toa, Soares enxerga na criança o grau de verdade mais elevado da literatura, da arte literária: “As crianças são muito porque dizem como sentem e não como deve sentir quem sente segundo outra pessoa. Uma criança, que uma vez ouvi, disse, querendo dizer que estava à beira de chorar, não ‘Tenho vontade de chorar’, que é como diria um adulto, isto é, um estúpido, senão isto: ‘Tenho vontade de lágrimas’” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 141); vimos anteriormente que o brincar se dá como abertura para a novidade e como esquecimento – ora, é precisamente assim que Bernardo Soares designa a literatura: “Escrever é esquecer” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 140) e “dizer é renovar” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 140), dirá o aprendiz de “guardador-de-rebanhos”.

⁶⁸⁰ “*Bendita essa idade errada da vida*, quando se nega a vida por não haver sexo, quando se nega a realidade por brincar, tomando por reais a coisas que o não são! Que eu seja volvido criança e o fique sempre, sem que importem os valores que os homens dão às coisas nem as relações que os homens estabelecem entre elas” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 433, *grifo nosso*).

⁶⁸¹ “Em criança escrevia já versos. Então escrevia versos muito maus, mas julgava-os perfeitos. Nunca mais tornarei a ter o prazer falso de produzir obra perfeita. O que escrevo hoje é muito melhor. [...] Mas está infinitamente abaixo daquilo que eu, não sei porquê, sinto que podia – ou talvez seja, que devia – escrever. Choro sobre os meus versos maus da infância como sobre uma criança morta, um filho morto, uma última esperança que se fosse” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 234-235). Neste pequeno trecho, Bernardo Soares mergulha com uma mira infalível no contraste caeiriano entre as figuras da criança e do adulto: os versos da criança são perfeitos, independentemente de serem “maus” e talvez exatamente por isso, porque são o que são e do modo como são, radicalmente singulares pois que não devem “prestar contas” a modelo nenhum; os versos do adulto, por seu turno, “melhores” na forma e na complexidade, decaem por faltarem, por “deverem” àquela força de subsunção que o imperativo de uma Perfeição transcendente impõe.

da integralidade da sua poesia. Conta o poeta que a Criança Nova (“*o brincar se dá enquanto o acolhimento positivo da singularização permanente da existência*”), a Criança Eterna ela mesma (“*a eterna novidade*”, o finito que é eterno), que habita onde ele vive (“*o brincar se dá em um lugar*”) dá uma mão a ele e a outra a tudo o que existe (o acordo, o amor da Natureza), e vão neste acordo os três pelo caminho que houver (a “passar” enquanto singularização de veredas, de sentidos), atirando-se a esta abertura permanente e anárquica de sentidos e gozando o seu “segredo comum” que é o de não haver segredo algum no mundo (“*o brincar se dá enquanto esquecimento*”), o que faz tudo valer a pena, tudo ser positivo no sentido da sua existência absolutamente singular, extraordinária e inocente, ou seja, sem “débitos” ou faltas (“versos maus, porém perfeitos”), e que acaba por revelar este “segredo comum”, no limite, como aquela “comum divindade” entre o poeta e o mundo,⁶⁸² isto é, como aquele acontecimento sagrado, incapturável e inesgotável, que caracteriza a extraordinariedade permanente do mundo. Embora cada milímetro desta estrofe comporte os tópicos mais importantes, e indissociáveis, da poética caeiriana, uma questão ali presente merece relevo: a criança divina, eterna e nova é, em seu modo de ser, aquilo que *liga*, que concentra, que reúne e acolhe a linguagem do poeta e a linguagem do mundo, a linguagem da singularização; a criança é o *lugar* das palavras-coisas *enquanto* são em sua singularização radical, ela é a linguagem *do* mundo (que *é* o mundo) que se “achega” e *consegue* se acomodar livremente – ou seja, como aquilo que “é” – na palavra versada do poeta: a criança é aquela *linguagem sagrada*, não instrumental, não gramatical, não lógica, não antropológica, que *se* oferta desde há muito tempo aos ouvidos dos poetas – é a mesma linguagem sagrada que um dia “achegou-se” de Heráclito e lhe contou: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar [*homologeïn*] tudo é um” (HERÁCLITO, *Sobre a Natureza*, p. 93);⁶⁸³ e a Parmênides: “E a deusa me acolheu benévola, e na sua a minha/mão direita tomou, e assim dizia e me interpelava [...]” (PARMÊNIDES, *Sobre a Natureza*, p. 121);⁶⁸⁴ e, sem dúvida alguma, também a Caeiro, como crava o Ricardo Reis em um dos seus prefácios à obra do Mestre:

Senti-me diferente, como um mortal chamado ao convívio dos Deuses. *E na verdade dos Deuses, que não de Caeiro, era aquela obra espantosa*. Nunca poderei esquecer essas horas de imprevista iniciação em que vi, em toda a sua frescura e certeza, a Natureza natural frente a frente (REIS, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 338, grifo nosso).

⁶⁸² Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62.

⁶⁸³ DK22 B50.

⁶⁸⁴ DK28 B1 [22-23].

Sagrada, divina, é apenas a Natureza;⁶⁸⁵ e isso porque somente ela – *e há somente ela* – acontece inteira em sua pura exterioridade, em seu ser desde a sua origem, e sempre novamente como sua repetição, *totalmente outra*,⁶⁸⁶ inssubsumível, extra-ordinária. A criança eterna é a linguagem *da* própria Natureza, neste seu ser totalmente outra, que, em sua singularidade, vem colocar-se em acordo com a singularização permanente do mundo; também a metafísica, a modalidade “doente” da experiência do mundo, é uma linguagem *da* Natureza, ou seja, uma maneira possível como ela se singulariza positivamente: reside no modo de ser mesmo da linguagem metafísica, entretanto, – ou, poderíamos chamá-la no contexto da crítica caeiriana, a “linguagem do adulto” – aquele desacordo da Natureza consigo mesma, provocando uma fratura, um desencontro, uma falha “tectônica”, por assim dizer, entre este seu modo singular de ser, a metafísica, e a sua singularização, atrelada à temporalidade que lhe é essencial, a saber, a “eterna novidade do mundo” e a conseqüente impossibilidade de se ser um todo coeso, orgânico (ou funcional) e identitário; deste modo, a linguagem metafísica é incapaz de corresponder autenticamente à singularização que, antes de tudo, a possibilita enquanto um seu modo possível de ser, e que, ao mesmo tempo, não se esgota nem neste nem em nenhum dos seus modos de ser, isto é, em nenhuma das singularidades nas quais ela se singulariza verbalmente, “passando”. A linguagem da criança, porque “brinca e salta e canta e ri e goza e esquece”, porque assume, sem precisar refletir, a verdade como mito e o real como possível, porque deixa ser e transbordar o totalmente outro no brincar da brincadeira, por isso ela como que acomoda em seu modo de ser, isto é, no singularizar-se da sua singularidade, num raro nível de radicalidade, a insondável potência da singularização da Natureza. Em suma, a anarquia da criança corresponde (des)afinadamente à anarquia profusiva do próprio mundo, ou seja, à experiência de um mundo cujo mistério – e isso continua sendo efetivamente um mistério em

⁶⁸⁵ Diz Caeiro no poema XXVII de *O Guardador de Rebanhos* que “Só a Natureza é divina, e ela não é divina...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 52), acentuando, desde o interior da sua micropoética do paradoxo, o sentido ambivalente que o termo pode aqui indicar: por um lado, a imanência daquela extraordinariedade, característica da experiência do sagrado, que ora ensaiamos como o sentido especial que a noção mesma de sagrado pode ter na poética caeiriana; por outro, a transcendência metafísica de um ente apartado do mundo e da sua temporalidade própria, enrijecida na identidade intocada, inamovível, soberana e referencial de um Deus judaico-cristão, e que está posicionada no centro da crítica de Alberto Caeiro à metafísica, ao cristismo, à civilização ocidental e, mais especificamente, à modernidade.

⁶⁸⁶ “Totalmente outro” (*der ganz Andere*) é a consagrada designação proposta por Rudolf Otto, em seu *O Sagrado (Das Heilige)*, para indicar a natureza absolutamente misteriosa do Deus, do sagrado, do divino – e, desde então, repetida dentre muitos outros e importantes teólogos, filósofos e mitólogos. Embora possa haver aproximações importantes entre a leitura que ora intentamos acerca desta experiência possível do sagrado na obra de Alberto Caeiro e a interpretação de Otto sobre o tema, não foi nossa intenção, com o uso do termo “totalmente outra” para nos referir ao sagrado da Natureza, inseri-lo no esquema interpretativo do teólogo. A referência, por ora, se limita à superfície: como em Otto, “totalmente outro” diz respeito ao acontecer do sagrado; o “outro” em questão para esta experiência do sagrado, a saber, a experiência de Caeiro, contudo, é o outro do paroxismo da heteronímia, o outro do Fora absoluto que a Natureza mesma “é” enquanto eterna novidade do mundo, enquanto aquela que se outra permanentemente em um acontecer verbal e imanente incapturável – sagrada, pois outra; outra, pois sagrada.

um sentido muito especial – é não ter mistério nenhum, fundamento nenhum, *arkhé* nenhuma: “Damo-nos tão bem um com o outro/Na companhia de tudo/Que nunca pensamos um no outro,/Mas vivemos juntos e dois/Com um *acordo íntimo*/Como a mão direita e a esquerda” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 31, *grifo nosso*). Seu acordo é tão radical que dispensa o apelo à reflexão e ao discurso, à inteligência e à consciência: de fato, ele é pré-reflexivo, pré-discursivo, pré-lógico e independe totalmente da consciência;⁶⁸⁷ destarte, o acordo que descansa na linguagem da criança – enquanto linguagem da Natureza em acordo consigo mesma – não pode ser só mais uma singularidade, mais uma palavra-coisa, mais uma linguagem-mundo via da qual o mundo mesmo se dá em uma sempre nova (ou seja, não-idêntica e absolutamente outra) singularização mas, com efeito, insinua uma linguagem que acolhe o extraordinário sem permitir o seu desgaste e o seu ofuscamento, que acolhe o extraordinário preservando a sua extraordinariedade – aquele acontecimento arrebatador surgido do nada, para o qual não resta palavras senão aquelas permeadas pelo silêncio –, uma linguagem mais originária, um “brinquedo favorito” da Natureza e, portanto, particularmente assinalado em relação a todos os outros – a linguagem da criança acontece como a chegada de um novo *sentido* para a existência, um sentido que corresponde ao que nela há de mais antigo.⁶⁸⁸ “A Criança Eterna acompanha-me sempre./A *direcção do meu olhar é o seu dedo apontando*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 31, *grifo nosso*). Ao divino da Natureza, por conseguinte, só mesmo uma linguagem divina poderia corresponder, quer dizer, uma linguagem

⁶⁸⁷ A in-consciência – não no consagrado sentido psicanalítico do termo, mas pensado a partir da simples negação que a palavra dispensa (como sugere o Fernando Pessoa no ensaio sobre o *Paganismo Superior – teoria do paganismo*) – é um dos temas centrais do *Livro do Desassossego*. Curiosamente, mas de maneira nada surpreendente – em se tratando de um competente “aprendiz” do Mestre Caeiro –, Bernardo Soares mantém a inconsciência, isto é, a não referencialidade das coisas à avaliação do sujeito humano racional, ligada de maneira essencial ao modo de ser próprio à criança. No início do aforismo 70 do *Livro do Desassossego* (da edição organizada por R. Zenith), Soares confessa outra vez o seu “caeirianismo” profundo: “Quando outra virtude não haja em mim, há pelo menos a da perpétua novidade da sensação liberta” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 99); com a liberação sensacionista para a perpétua novidade do mundo, até mesmo o gesto mais vulgar da vida ganha novamente aquele brilho que Caeiro canta como o que acontece sempre pela primeira vez, elemento poético-existencial fortemente atuante na relação de Soares com o problema fundamental do tédio – afinal, todo o esforço literário do *Livro do Desassossego* consiste precisamente em experimentar o tédio como a condição histórica e existencial (particularmente da modernidade) capaz de produzir a sua própria renovação poética (“Dizer é renovar”). A abertura para esta eterna novidade do existir, entretanto, passa por uma desativação da consciência, pois ela reduz todas as coisas a uma medida uniforme e normativa, obstando o influxo anárquico da novidade; à não-consciência, portanto, Soares atribui o sono: “A sensação era exactamente idêntica àquela que nos assalta perante alguém que dorme. Tudo o que dorme é criança de novo. Talvez porque no sono não se possa fazer mal, e se não dá conta da vida, o maior criminoso, o mais fechado egoísta é sagrado, por uma magia natural, enquanto dorme. Entre matar quem dorme e matar uma criança não conheço diferença que se sinta” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 100). No sono, dissipa-se o imperativo da vontade e a referência à normatividade da consciência para se dar espaço à liberação incontida de sonhos, lá onde mito e realidade se confundem numa mesma proliferação potente e não-catórica de sentidos, onde prevalece a inocência amorosa – ou seja, “de acordo” – da criança [Cf. II, *O Guardador de Rebanhos*] e onde tudo se torna, por isso, extraordinário, *sagrado*.

⁶⁸⁸ “[...] Mas os pastores de Virgílio, coitados, são Virgílio./*E a Natureza é bela e antiga*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 37, *grifo nosso*).

dos deuses, uma linguagem mítica no seio da qual está guardada aquela inesgotável experiência matutina⁶⁸⁹ do existir onde proliferam histórias – estas extraem o seu caule daquela fonte eterna donde irrompem todas as “historinhas” possíveis, isto é, a brincadeira de criança arteira, que faz arte, que é artista: “Esta é a história do meu Menino Jesus./Porque razão que se perceba/Não há-de ser ela mais verdadeira/Que tudo quanto os filósofos pensam/E tudo quanto as religiões ensinam?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 33).

⁶⁸⁹ Dirá o Fernando Pessoa, acerca do poema VIII d’*O Guardador de Rebanhos*: “esse assombroso sonho do Novo Jesus, talvez a cousa mais original, considerando tudo, que em modernos dias se tem escripto. Em Caeiro parecer haver uma impossibilidade radical de não sentir tudo frescamente, matutinamente. Os seus comentos são de quem ouviu contar aos deuses cousas da origem do mundo” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 317-318).

INTERLÚDIOS (IN)CONCLUSIVOS

Somos qualquer coisa que se passa no intervalo de um espectáculo; por vezes, por certas portas, entrevemos o que talvez não seja senão o cenário.

Bernardo Soares, “Livro do Desassossego”

*Olhar o rio feito de tempo e água
e recordar que o tempo é outro rio,
saber que nos perdemos como o rio
e que os rostos passam como a água.*

*Sentir que a vigília é outro sonho
que sonha não sonhar e que a morte
que teme nossa carne é essa morte
de cada noite, que se chama sonho.*
Jorge Luis Borges, “Arte Poética”

✎ *Afinidades (gerais) eletivas*: É grande, num estudo “comparativo”, a tentação de ceder àquele impulso imediato que nos compele a reduzir possíveis, e plausíveis, aproximações entre dois projetos singulares a um árido juguete de encaixe entre máximas, fraseamentos e palavras tomadas esparsamente em sua “afinidade” de primeiro momento ou mesmo em sua exata replicação, assim como representa um risco ainda maior, tributário da entrega às afinidades supérfluas, acabar por submeter um projeto ao escrutínio de outro como se dele fosse mera ilustração ou alegoria, escolhendo de antemão inevitavelmente por um deles como o portador da palavra pura e vizinho da verdade – fala-se em “risco”, é claro, se em coragem levarmos a sério o comprometimento com aquele inestimável *ethos* terreno da finitude em torno do qual nos movimentamos até agora, que concede a cada sutil e inapreensível instante, da folha de relva aos deuses de luz fulgurante, aquele estalar inominável, abismal e potente para o qual damos genericamente o nome de o existir, que não se manifesta apenas na conjunção de incontáveis singularidades espalhadas por um enorme campo disponível e, não obstante, isoladas terminantemente umas das outras pelo totalitarismo do seu “ser”, mas, sim, numa infatigável singularização, tão vigorosamente acolhida, estimulada e testada no universo poético de um Fernando Pessoa através daquilo que conhecemos por heteronímia, e tão pacientemente pensada a partir da proveniência abissal das suas doações de sentido através das meditações (*Be-sinnung*) histórico-ontológicas de um Heidegger. De todo modo, trata-se da tentação que também a nós envolve, por exemplo, quando nos deparamos com um dito de Heidegger tal como “o homem é o pastor do ser”⁶⁹⁰ e apressadamente o colocamos no mesmo espectro do verso caeiriano, “minha alma é como um pastor”,⁶⁹¹ ou quando pensamos essas palavras em seus respectivos complementos contextuais, que o homem é o pastor do ser na medida em que é o responsável por “guardar a sua verdade”,⁶⁹² guarda esta que encontra a sua essência mais autêntica no fato de o homem pensar o ser no modo do acolhimento do seu dizer desvelado, do acolhimento daquilo que se dá “aí”, e que o pastoreio poético-filosófico caeiriano conduz àqueles versos imperativos do poema *IX d’O Guardador de Rebanhos*, reverberando o próprio título de seu mais famoso livro de poemas: “Sou um *guardador* de rebanhos./O rebanho é os meus *pensamentos*/E os meus pensamentos são todos *sensações*” (*grifo nosso*), isto é, acolhimentos cuidadosos do que vem de “fora”; ainda, quando interpelados por um verso como “há metafísica bastante em não pensar em nada”⁶⁹³ e uma frase como “Antes de falar, o homem

⁶⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 163.

⁶⁹¹ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 16.

⁶⁹² Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 163.

⁶⁹³ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 23.

deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 152) – ora, “duas figuras do silêncio ontológico?”, é o que se julga de pronto; ou diante de uma familiaridade tão patente quanto aquela encontrada entre o registro orientador de toda a fenomenologia de *Ser e Tempo*, “às coisas elas mesmas”,⁶⁹⁴ herdada e retraduzida da fenomenologia do mestre E. Husserl, e um dos motes fundamentais da poética de Caeiro, “As cousas são o único sentido oculto das cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 65), “O que nós vemos das cousas são as cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 49), bem como aquela referente à pungente crítica de ambos, Heidegger e Caeiro, à ciência moderna e à sua tendência interna reducionista e totalizante – ou melhor, reducionista *porque* totalizante: “Nas ciências, o método não apenas propõe o tema como o impõe e subordina. [...] É no método que reside todo o poder e violência do saber” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 138), “Se a ciência quer ser verdadeira,/Que ciência mais verdadeira que a das cousas sem ciência?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 123); por fim, ao finalizar pela primeira vez *Ser e Tempo* ou um texto da natureza de carta *Sobre o “Humanismo”* e *O Guardador de Rebanhos* ou os poderosos, e ainda mais radicais, *Poemas Inconjuntos*, quase que se protraí espontaneamente à nossa frente aquela conclusão incontrolável: críticos da Metafísica!

Este primeiro contato, no entanto, e sem desprezar aqui, por óbvio, o fato de que nele já se mobiliza sempre algum esforço de elaboração não estacionário, tenha ele o caráter que tiver, é o *começo* da interlocução entre dois projetos: “algo” ali no meio, por genérico e disperso que pareça, se agita nos provocando a pensá-los em um entrelaçamento instantâneo; não faria sentido algum, portanto, simplesmente ignorá-lo como se fosse uma sandice qualquer despida do precioso rigor histórico-filológico-filosófico: o entrelaçamento já se deu. O que é decisivo vem depois: se restará relegado às rebarbas do trabalho do pensamento como um excesso inconsistente, alcançando sua máxima participação no adorno de uma epígrafe, se desse entrelaçamento resultará o império de um projeto sobre o outro, avaliando-o a partir de um critério que lhe é alheio, se, no pendor do entusiasmo, será sem mais admitido como “certo” e assim alçado à posição de princípio ordenador e razão subordinadora, enformando de antemão a efetiva penetração nos âmbitos singulares dos projetos em jogo, ou se, assumindo uma outra postura, esse entrelaçamento imediato será submetido, em suas nuances fundamentais, a uma laboriosa e nunca suficiente reflexão, de modo a produzir, para nos valermos de uma rica palavra do vocabulário heideggeriano, não mais do que acenos, sugestões, dicas, de modo a

⁶⁹⁴ “Zu den Sachen selbst!”; Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 101.

constelar não mais do que “insinuações no ar” – aqui, mais do que em outras condições, por assim dizer, mais ortodoxas de trato com a fortuna filosófica, literária e poética, estamos melhor imunizados contra toda exigência e pretensão por resultados e contra aquele humor da “*eureka!*” que se apossa de nós conforme refinamos a familiaridade com um determinado projeto: para nós, tratou-se muito mais da própria escavação do que da expectativa do encontro com um tesouro escondido; ademais, talvez, desta alteração de topografia provocada pela perseguição das pegadas de Heidegger e de Caeiro “em pessoa” se tenha podido produzir ainda a vista de um horizonte comum entre eles. Delimitado um tal horizonte, porém, nos pegamos diante de uma salutar e inesperada possibilidade: poder jogar os projetos em questão, a partir do horizonte comum que desenham para si mesmos, *contra eles mesmos* – e isso significa: não plantar uma guerra conceitual ou estrutural entre Heidegger e Caeiro para ver quem sai vitorioso no final ou se ambos desmoronam, o que seria de um sem propósito completo, mas, sim, jogar Heidegger contra ele mesmo e Caeiro contra ele mesmo a partir das irritações que podem provocar um no outro se conseguirmos perceber ao menos um esboço da intrincada conjugação entre o seu horizonte comum, os elementos “positivos” e “negativos” que o compõem e o seu desenvolvimento específico em cada projeto singular. Trabalho atlético e verdadeiramente interminável, mesmo quando nos propomos a pensar “um texto só”.

Pois bem: o que buscamos fazer a partir daí, por conseguinte, foi precisamente inflamar esses possíveis encontros – engajamento que exigiu de nossa parte a imersão em temas sensíveis e estruturais ao projeto de cada qual, e que julgamos circunscreverem-se, como deve ter ficado demonstrado a esta altura, à discussão sobre a posição do homem, da linguagem e do sagrado no pensamento de Heidegger e na poética (pensante) de Caeiro. Com isso, já não só vêm à luz questões nevrálgicas comuns aos dois projetos, bem como, além disso, o desenvolvimento acerca desses temas na intimidade de cada um também expõe um modo geral harmônico de com eles se relacionarem, isto é, uma maneira familiar de posicioná-los como problemas, o que, no limite, acaba por traçar para nós o fundamental terreno histórico no qual ambos estão assentados – note-se, todavia: *história*, em suas transformações, edificações, crises, decisões e possibilidades, jamais acontece “fora” do texto como um seu ambiente determinador, em relação ao qual e dentro dos limites do qual simplesmente viria a reagir deste ou daquele modo; ao contrário, a história, em suas transformações, edificações, crises, decisões e possibilidades, se passa precisamente e também *no* texto na medida em que ele mesmo figura como uma fonte primária, produtiva e viva de história. O texto não tem apenas caráter documental, analítico e propositivo: no texto – mas por óbvio não somente nele – dá-se efetivamente história. Onde se passou a crise da subjetividade e da noção de verdade peculiares à virada do século XIX para o

XX senão nos versos e prosas do universo pessoano? Onde se deu a crise do humanismo, a necessidade da retomada da pergunta pelo sentido essencial do Ocidente e a reabilitação da pergunta pelo ser senão nas conferências, ensaios e obras de Martin Heidegger? Heidegger e Caeiro “em pessoa”, ambos “em texto”, são aqui o próprio contar-se de toda a envergadura de uma época. Que época? Ora, precisamente a época que se manifesta em seu dizer, em suas ambiguidades, em suas crises, nos problemas que os ocupam, no horizonte que se abre para eles a partir do seu relacionar-se próprio com o mundo e a partir do qual essa mesma relação é já configurada. E de que modo essa relação está presente em Heidegger e em Caeiro? Conforme a hipótese que sustentamos e que viemos colocando sob teste até aqui, a afinidade inicial entre eles ocorre em duas dimensões absolutamente interdependentes, a saber, uma dimensão “negativa” e uma “positiva” – segundo nossa avaliação, elas constituem o plano condutor mais geral dos respectivos projetos. Negativa, pois tanto para Heidegger quanto para Caeiro está em questão a necessidade da superação deste esquema, dominante no Ocidente e estruturante da sua constituição mais medular, ao qual ambos se referem pelo nome de Metafísica, cuja principal característica reside, para as duas perspectivas, na disposição intrínseca para a totalização da experiência do mundo e da compreensão da existência a partir do estabelecimento de um só paradigma ontológico, que não é o paradigma desta ou daquela filosofia, mas aquele no seio do qual nasce concomitantemente, como o mesmo, a Filosofia enquanto tal com os gregos – fundamentalmente Platão e Aristóteles –, a saber, o paradigma que consiste na necessidade absoluta da *arkhé*, na interposição formal de um fundamento uno, incorruptível, eterno e identitário ao qual todas as coisas estariam subsumidas, em relação ao qual todas elas deveriam “prestar contas” e no qual elas encontrariam a redução máxima da sua própria singularidade; para Heidegger, a Metafísica seria, no limite, a manifestação de um modo de o próprio ser se desvelar através deste ente especial que ele usa a todo instante para chegar à luz, isto é, o homem enquanto ser-o-aí: à essência desse modo, entretanto, pertence um decisivo afastamento da sua condição de possibilidade mais originária, ou seja, a possibilização da verdade do ser (*a-létheia*) enquanto tal, e isso porque a Metafísica se constitui essencialmente como aquele destino histórico que arroga para si e para o seu modo de pensar a posição mesma de fundamento indeterminado de todo o possível, fixando na entidade do ente (*óntos ón*), dos gregos ao fenômeno tardo-moderno da técnica (*Gestell*) e em todas as variações do meio do caminho, a resposta à questão sobre o ser – a história da Metafísica aparece, portanto, como a história do esquecimento do ser; a concepção que se pode extrair da poesia de Caeiro acerca da Metafísica também caminha nessa direção: trata-se não de uma ou outra agência que subsume ao seu próprio modo de ser toda a potência radicalmente singular daquilo a que o poeta se refere

simplesmente como “as cousas”, irredutíveis em sua imanência a qualquer pretensão delimitadora, mas, antes, trata-se daquela ordem geral estatutária, daquela força de subsunção, dominante na história do Ocidente (a história da Filosofia), à qual estão submetidas as experiências, nomeadamente, de filósofos, místicos e cientistas, e cuja orientação primária consiste em atrelar o simples poder existir das coisas a uma causa ou essência transcendente, secreta e resistente à finitude absoluta que figura para Caeiro como o autêntico “ser” do mundo. Chamamos uma tal afinidade de “negativa” não porque ambos, Heidegger e Caeiro, deem de ombros ou reneguem de modo peremptório a Metafísica como a possibilidade de ser que ela afinal também é, mas sim porque negam, a partir de um genuíno artesanato (*Handwerk*) do pensamento, justamente aquilo que a Metafísica sem direito reivindica, isto é, a posição de fundamento último de todas as coisas, abafando aquela possibilidade radical e inesgotável que nela mesma vibra, que a ela sustenta como a possibilidade que é e que a ela, portanto, jamais se limita – nos dois casos, nos parece, a “negação” da Metafísica se dá, pois, precisamente enquanto a sua devolução positiva ou, por assim dizer, enquanto a sua reemenda ao solo inesgotável e originário da Terra, ao abismo do ser. Com isso já apontamos simultaneamente para o que foi nomeado de dimensão positiva comum entre os dois projetos: positiva, pois para ambos está sobretudo em questão a retomada, o passo atrás (*Schritt zurück*), o des-aprender, desde as categorias normativas que se impõem como a cifra inquestionável de todas as nossas relações, em direção e de volta àquele âmbito mais originário disto que chamamos de mundo, “mais originário” não no sentido da origem, da causa e do fundamento tal como a Metafísica os pensou, porém como aquela confluência indiscernível e vibrante entre finitude e eternidade, ser e nada que mantém para nós um mundo tal como a cada vez ele se manifesta como o sempre novamente possível e singular – a este âmbito mais originário chamou Heidegger por vários nomes: sentido do ser, verdade do ser (*a-létheia*), história do ser, abismo do ser, clareira do encobrir-se, acontecimento-apropriador, linguagem, diferença; Caeiro, embora pareça tê-lo evocado independentemente de “nome” em cada verso seu,⁶⁹⁵ também chega a nomeá-lo: é a eterna novidade do mundo, são as cousas, o exterior, a Natureza, a Terra, o mundo, o Universo, a aldeia e o cimo de um outeiro. Se chamamos a esta dimensão de positiva é porque nela todas as coisas, inclusive aquelas que se alienaram do caminho da sua própria proveniência, são reconduzidas ao seu estatuto originário onde não são mais do que possibilidades de mundo, e

⁶⁹⁵ “A espantosa realidade das coisas/É a minha descoberta de todos os dias./[...] Cada poema meu diz isto,/E todos os meus poemas são diferentes,/Porque cada coisa que há é uma maneira de dizer isto” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91, grifo nosso).

onde, precisamente por isso, podem então ressurgir como as mais únicas e extraordinárias experiências, livres da sua transfiguração em dominação (*Herrschaft*) e em Todo abstrato.

§ *Às voltas com o homem*: Tanto Heidegger quanto Caeiro – e, de fato, o universo pessoano como um todo, tomado em suas mobilizações mais fundamentais – têm as principais linhas de força de seus respectivos trabalhos firmadas, de saída, sobre uma confrontação radical com a concepção moderna de homem, isto é, a subjetividade, a ideia de que o fundamento, de que o *subjectum* de inteligibilidade que torna possível o acesso a todas coisas, sejam aquelas atinentes ao intelecto somente ou aquelas pertencentes ao plano fenomênico da experiência, reside no próprio homem e se confunde com a sua posição enquanto um tal ser. Em suma, o homem viria aqui a ocupar o posto de “fundo” indeterminado, de princípio subjacente, de essência primeira na qual se sustenta tudo aquilo que é concebido como possível, posição esta que um dia pertenceu como tal a Deus e, ainda mais remotamente, à *idéa* platônica e à *enérgeia* aristotélica. É através de Descartes, porém, orientando-se previamente pela necessidade da *certitudo*, ou seja, pelo caráter de verdade intrínseco à evidência subjacente comum a tudo aquilo que *já é* pronunciado em primeira pessoa pelo próprio sujeito humano, que a posição humana e a posição do fundamento vêm enfim se dobrar uma sobre a outra;⁶⁹⁶ o homem não aparece mais, para Descartes, caracterizado em primeiro lugar como o *animal rationale*: “[...] Mas, que é um homem? Direi, acaso, um animal racional? Não, porque seria preciso perguntar em seguida que é um animal e que é racional, de modo que, a partir de uma questão, eu resvalaria para muitas e mais difíceis questões” (DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p. 45) – aquilo *que é*, contudo, deve estar dado no princípio e de modo evidente, sem necessitar, portanto, de qualquer prova que o suceda, “[d]e sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado *eu, eu sou, eu, eu existo*, é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p. 45). Com efeito, o homem já não é mais aquele ente dentre outros que dispõe sozinho do atributo específico capaz de mediar e discernir o fundamento dos entes enquanto tal, pelo qual inclusive ele está sustentado; antes, é ele próprio, enquanto pensa (*cogito*) mas independente da contingência que pensa, ou seja, enquanto aquele que tem consciência de que, ao pensar, pensa,

⁶⁹⁶ Para Descartes, dirá Heidegger, “[...] a dúvida se torna aquela dis-posição [*Stimmung*] em que vibra o acordo [*Gestimmtheit*] com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do *cogito (ergo) sum* para o *ego* do homem. Assim o *ego* se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade” (HEIDEGGER, *Que é isto - a filosofia?*, p. 22).

o fundamento irreduzível que sustenta tudo aquilo sobre o que se pode dizer que é: “Mas, que sou, então? Coisa pensante [*Res cogitans*]. *Que é* [*Quid est*] isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p. 51, grifo nosso), isto é, “coisa” *que é* a própria *quidditas*, o “quê”, a essência mesma que sustenta todo duvidar, entender, afirmar etc., e sem a qual, portanto, eles simplesmente não poderiam ser. A partir deste momento decisivo da história do Ocidente marcado pela filosofia de Descartes, estamos razoavelmente habilitados a tecer algumas palavras sobre o confronto de Heidegger e Caeiro com isto que veio a se tornar o motor da modernidade.

Para Heidegger, a essência da Metafísica está constituída, desde o irromper do primeiro início (*der erste Anfang*) da história do ser com os gregos, pela disposição prévia para o estabelecimento do fundamento ou princípio (*arkhé*) do ente em geral (*tó ón*). O que a Metafísica busca desde o seu alvorecer é, portanto, o ser ele mesmo, o ser do ente (*óntos ón*), o ente enquanto ente (*ón hé ón*) ou, ainda, o *hypokeímenon*,⁶⁹⁷ o subjacente indeterminado de todos os possíveis. Decisiva, todavia, é a maneira como, a partir dela, se formula a pergunta pelo ser: *tí estin* questiona, antes de tudo, pelo o “que é” *do ente* ele mesmo, ou seja, pelo ser enquanto *entidade do ente*; deste modo, a Metafísica somente “entende de ser” na medida em que se questiona acerca do ente, acerca deste que “é” (*ist*) – fundamento, portanto, dirá respeito ao próprio *caráter* de ente que subjaz a cada ente particular, ou seja, aquele *que é* absolutamente como condição de possibilidade, ela mesma sem condição alguma que a preceda, de tudo o que é de modo contingente: “A partir do primeiro início, o pensar começa a se solidificar em um primeiro momento tacitamente e, então, expressamente, sendo assim concebido como a seguinte questão: o que é o ente? (a questão diretriz da ‘metafísica’ ocidental que começa com isso” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 176). Por conseguinte, toda a história então vindoura, em suas variações e deslocamentos internos, responderá já em primeira instância a esta exigência mais fundamental que ordena sempre a interposição de um fundamento para o ente, fundamento que, não obstante, referir-se-á mais uma vez somente ao ente como tal e não ao ser, quer dizer, não à *diferença* entre ser e ente: “Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 200). A história da Metafísica é, pois, a história do domínio inquestionado do fundamento, da necessidade

⁶⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 179 ss.

imperiosa da *próte arkhé*, sob a forma do ente supremo, como o ente que recolhe em si todo o caráter de ser ora doado por um determinado destino histórico – *lógos*, *hypokeímenon*, substância, *ens realissimum*, subjetividade;⁶⁹⁸ mas porque pensa *somente* a partir do fundamento estabelecido, de modo a poder dizer o que é e como é cada ente a partir deste “mais ente”, e que reflete, por conseguinte, *somente* este determinado *modo de ser* do ente em geral, a Metafísica persevera precisamente sob a condição do esquecimento do ser, do esquecimento deste “totalmente outro” que não é o ente, mas a fonte abissal (sem-fundamento: *Ab-grund*) da sua possibilização: “O ser [...] não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro [*schlechtin Andere*] com relação ao ente é o não-ente. Mas este nada [*Nichts*] se essencia [*west*] como ser” (HEIDEGGER, *Que é metafísica?* [Posfácio], p. 48).⁶⁹⁹ A subjetividade humana é um momento do esquecimento do ser, e, deste modo, também um momento da longa história do domínio ôntico do fundamento; e o que isso significa? Fundamentalmente, significa que a subjetividade, tal como foi estabelecida pela filosofia de Descartes e levada a cabo até Kant, Hegel e Nietzsche, não fala *em primeiro lugar* da essência do homem considerada apenas em si mesma, mas, antes, de um desvelamento histórico-destinal do próprio ser, *que* se deixa determinar por um dispor da essência do homem como o “ser”, como o fundamento de todas as coisas, isto é, enquanto o entidade maximamente essencial que caracteriza esta época, esta retenção de um sentido determinado do ser (*epokhé*), a que se chama modernidade. É por essa razão que Heidegger discernirá, a partir da história mesma do ser como Metafísica, entre as noções de subiectidade (*Subiectität*) e subjetividade (*Subjektivität*); subiectidade refere-se à palavra latina *subjectum*, que por sua vez corresponde à grega *hypokeímenon*: com ela, Heidegger pretende assinalar a essência da história da Metafísica, pautada de uma extremidade a outra pela exigência da colocação de um fundamento a partir da entidade do ente, da sua presença (*Anwesenheit*) constante e idêntica – “O nome ‘subiectidade’ denomina a história una do ser desde a cunhagem essencial do ser como *idéa* até a consumação da essência moderna do ser como vontade de poder” (HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 349); a subjetividade, por seu turno, “[...] aparece como um modo [*Weise*] da subiectidade” (HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 348), ou seja, como uma transformação destinal *interna* ao paradigma que caracteriza a própria história da Metafísica em sua estrutura mais fundamental. Mas no que consiste essa transformação? Ora, no redirecionamento da exigência do *subjectum* para o homem enquanto um “eu”, isto é, para a egoidade (*Ichheit*) do sujeito humano enquanto a “base segura”, o “*ens*

⁶⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 196.

⁶⁹⁹ Tradução levemente modificada.

certum” a partir do qual cada coisa, experiência e relação, de infinitos tipos, pode ser apreendida. O homem, em seu próprio ser, torna-se *subjectum*; isso significa, ao mesmo tempo: o homem se torna a exigência, *de si mesmo para si mesmo*, de ser o fundamento das coisas, ou seja, de ser a requisição que, por direito, como o fundamento que é, dispõe das coisas na medida em que nelas investe de modo a positivá-las enquanto aquilo que as fundamenta. Da confluência entre a exigência do fundamento e o ser do homem como *ego*, portanto, vem à tona a subjetividade enquanto *subjectum* no modo fundamental da vontade (*Wille*): “Desde o começo pleno da metafísica moderna, ser é *vontade*, isto é, *exigentia essentiae*. ‘A vontade’ guarda uma essência multifacetada em si. Ela é a vontade da razão ou a vontade do espírito, ela é a vontade do amor ou a vontade de poder” (HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 349). Assim, subjetividade é o ser enquanto vontade na medida em que requisita a si mesma, a cada vez, como fundamento, a *fundamentar* a totalidade das suas representações; como subjetividade:

Ser é vontade de vontade [*Wille zum Willen*]. Todos esses traços do ser que pertencem à subiectividade enquanto subjetividade desdobram uma essência uma que, de acordo com o seu caráter *exigenciário* [*exigentiellen*], desenvolve a si mesma e, com isso, a totalidade do ente em direção à sua unidade própria, isto é, em direção ao concerto de sua conjunção essencial. Logo que o ser alcança a essência da vontade, ele passa a ser em si mesmo sistemático e a se mostrar como um sistema (HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 350).⁷⁰⁰

Ser como subjetividade é, por assim dizer, o momento moderno do esquecimento do ser, no qual o próprio ser vem reivindicar o homem como fundamento da realidade (*Wirklichkeit*), do tornar-se real de cada ente. Deste modo, difere essencialmente da concepção até então vigente do homem como *animal rationale*: “A chegada do sujeito, para Heidegger, não resulta de uma mudança na essência do homem como animal racional, mas de uma mudança na *essência da verdade*” (HAAR, *Heidegger and the Essence of Man*, p. 86).⁷⁰¹ *Zóon lógon ékhon* ou, em sua recepção latina, *animal rationale*, designa a determinação histórico-destinal da essência do homem como aquele ente, dentre outros, que possui, como seu atributo exclusivo, o recurso do *lógos* ou *ratio*, já entendidos aqui, de certo modo, sob a forma da *logiké* e do raciocínio, ou seja, como a capacidade elementar que o homem tem de *discernir* entre o ser e o não-ser, o bem e o mal, o justo e o injusto,⁷⁰² ou, em suma, a capacidade de discernir acerca da identidade e da diferença, sobre o um (*tó én*) e o seu outro; o *zóon lógon ékhon* não

⁷⁰⁰ Tradução levemente modificada.

⁷⁰¹ A tradução a partir do inglês é nossa.

⁷⁰² Trata-se da clássica definição aristotélica presente no *Livro I* da *Política*: “[...] o homem é o único animal que tem palavra. Pois a voz é signo da dor e do prazer, e por isso a possuem também os demais animais, porque sua natureza chega até a ter sensação de dor e de prazer e indicá-la aos outros. Mas a palavra é para manifestar o conveniente e o prejudicial, assim como o justo e o injusto. E isto é próprio do homem frente aos demais animais: possuir, somente ele, o sentido do bem e do mal, do justo e do injusto, e dos demais valores [...]” (ARISTÓTELES, *Política*, p. 51 [1253a]) [A tradução a partir da versão em espanhol é nossa].

é, como no caso da subjetividade moderna, um modo do desvelar-se do próprio ser na linguagem mas, num outro sentido, a maneira como a essência histórica do homem, o seu prévio “entender de si”, responde (*Antwort*) e replica (*Gegenwurf*) uma determinada maneira de a verdade do ser se essencializar, a saber, mais remotamente, como a *phýsis* grega. *Phýsis* é, aqui, o modo mais fundamental da relação originária grega com a *alétheia*, que chega à palavra, para os gregos, como o desvelamento do ente apenas, não sendo possível considerar neste momento toda a sua amplitude enquanto a luta positiva – ou seja, mutuamente pertencente – entre desvelamento e velamento, ser e nada; *alétheia* como *phýsis* diz respeito à entidade do ente, ao “é” mais essencial e pleno enquanto o “que” de todo ente particular.⁷⁰³ “O ente enquanto tal é *phýsis*. [...] ‘Ente’ – enquanto tal era, para os gregos, o constante, o que finca pé em si em contraposição ao que cai e desmorona em si” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 167). Por essa razão, dirá Heidegger, “[...] juntamente com esse início do próprio pensar, o homem foi determinado como aquele ente que tem sua distinção [*Auszeichnung*] no fato de ser *o que apreende o ente enquanto tal*” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 178); dado que a entidade do ente encontra o seu elemento naquela *koinonía* que perpassa cada ente particular em seu caráter próprio, o homem será então apreendido como “o ente que é vivo”, o “ser vivo” (*Lebewesen*), o “animal” (*zóon*) que possui uma tal distinção frente aos outros entes caracterizada precisamente pelo poder apreender o caráter uno e constante do ente enquanto tal através do *légein* do *lógos*, isto é, a atividade reunidora (*Versammlung*) do pensar (*noûs*) como um seu atributo exclusivo.⁷⁰⁴ O homem como *zóon lógon ékhon* corresponde, destarte, à determinação histórica do ser como *phýsis* enquanto o manter-se idêntico, constante e presente do ente em geral como *én*, sobre a qual restarão sustentadas não apenas a *idéa* platônica e a *enérgeia* aristotélica como também todas as determinações então vindouras da Metafísica;⁷⁰⁵ não obstante, a pronta decaída ou esquecimento da entidade do ente *enquanto* destino inicialmente originário do ser, ou seja, a sua vulgarização como evidência e princípio dominante inquestionável, redundando por ser simultânea e necessariamente acompanhada pela decaída da própria essência do homem: alienado da verdade do ser e atrelado aos limites do ente, o homem se transforma num “apátrida” e assim “[...] gira, por toda parte, em torno de si mesmo, como *animal rationale*”

⁷⁰³ Neste sentido, “[a] Metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*; ela não pensa em direção de sua *humanitas*” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 154); o *animal rationale* é a figura fundamental do homem na história do ser como Metafísica.

⁷⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 179.

⁷⁰⁵ Assim, “[u]ma vez que a essência do ente está assim reunida na *psykhé*, a própria *psykhé* é a *arkhé zoês* e *zoé* a figura fundamental do ente” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 206).

(HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 163), como aquele ente que, habilitado para tanto por seu atributo “racional” exclusivo, pela *ratio* agora instrumental, figura em todas as suas relações como o “senhor do ente”: “O homem é animal racional. Isso é válido para nós de uma maneira tão autoevidente que não chegamos nem mesmo a cogitar a possibilidade de essa interpretação ter surgido de um início totalmente único [...]” (HEIDEGGER, *As Questões Fundamentais da Filosofia*, p. 180). O *animal rationale* é a expressão humana do esquecimento metafísico do ser em favor do predomínio do ente; a subjetividade é a manifestação histórico-destinal moderna do próprio ser, que vem reivindicar o homem como *subjectum* maximamente indeterminado de todo ente.

Ora, a poética caeiriana, considerada não apenas no interior do perímetro “autoral” daqueles versos atribuídos a um “homem-Alberto Caeiro” mas, sobretudo, como o horizonte fundamental da experiência heteronímica ela mesma e, portanto, de toda a extensão do universo pessoano, habitando o cerne das suas principais mobilizações, tem nesta “história da ontologia do homem”, em suas figurações e repercussões essenciais, um dos seus elementos decisivos – e talvez até o mais importante deles –, aparecendo, pois, sob a forma de genuína pedra de toque das confrontações, resistências, opacidades e profícuos desvirtuamentos imanentes a este traço poético (que é pensante em sua própria medula) profundamente peculiar ao qual Fernando Pessoa atribuiu o nome de heteronímia.⁷⁰⁶ De fato, a heteronímia se manifesta precisamente como aquele fenômeno – literário e ético, ambos num sentido mais radical, como a *trama* movente de um *modo de estar* do próprio mundo – no qual se tornou possível concentrar os interstícios do problema histórico-ontológico do homem apreendido em toda a sua amplitude, a partir das experiências incontornáveis que se desdobraram desde o estabelecimento da sua posição bem como a partir do questionamento acerca da legitimidade dessa posição enquanto tal. A experiência heteronímica assume o cenário constituído pelo mote da subjetividade moderna – entretecida em torno do *ego* humano por Descartes mas, a esta altura, já rearticulada

⁷⁰⁶ Referimo-nos, aqui, à heteronímia tal como foi pensada e levada a cabo no interior do universo pessoano, isto é, não apenas como um recurso literário dentre outros – do qual se valeram também outros autores ao longo da história da literatura – mas, sim, como o essencial móbil de sentido que orienta todas as articulações literárias vinculadas ao nome “Fernando Pessoa”, em verso ou em prosa. Obviamente, Pessoa não “inventou” a heteronímia; certamente, porém, foi nas linhas ligadas ao seu nome que ela se viu elevada ao patamar de experiência fundamental orientadora de todo um universo – ou “pluriverso” – literário ou, se assim se quiser, à posição de horizonte filosófico, no modo como pensamos, por exemplo, o *ápeiron* como o horizonte de Anaximandro, o *pólemos* como o horizonte de Heráclito ou o *én* como o horizonte de Parmênides. Em suma, conforme Pablo J. P. López, “[d]e todos os praticantes ou nomes aproximados ao assombroso universo da heteronímia (Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Sören Kierkegaard ou o próprio Lope de Vega), é sem dúvida Fernando Pessoa aquele em quem esta chega a converter-se em núcleo de sua experiência literária e em quem alcança com segurança uma maior profundidade filosófica, ainda que aceitando que o fenômeno pareça ser tão antigo quanto o tempo” (LÓPEZ, *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*, p. 369) [A tradução do espanhol é nossa].

a seu modo também por Kant, Hegel e os “sin-poetas” e “sinfilósofos” do primeiro Romantismo alemão –, porém não para admiti-lo e desenvolvê-lo como seu princípio e limite mas, muito antes, para retorcê-lo, testá-lo e jogá-lo contra si mesmo a partir das suas próprias imbricações, pressupostos e fendas; três termos parecem impulsionar, a nosso juízo, esses notórios movimentos do universo pessoano ao redor do homem, os quais, com efeito, já delatam aquilo que sumariamente se compreenderá aqui por “homem”, a saber: consciência, pensamento (bem como a acepção de ação a ele vinculada) e identidade – em suma, a ideia de que o homem é um ser autoconsciente e soberano: consciente como o ser consciente *de* um “si” *acerca de* um “si” que corresponde ao seu “si mesmo”, e que descansa como o fundamento que ele é para si mesmo e para tudo aquilo que alcança através do amálgama subsunçor do seu pensamento vetorial.

Conduzir a estrutura da subjetividade humana aos seus limites não significa, contudo, esperar decretá-la de uma vez por todas como coisa superada; ao contrário, parte considerável da poesia e prosa ortônimas envolve, em vistas de um tal empenho poético-pensante por trazer à luz a forma do sujeito de modo a desdobrá-lo até o seu limite, a disposição para um sensível exercício de “possessão” compactuada: o *Fausto* pessoano nos apareceu, nesse sentido, como o emblema máximo dos desdobramentos da subjetividade, concentrando em sua saga interior, solitária e eminentemente moderna – embora gestada desde muito antes daquilo que conhecemos por modernidade – todas aquelas experiências-limite relacionadas à subjetividade que compuseram os assim chamados fragmentos de auto-análise e a poesia ortônima do Fernando Pessoa, bem como os motivos centrais de cada um dos heterônimos. Dentre elas, duas merecem destaque: o desdobramento radical do sujeito através da heteronímia leva, por um lado, à superposição absoluta do homem sobre o mundo, de modo a tornar este último inconcebível como tal e aquele a “mônada” solitária voltada por inteiro para o lado de dentro, mas também leva, por outro lado, à deposição da ideia de que o sujeito encontraria a inteligibilidade do seu “si mesmo” em um certo predicado ou conjunto de predicados essenciais capazes de elucidar a natureza singular e enunciável de uma sua substância; o “si mesmo” da subjetividade, conduzido pelo móbil heteronímico às suas consequências mais graves através de verdadeiros estudos encenados de personagem, desvela-se então como uma crua totalidade vazia, como a posição que a tudo abarca e que de tudo é a referência mas que, no fim das contas, redundante por “niilizar” tudo o que toca a partir do seu próprio nada de ser totalizante – no Pessoa ortônimo, e num caso heteronímico especial como o de Álvaro de Campos,⁷⁰⁷ a heteronímia

⁷⁰⁷ Note-se que em um esboço editorial dos pretendidos *Cadernos de Reconstrução Pagã*, sob o título *Athena*, constam os nomes de Alberto Caeiro, Ricardo Reis e António Mora, ausente sequer qualquer menção a Campos; Cf. PESSOA, *Pessoa por Conhecer*, p. 236 ss. Paganismo, como a “religião” da heteronímia, congrega como um

testa os limites da subjetividade sem, contudo, poder transpô-la – sem sair de si, o poeta encontrará o seu “si mesmo” no “meio” da autoconsciência, ou seja, no entre, *a priori* impronunciável, do “si” posicionante e do “si” posicionado, no vazio de si como o local do interlúdio onde cada cena pode vir se instalar: “[...] Um outro flui/Entre o que sou e o que quero/Entre o que sou e o que fui” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 80); com efeito, Fernando Pessoa se vê prisioneiro daquilo que ele mesmo ousou questionar:⁷⁰⁸ “[...] recusando abismar-se, fica recluso entre as paredes que não há, escravo da derradeira ficção do existir, num eu que, sabendo-se ‘nada’, mas não abdicando de se auto-colocar como referente universal, acaba por se entificar como eixo de uma totalidade niilizada” (BORGES, *Do Vazio ao Cais Absoluto*, p. 42). A subjetividade humana permanece, nesses termos, portanto, o “palco”⁷⁰⁹ da existência, ou seja, a sua base, o *subjectum* que, por não ser nada, e precisamente por ser, em sua posição, fundamento indeterminado sem substância, pode suportar vários “eus” – “o vazio libera a negatividade ou negação heterogênea, produtora de simulacros. Multiplicar-se em vários *eus* não é, em Pessoa, a consequência de uma ‘riqueza subjetiva’, mas de uma falta subjetiva” (PERRONE-MOISÉS, *Aquém do Eu, Além do Outro*, p. 117). Há, deste modo, uma dimensão da heteronímia que não chega a experimentar-se fora do paradigma da subjetividade, mas que é, não obstante, a grande responsável por reconduzir esta última à transparência da sua estrutura – “[...] Ah! os caminhos stão todos em mim./Qualquer distância ou direcção, ou fim/Pertence-me, sou eu. O resto é a parte/De mim que chamo o mundo exterior./Mas o caminho Deus eis se biparte/Em o que eu sou e o alheio a mim (...)” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 35, *grifo nosso*). Homem, eu, subjetividade, sujeito: prisão interior fechada sobre o seu próprio oco a partir da qual a heteronímia não poderia obter sequer sucesso imaginativo, já que do homem só se alcança imagem do homem, espelho uniforme disfarçado de multiplicidade, esteio de máscaras e visões infinitas que se contorna em um rosto só, ainda que sem semblante algum; mas se a heteronímia nasce fundamentalmente como possibilidade do outrar – e não necessariamente vinculada a um “-se” pronominal subjetivo –, onde ela poderia se realizar em sua radicalidade senão naquele em cuja poesia todas as evidências, estabilidades e introspecções são tragadas

dos seus elementos fulcrais o horizonte da dissolução de toda interioridade subjetiva, ainda fortemente presente nos versos de Campos. Campos, de certa forma, figura como a extensão fáustica na modernidade tardia, lá onde o niilismo da centralidade subjetiva chega a termo – “Não sou nada./Nunca serei nada./Não posso querer ser nada./À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo” (CAMPOS, *Poesias de Álvaro de Campos*, p. 252 ss.), diz a primeira estrofe do emblemático *Tabacaria*; note-se também, por exemplo, a segunda estrofe do poema que se inicia em *Não, não é cansaço...*: “Não, cansaço não é.../É eu estar existindo/E também o mundo,/Com tudo aquilo que contém,/Com tudo aquilo que nele se desdobra/E afinal é a mesma coisa variada em cópias iguais” (CAMPOS, *Poesias de Álvaro de Campos*, p. 111 ss.), imagens várias de um sempre igual “mim mesmo” vazio, centro de toda experiência.

⁷⁰⁸ Cf. PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 100.

⁷⁰⁹ Cf. GIACOIA JR., “Única é a condição do homem na linguagem”, p. 191.

pela torrente de outramento do mundo, do “alheio” ele mesmo? Caeiro é mestre, dentre outras razões, sobretudo porque somente na direção do que aponta a sua poética pode a heteronímia se manifestar em toda a sua autenticidade – o universo pessoano não ficaria apenas muitíssimo empobrecido na ausência de um Caeiro: ele restaria simplesmente impossibilitado em sua fonte. O coração do universo pessoano reside na poética caeiriana e no pensamento a ela imanente; esta só é o que é, contudo, porque, experimentando ao mesmo tempo a outridade absoluta do mundo e o mito do homem a partir do seu expediente trágico essencial, pôde colocar-se no caminho iluminado pelo horizonte próximo da dissolução total do homem, absolutamente imprescindível e urgente caso se pretenda pensar um mundo em toda a sua potência de existir. Deste modo, aponta Georg R. Lind a partir das aproximações sugeridas por B. Linnartz entre Caeiro e a fenomenologia do início do século XX,⁷¹⁰ Caeiro, atravessado por um golpe de realidade que o impulsiona a destituir toda interioridade e eguidade (vazia ou substancial), pode inclusive ser compreendido como um “antípoda” do próprio Fernando Pessoa, este “novo embrulhado para o lado de dentro”⁷¹¹ que se viu ainda tão absorvido pelos “jogos da consciência”.⁷¹²

Caeiro indistingue, em seus versos, a posição “clássica” do homem como aquele ente privilegiado dotado de pensamento e linguagem – ambos compreendidos aqui em seu caráter estritamente antropológico –, distinto de todos os outros seres em função da detenção exclusiva desses atributos instrumentalizáveis e do acesso àquilo que somente através deles se lhe é proporcionado, e a posição moderna do homem como o centro genitivo-ontológico de todos os possíveis – a subjetividade no modo como se a conhece desde Descartes, ou seja, como o assentamento da concentração e da medida da realidade no ser do sujeito humano, cuja extensão e limites foram ensaiados no *Fausto* pessoano, este Caeiro abortado. Uma tal indistinção se deve certamente à maneira como Caeiro experimenta poeticamente a história ou o sentido de mundo com o qual ele se defronta em seus versos, a saber, a partir da plena imanência, “materialidade” e “efetividade” dos elementos históricos decisivos responsáveis por manifestar uma certa singularidade de mundo; não interessa a Caeiro, este inimigo de toda subsunção, perscrutar os elementos do passado com aquele preciosismo pelo “contexto” típico ao historiógrafo, que tenta esquecer artificialmente o presente no qual se encontra a fim de apreender o compartimento passado que lhe serve de objeto: para Caeiro, importa tão somente aquilo que se pode desvelar *agora* como história, ou, por assim dizer, importa somente aquela

⁷¹⁰ Cf. LIND, Alberto *Caeiro, o renovador do paganismo*, p. 119.

⁷¹¹ Cf. CAMPOS, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 350.

⁷¹² Cf. ZENITH, *A Heteronímia: Muitas Maneiras de Dizer o Mesmo Nada*, p. 41.

história para cuja compreensão não é necessário mais do que “ter olhos”, uma história cujo “passado” está vigente e se nos oferece como que por conta própria. É nesse sentido que todo o peso da tradição metafísica vem se instalar em seus versos, de uma só vez e como a mesma coisa, sob a forma daquilo que chamamos de economia do Homem-Ser, uma espécie de “*Urform*” da Metafísica que subjaz a todos os principais depositários da crítica caeiriana, do essencialismo de cunho platônico à epistemologia e ao humanismo. O combate de Caeiro contra a tendência histórica de subsunção das coisas singulares a uma essência inaparente – o “sentido oculto”, o “mistério”, o “segredo” – caminha em íntima conexão com a sua crítica ao pensamento vetorial do homem, responsável por atribuir às coisas ou desvendar para além da sua manifestação um sentido que não as pertence diretamente, mas que emana de uma supra-entidade, generalizante (no caso, por exemplo, da filosofia clássica grega) ou particularizante (no caso da ciência positiva moderna), que, enformando-as em conformidade ao seu sentido, as subsume e viola; neste momento dá-se início, com efeito, à história do privilégio humano sobre os outros seres, já que somente para ele, graças à prévia detenção exclusiva do “*lógos*”, está desobstruído o acesso à verdade que sustenta tudo o que existe. Caeiro salta, pois, a todo momento, da crítica ao pensamento enquanto instância racional antropológica, mediadora da subsunção das coisas a uma transcendência supra-singular, ao extremo moderno no qual a posição do homem é inevitavelmente desdobrada até sua essência como autoconsciência, isto é, como a consciência das coisas que já sempre se sustenta “aperceptivamente”⁷¹³ sobre a consciência dobrada daquele “si” sem o qual não haveria consciência de coisa alguma, ou seja, o homem no perímetro do seu “si mesmo” enquanto o *subjectum*; tudo o que existe, por conseguinte, existe, no limite, somente enquanto é *para* o homem, para o “eu” trancafiado em si que, por sua vez, só é capaz de perceber o mundo como uma imagem de si mesmo – assim, Caeiro parece perceber a história da economia antro-po-onto-lógica circularmente: afinal, aonde mais poderia levar a ideia de que apenas o homem possui enquanto constituição do seu próprio ser os únicos atributos capazes de acessar o fundamento de inteligibilidade das coisas senão à dobra do homem sobre si mesmo *como* o fundamento daquilo que chama de a realidade? Isso

⁷¹³ Em referência a um dos interlocutores modernos com o qual dialogou estreitamente um Fernando Pessoa, António Mora especialmente, Álvaro de Campos e Ricardo Reis: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 131 [B 132]). Kant descreve aqui a necessidade da unidade sintética *a priori* do sujeito das representações, ou seja, o eu identitário formal que subjaz a todas as representações possíveis e permite as associações e dissociações do pensamento, bem como a possibilidade do juízo em geral: “[...] as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência (KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 132 [B 132]), isto é, a um sujeito que, percebendo, “percebe” necessariamente a si mesmo como a base da percepção – apercepção.

nos leva a uma terceira consequência: a soberania do fazer humano anunciada no poema *A guerra...*, dos *Poemas Inconjuntos*, o “[...] tipo perfeito do erro da filosofia” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 122); a filosofia (a Metafísica, o Ocidente) é a doença bissintomática relativa ao pertencimento fundamental entre o homem e a transcendência extraterrena e totalizante a qual se chamou o ser, pois o caráter do humano ele mesmo reside, para Caetano, precisamente no impulso essencial à alteração autoral-autoritária do mundo – “*A guerra, como tudo humano, quer alterar*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 122, *grifo nosso*) –, ao *não poder*, em função do modo de ser em torno do qual se perfaz o humano, deixar o mundo descansar em seu próprio ser, bem como o caráter da própria filosofia, seja ela idealista, materialista ou mística, reside na interposição constringente de uma medida univalente e indeterminada sobre a totalidade das relações possíveis entre o homem e o mundo:

[...] Vivemos antes de filosofar, existimos antes de o sabermos,
E o primeiro facto merece ao menos a precedência e o culto.
Sim, antes de sermos interior somos exterior.
Por isso somos exterior essencialmente.

Dizes, filósofo doente, *filósofo enfim*, que isto é materialismo.
Mas isto como pode ser materialismo, se materialismo é uma filosofia,
Se uma filosofia seria, pelo menos sendo minha, uma filosofia minha,
E isto nem sequer é meu, nem sequer sou eu?⁷¹⁴

A originariedade do “exterior”, do outrar verbal e não substancial do “fora” em coisas absolutamente singulares (verbalmente singulares), no qual está implodida a fenda entre linguagem (não antropológica) e mundo (não ordenativo e não conjuntural), palavra e coisa, e que implica para Caetano em algo assim como o “ser” – Natureza, mundo, Terra –, é aquilo mesmo que resta obliterado, violentado e esquecido pela economia antro-po-onto-lógica apreendida em quaisquer das suas variações históricas.⁷¹⁵ Ambos, Heidegger e Caetano, caminham em geral juntos se considerarmos o diagnóstico sobre o extravio do sentido originário do ser consumado ao longo da construção metafísica do Ocidente, como também se encontram num mesmo espectro crítico ao conceberem as duas grandes designações ocidentais do ser do homem – o animal racional e a subjetividade – como momentos estruturais desse extravio. Nos pegamos em uma importante bifurcação, entretanto, quando recapitulamos os traços do determinante movimento de retorno a esse âmbito mais originário peculiares a cada um dos projetos – a saber, o “passo atrás” heideggeriano e a “desaprendizagem” caetaniana; que

⁷¹⁴ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 120, *grifo nosso*.

⁷¹⁵ “[...] Dizias/Que no desenvolvimento da metafísica/de Kant a Hegel/Alguma coisa se perdeu./Concordo em absoluto” (CAMPOS, *Poesias de Álvaro de Campos*, p. 89 ss.).

lugar passa a ter a figura humana sob o horizonte dessa recuperação da experiência originária da verdade do ser, da Natureza, do mundo? Para Caetano, como deve ter ficado claro a esta altura, o homem em si representa a integralidade do problema inaugurado pela Metafísica, desde que o consideremos cuidadosamente na posição que ocupa e no fato de que é esta exata posição que o caracteriza *enquanto* homem em seu modo de ser (o homem que pensa/fala, o homem “que sou”, a autocoscência, a subjetividade), desde que o concebamos, em suma, sempre par a par em sua indissociabilidade para com o posicionamento do próprio ser em sua acepção metafísica, ou seja, enquanto o fundamento identitário, indeterminado e subsunçor acessível somente através das armas/instrumentos do homem; o extremo desenvolvimento da posição humana como subjetividade fáustica, na qual a existência se racha fatalmente em duas, entre uma consciência para sempre fechada em si e um mundo que só se alcança na medida em que é vertido à imagem do próprio homem, não deixa outra opção para uma possível superação da “doença” metafísica exceto pela incondicional dissolução de todos os seus termos motores, o que implica na desaprendizagem total do paradigma uno da economia do Homem-Ser. Para o poeta pagão, a recuperação da experiência autêntica do mundo estaria afiançada por uma nova sensibilidade – que não é a sensibilidade dos diversos empirismos –, uma que permitisse a abertura do pleno e anárquico acontecimento da singularização do sentido do mundo a cada vez possível e na qual bastasse ser simplesmente o “miolo” atmosférico deste “entre” ao qual damos o nome genérico de *relação*, desvinculada, contudo, da referência às extremidades artificiais, limitadoras e fraturadas que a Metafísica lhe impôs – percepção humana e corpo externo, sujeito sensível e afeto objetivo, *res cogitans* e *res extensa* etc.: “Sinto sem sentir que sinto,/Vejo sem saber que vejo,/E nunca o Universo é tão real como então,/Nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim,/Mas) tão sublimemente não-meu” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 120). Se a “verdade” do mundo se manifesta, para Caetano, em sua singularização potente em “coisas” – irreduzíveis a qualquer essência, geral ou particular, ou a qualquer mecanismo de sintetização –, o novo *ethos* que daqui irrompe está fincado sobre uma horizontalidade absoluta entre todas as coisas na medida em que tudo o que existe não é, justamente, nada mais do que uma simples coisa, na medida em que, emancipada da mera reificação antropológica entendida no vértice da disponibilidade irrestrita de tudo o que pertence ao “mundo exterior” ao fazer e à vontade soberana do sujeito humano, alçado por sua vez, com isso, para “fora” e “acima” do mundo, cada coisa é, em seu acontecer, uma singularidade sagrada, única e incapturável, uma “heteronímia natural”. Não à toa, Philippe Descola, um dos mais brilhantes antropólogos contemporâneos, evocará precisamente os versos de Caetano em suas reflexões sobre a necessidade de cultivar a fragilização permanente do

conjunto de evidências totalizantes e colonizadoras que estruturam a cultura ocidental, sobre as possibilidades relacionais totalmente “outras” que podem se abrir a partir daí – um sentido de linguagem “outra”, de natureza “outra”, de cultura “outra”, de homem *totalmente* “outro”:

Para que se possa falar de natureza, é preciso que o homem tome distância do meio ambiente no qual está mergulhado, é preciso que se sinta exterior e superior ao mundo que o cerca. Ao se extrair do mundo por meio de um movimento de recuo, ele poderá perceber este mundo como um todo. Pensando bem, entender o mundo como um todo, como um conjunto coerente, diferente de nós mesmos e de nossos semelhantes, é uma ideia muito esquisita. Como diz o grande poeta português Fernando Pessoa, vemos claramente que há montanhas, vales, planícies, florestas, árvores, flores e mato, vemos claramente que há riachos e pedras, mas não vemos que há um todo ao qual isso tudo pertence, afinal só conhecemos o mundo por suas partes, jamais como um todo. Mas, a partir do momento em que nos habituamos a representar a natureza como um todo, ela se torna, por assim dizer, um grande relógio, do qual podemos desmontar o mecanismo e cujas peças e engrenagem podemos aperfeiçoar. Na realidade, essa imagem começou a ganhar corpo relativamente tarde, a partir do século XVII, na Europa. Esse movimento, além de tardio na história da humanidade, só se produziu uma única vez. Para retomar uma fórmula muito conhecida de Descartes [...] o homem se fez então “mestre e senhor da natureza”. Resultou daí um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos: plantas, animais, terras, águas, e rochas convertidos em meros recursos que podemos usar e dos quais podemos tirar proveito. Naquela altura, a natureza havia perdido sua alma e nada mais nos impedia de vê-la unicamente como fonte de riqueza (DESCOLA, *Outras Naturezas, Outras Culturas*, p. 22-23).⁷¹⁶

No pensamento de Heidegger, por seu turno, a discussão sobre a relação entre o horizonte possível da retomada da experiência originária do ser – prefigurada na possibilidade do “outro início” (*der andere Anfang*) da história –, a superação da Metafísica – o “primeiro início” (*der erste Anfang*) – e o lugar de direito do homem segue um caminho alternativo em comparação ao de Caeiro. O cerne do problema pode ser condensado nos seguintes termos:

[...] *as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentaram a dignidade [Würde] propriamente dita do homem.* [...] Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta. É claro que a sublimidade da essência do homem não repousa no fato de ele ser a substância do ente como seu “sujeito”, para, na qualidade de potentado do ser, deixar-se diluir na tão decantada “objetividade”, a entidade do ente. Ao contrário, o homem é “jogado” pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, existindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 157-158, grifo nosso).

Essa passagem pertence à insigne carta *Sobre o “Humanismo”* – uma meditação que é, antes de qualquer coisa, uma resposta ao questionamento latente da época sobre o lugar que ainda restaria ao homem como tal após a consolidação do paradigma totalitário como zênite da era moderna, que tem seu ponto de culminância no estabelecimento dos campos de

⁷¹⁶ Descola menciona o nome de Pessoa mas o poema ao qual certamente se refere é um poema caeiriano, nada “subjetivo” como o próprio ortônimo o é; tratar-se-ia do famoso poema XLVII d’*O Guardador de Rebanhos*: “Vi que não há Natureza./Que Natureza não existe./Que há montes, vales, planícies./Que há árvores, flores, ervas./Que há rios e pedras./Mas que não há um todo a que isso pertença./Que um conjunto real e verdadeiro/É uma doença das nossas ideias./A Natureza é partes sem um todo [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74).

concentração, lá onde não mais se pode sequer morrer propriamente, mas apenas fenecer⁷¹⁷ – é certamente esta a topografia histórica na qual jaz alocada a taxativa pergunta de Jean Beaufret responsável por desencadear o importante ensaio epistolar heideggeriano: “*Comment redonner un sens au mot ‘humanisme’?*”⁷¹⁸. Nele, Heidegger declara expressamente que seu pensamento, de *Ser e Tempo* até ali, se afirma contra o humanismo. Qual humanismo? Ora, todo aquele humanismo que se coloca no centro do desenvolvimento histórico-ontológico da Metafísica: *zoon lógon ékhon, animal rationale, imago Dei, ens creatum, res cogitans*, subjetividade; cada uma dessas determinações acerca da “essência” do homem corresponde a uma determinação epocal do próprio ser, que, apropriando-se do homem para chegar à luz, dá a ele ao mesmo tempo a sua essência histórica, o modo de acordo com o qual ele poderá se entender previamente a si mesmo, entender dos outros e dos entes: determina-se então o ser, par a par, como a *phýsei ón*, como o *óntos ón*, o *ens qua ens*, a *causa sui* e o *ens realissimum*, o *ego cogito*. A Metafísica, ao mirar o questionamento sobre o ente enquanto ente, ou seja, sobre o ser ele mesmo (*Seinsfrage*), termina, contudo, em função da maneira como o próprio ser a ela se dá, por indexar a pergunta pelo ser à pergunta pelo ente tão somente, isto é, à pergunta pela entidade do ente – o “é” em geral, *ist –*, deixando assim que a verdade do ser – o “dar-se”, *es gibt* – caia no esquecimento junto ao autêntico sentido da essência humana, a saber, o seu *Da-sein*, o existir cuidadoso que é propriamente, no fundo de seu ser, o simples e possível estar aberto para as determinações destinais da verdade do ser, para o acontecimento desvelador e velador da linguagem, impassível de ser definitivamente esgotada, como o poder-ser que “replica” o possível que o próprio ser é, deste modo, sob nenhum estandarte categorial que a circunscreva a uma natureza ou substância humanas tal como esses termos foram compreendidos ao longo da tradição ocidental, ou seja, onticamente.⁷¹⁹ Com o retorno à autêntica compreensão acerca da essência do homem, portanto, Heidegger não pretende negar peremptoriamente o humanismo e o lugar do homem na história mas, ao contrário, intenta deixá-los vigorar novamente na medida em que os reconduz à *dignitas* do seu sentido, ao privilégio inerente à *humanitas* do *homo humanus* em sua posição mais originária, isto é, como ek-sistência: “Não é isto ‘humanismo’ no sentido supremo? Certamente. É o humanismo que pensa a humanidade do homem desde a proximidade do ser” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 164) – o

⁷¹⁷ Cf. HEIDEGGER, GA Bd. 79, 56.

⁷¹⁸ “Como tornar a dar sentido à palavra ‘humanismo?’”; Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 150.

⁷¹⁹ “Ela [a palavra ‘humanismo’] perdeu seu sentido, pela convicção de que a essência do humanismo é de caráter metafísico e isto significa, agora, que a Metafísica não apenas não coloca a questão da verdade do ser, mas a obstrui, na medida em que a Metafísica persiste no esquecimento do ser. Mas o pensar que conduz a esta compreensão do caráter problemático da essência do humanismo levou-nos, ao mesmo tempo, a pensar a essência do homem mais radicalmente” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 165).

homem não como o ser vivo que detém os atributos da linguagem e da razão, não um ente dentre outros e como os outros, não o *subjectum* volitivo que se impõe aos entes e deles dispõe: o homem, muito antes, como o pastor da verdade do ser, aquele que recolhe, responde, testemunha e conduz o destino, o sentido que se dá em sua clareira, aquele que habita originariamente a linguagem com o ser; “pois humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 152).

Heidegger é um pensador – talvez o pensador – do fim da Metafísica, cujo acabamento se manifesta “mais hodiernamente” sob o cômputo da técnica moderna enquanto “armação” (*Gestell*), o espraiamento infinitesimal, por todos os poros do mundo, da pura reivindicação do movimento inerente à *ratio reddenda*,⁷²⁰ isto é, a ordem pura e simples, sem “conteúdo” definido ou estável, da remissibilidade de tudo o que existe ao prévio destino do consumo e do esgotamento dos entes, que agora aparecem como “recursos” de um fundo de reserva (*Bestand*) absolutamente disponível à predação do “sempre mais e mais além” impulsionado pelo desafiar (*Herausfordern*). Como um pensador do fim da Metafísica, Heidegger não é, portanto, um pensador pós-metafísico, isto é, alguém que já não mais pensaria em absoluto metafisicamente; por conseguinte, Heidegger ainda está *na* Metafísica e, não obstante, permanece comprometido com um esforço por pensar a condição de possibilidade mais fundamental – e mais originária – da própria Metafísica tal como ela se constituiu na história do Ocidente, a saber, sob a reivindicação do posicionamento do princípio, o seu acolhimento como entidade do ente e o estabelecimento simultâneo do homem como o animal racional. Não é ao acaso que a *Introdução* ao texto da preleção *Que é metafísica?* (1929), escrita duas décadas depois (1949) de vir a público o ensaio original, traga como título: “O Retorno ao Fundamento da Metafísica” (*Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*); um tal fundamento é já conhecido por nós: a Metafísica é o destino histórico do Ocidente, o modo e a determinação enquanto os quais o ser mesmo se desvelou, guardando-se contudo no velamento, para o *Da-sein* no início da nossa história com os gregos, história esta retida em seu modo de ser epocal graças à sustentação provida pelo retirar-se do ser em sua inesgotável abissalidade. Esse fundamento é, portanto, “totalmente outro” – *nada* – em relação à compreensão metafísica do fundamento como o ente maximamente essente, a *causa sui* onto-teo-lógica: o ser mesmo se essencia como o desembaraçar-se de todo fundamento determinado, como o “inesgotar-se” nos modos como ele mesmo se doa enquanto um fundamento histórico: *Ab-grund*. A resposta à pergunta sobre

⁷²⁰ Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 129-130; 173.

porquê o homem sempre esteve, sobretudo na Metafísica, em um lugar de destaque na disposição geral do *cosmos* e na relação com o ser (*idéa, enérgeia, ens realissimum, cogito* etc.) poderá ser encontrada, pois, no próprio fundamento “não metafísico” da Metafísica, ou seja, no mútuo pertencimento mais originário e “mesmo” entre o homem, como *Da-sein*, e a verdade do ser. Heidegger preserva, destarte, ainda no horizonte do pensamento da superação da Metafísica, o elemento mais, mais basilar da própria Metafísica: a relação exclusiva entre homem e ser, o que mantém a possibilidade de uma experiência “mais originária” do “ser” presa em limites não tão originários assim, a saber, os limites da Europa e da arcaica “grecidade”. A manutenção do privilégio humano e a sua inevitável repercussão no âmbito da compreensão sobre o ser aparece, deste modo, como o “não-dito” e o “inquestionado” do próprio pensamento de Heidegger; para um pensador tão cuidadoso e preocupado com a reta reconstituição interpretativa dos textos filosóficos de várias épocas e de tão aguda precisão quando da elaboração do diagnóstico sobre a sua própria época, soam bastante precipitadas e pobres em proveniência afirmações como: “No que diz respeito a esta *humanitas* do *homo humanus*, em sua dimensão mais essencial, resulta a possibilidade de devolver à palavra humanismo um sentido historial que é mais antigo que seu mais antigo sentido, sob o ponto de vista historiográfico” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 165); ou: “[...] apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos [*erfahren*], está iniciado no destino da ec-sistência” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 154).⁷²¹ “Mais antigo” quando, e partir de onde? Seria o próprio *Dasein* um modo histórico, pertencente à proveniência da Metafísica, e assim não ele mesmo origem e fundamento ontológicos em sentido forte, mas históricos, da história? Ou seu privilégio originário deverá simplesmente ser “tomado por certo”, ainda que de uma maneira mais “salutar” e “digna de ser pensada”, como uma graça divina?⁷²² E que “até onde sabemos” seria esse? “Até” os limites ocidentais da linguagem? “Até” os limites atuais do que chamamos de condição humana? Heidegger não parece em momento algum avistar em seu horizonte – o pretense horizonte das possibilidades outras da história – a superação da

⁷²¹ Tradução levemente modificada.

⁷²² Heidegger só desconstrói o problema da evidência na história da filosofia até um certo ponto. A própria clareira do ser, à qual pertence essencialmente o *Dasein* em seu privilégio mediador, torna-se para ele aquilo que “não necessita de prova” (...*was keines Beweises bedarf...*), sendo decisiva, sim, a maneira (*Weise*) como se deve experimentar uma tal evidência. É “falta de disciplina” ou de formação (*apaideusía*) do pensamento, dirá Heidegger a partir de Aristóteles, não reconhecer aquilo que precisa e aquilo que não precisa de prova; quanta “formação” (*paidéia... Bildung?*) não há, contudo, por trás de toda evidência, por irredutível e luminosa que pareça? Quão antiga não será a pedagogia de montagem do homem? Cf. HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 81. Ademais, não é absurdo pensar que todas estas inflexões em torno da relação entre o homem e o ser tenham, de fato, uma proveniência teológica, ou, mais especificamente, um concerto insuperado com uma teologia da Criação: “Sem a proveniência [*Herkunft*] da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre por-vir [*Zu-kunft*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 79).

centralidade humana; mesmo os “vindouros” (*die Zukünftigen*), aqueles habitantes do outro início da história do ser, comportam precisamente aquela pobreza pastoril que o filósofo reservará para a *dignitas* da *humanitas* do homem: eles são “[o]s que detêm o bastão da verdade do ser, verdade essa na qual o ente se constrói em direção ao domínio simples da essência de toda e qualquer coisa e respiração. [...] Os vindouros: os lentos fundadores, que escutam por um longo tempo, dessa essência da verdade” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 384).⁷²³

Caeiro, deste modo, parece haver dado o passo que não se tornou possível para Heidegger: “pensar” tão radicalmente a tarefa do passo atrás e da desaprendizagem a ponto de fragilizar verdadeiramente uma das relíquias intocadas do Ocidente, isto é, o homem em seu privilégio cósmico; avançar tão radicalmente em direção à experiência autêntica do esquecimento (*Léthe*), a ponto de poder esquecer-se de cada princípio obtuso, os mais pressupostos, invisíveis, antigos e agentes, que ainda hoje enformam uniformemente aquilo a que Caeiro se refere por o simples existir. Heidegger não pôde levar a desantropologização do ser e do homem até o fim,⁷²⁴ comprometido que estava com a tarefa de levar a Metafísica (a Filosofia) ao *seu* fundamento originário não-ôntico: certamente, porém, é um dos grandes responsáveis por colocar esse movimento em marcha. Estamos diante de dois tipos de “anti-humanismo” quando nos colocamos entre Heidegger e Alberto Caeiro. Mas também Caeiro ainda permanece às voltas com o homem; este inafastável protagonista da Metafísica não está superado em sua poética: está em trabalho de superação, no curso de uma desaprendizagem. Superá-lo, no entanto, não redundaria numa ideia arbitrária tirada do nada por mero capricho intelectual de um poeta que aspira à plenitude do acontecer mundano: a vertical imersão nos interstícios das consequências da presença humana e da fragilíssima consistência da sua posição colocou ela mesma para o poeta a necessidade dessa superação. Trata-se da questão fulcral do

⁷²³ Tradução ligeiramente modificada. Ou, na versão da carta *Sobre o “Humanismo”*: “[...] o homem é ‘jogado’ pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ec-sistindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 158). O esquema ontológico heideggeriano parece funcionar, para aplicarmos uma livre analogia, na forma de uma física-óptica ao avesso: ao invés de a “luz” (o ser) tornar visível o ente, para um “observador” (o Dasein) posicionado de modo perspectivamente adequado, na medida em que incide diretamente sobre ele, é antes incidindo em primeiro lugar no próprio homem, como um seu mediador, que o ente poderá se tornar então visível. As coisas somente podem ser, para Heidegger, através da mediação do homem, embora aquilo mesmo que as determine não seja o próprio homem em uma sua autarquia mas, sim, o ser na medida em que tem de usar o homem para chegar ao desvelamento, que já é, simultaneamente, o desvelamento do ente – desvelamento do ser: o “*lumen naturale*” que cada Dasein traz consigo. No mundo absolutamente horizontal e difuso de Caeiro, diferentemente, cada coisa singular – e só há, aqui, coisas singulares – seria, por assim dizer, mediadora de si mesma, mediadora da sua própria singularização: não há brecha, deste modo, para qualquer investida autoral-autoritária *de nada sobre nada*; é o mundo mesmo, a montanha mesma, a pedra mesma, a árvore mesma, que fala seu próprio sentido singularizando-se como aquilo que é.

⁷²⁴ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 494.

próprio universo pessoano: o homem não importa – toda a experiência poética pessoana se dá em torno dele, simplesmente para descobrir que nada se trata dele.

Que importa o homem?

§ *Às voltas com a linguagem*: Tanto na letra de Heidegger quanto na de Caeiro, vige uma clara oposição crítica àquele modelo de compreensão da linguagem orientado pelas bases normativas que a Metafísica estabeleceu para o tema. Quais seriam essas bases? Ora, fundamentalmente, aquelas apresentadas de modo paradigmático logo no próêmio do *Da Interpretação*, de Aristóteles, obra responsável por desenhar a ligação estrutural entre os elementos daquele que pode ser considerado o núcleo da língua: o enunciado (*lógos apophantikós*):

Há os sons pronunciados [*phoné*] que são símbolos [*sýmbola*] das afecções na alma, e as coisas que se escrevem [*graphómēna*] que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções [*pathémata*] da alma [*psykhé*] – das quais esses são os sinais [*seméia*] primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos [*prágmata*] de que essas afecções são as imagens (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, p. 3 [16a]).⁷²⁵

O ato do falar, do escrever e, no limite, a palavra ela mesma em sua incidência geral operam desde o início da filosofia, pois, no registro do símbolo, ou seja, como aquele recurso particularmente humano cujo próprio ser permanece atrelado de maneira essencial à função que desempenha, a saber, a de mostrar aquilo que ele significa ou, o que é o mesmo, o seu *significado* – se os símbolos mudam de uma língua para outra, este, o significado (o *pathémata*), no entanto, permanece sempre o mesmo para qualquer um que perceba a coisa da qual ele é a afecção, já que toda coisa, como um ente, apreendida em sua subsistência, de acordo com um mesmo aspecto e num mesmo momento do tempo, é sempre *uma* coisa apenas (*una*) em sua identidade particular; neste sucinto esquema de Aristóteles sobre a relação entre a língua, a afetação que ela significa no ser anímico e a coisa que afeta repousa o germe da teoria do signo, da filosofia da linguagem e da linguística moderna: guardadas as importantes modificações teóricas atinentes a cada referência autoral que a pensou, cobrindo uma extensão que se arrasta dos estoicos e Quintiliano, passando por Agostinho, pelo Romantismo alemão e então Saussure,

⁷²⁵ Heidegger cita e comenta bastante brevemente esta exata passagem do *Da Interpretação* em seu ensaio de 1959 intitulado *O Caminho Para a Linguagem (Der Weg zur Sprache)*; Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 194-195. Na historicidade absolutamente circular da poética caieriana, a crítica a uma certa compreensão da linguagem parece se dirigir precisamente para este momento a rigor de-cisivo da história do Ocidente: a linguagem como domínio antropológico, a cisão entre linguagem e mundo, a subsunção do mundo à instrumentalização da linguagem pelo homem.

Freud e outros tantos,⁷²⁶ a estrutura mais fundamental da compreensão sobre a relação entre a linguagem e o mundo no Ocidente tem a formulação de Aristóteles como um autêntico princípio (*arkhê*), isto é, como aquela orientação que se mantém a todo instante junto àquilo que conduz, provendo-o de sentido e continuidade, mesmo quando de suas descontinuidades reais derivadas. Esta estrutura se deixa apreender em seu sentido precisamente sob a forma da divisão primária entre significante e significado, palavra e coisa, linguagem e mundo enquanto âmbitos rigorosamente distintos em sua natureza e origem – o simbólico, o fantasmático ou o metafísico da palavra em sua diferença para com o referencial concreto, material, físico daquilo que ela significa, ou, em outros termos, a clássica contenda filosófico-linguística entre *théseis* e *phýseis* –, o que também já faz despontar o pressuposto lógico incontornável do modo de ser próprio a esta disposição, a saber, o fato de que o homem, o ser anímico “que tem a palavra” (*zoon lógon ékhon*), está localizado *ontologicamente* “fora” do mundo, como aquele que pode ser afetado por corpos externos que não são ele, mas, ao mesmo tempo, no meio da fenda entre linguagem e mundo, como aquele que pode subsumir o mundo, o domínio da *phýsis*, daquilo que aparece a partir de si mesmo, à palavra e ao conjunto relacional normativo de palavras – gramática – postos (*thésis*) pelo homem que discernem então cada coisa aparente em seu ser (*hypokeímenon/symbebekói*). É esta a Metafísica geral da linguagem contra a qual se lançam Heidegger e Caeiro. O problema repercutirá, ao longo do desenvolvimento desse paradigma, em duas frentes: a redução da própria linguagem, experimentada em um sentido mais originário, aos domínios secundários da normatividade lógica, tomada a partir do seu pressuposto ontológico com aporte na entidade do ente (o “é” identitário daquilo que pode ser apreendido e, a partir disso, submetido ao esquema de associações, disjunções, integrações e exclusões do raciocínio) e dos seus desdobramentos modernos como tecnologia da informação, bem como, por conseguinte, a inevitável redução do mundo ao aparato linguístico compreendido como atributo e instrumento do fazer humano, ou seja, como o código eficaz de lida e controle sobre os entes, como a ferramenta de comunicação e expressão subjetiva.⁷²⁷ Conforme Heidegger:

⁷²⁶ Para uma vista geral e rigorosa sobre o desenvolvimento das teorias da linguagem baseadas no paradigma aristotélico do símbolo, cabe conferir o profícuo trabalho de Tzvetan Todorov a respeito do tema, *Teorias do Símbolo*.

⁷²⁷ Trata-se da crítica de Heidegger a um dos seus grandes interlocutores no debate sobre a essência da linguagem e pioneiro no campo da linguística moderna, Wilhelm von Humboldt: “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 sequência de enunciados, que falam a linguagem da metafísica de seu tempo, a linguagem em que a filosofia de Leibniz ocupa um lugar paradigmático. Isso fica ainda mais claro quando Humboldt define a essência da linguagem como *energeia*, tomado não em sentido grego, mas naquele da *Monadologia* de Leibniz, que a entende como atividade do sujeito” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 198-199).

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 (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 199).

A linguagem se aliena da sua essência na medida em que se deixa esgotar por *um* dos modos possíveis de se dizer e de se dizer, dizendo, o próprio sentido da linguagem: lógica, gramática, significação, cultura, informação, algorítmica são possibilidades da linguagem, mas não alcançam o elemento do seu modo originário de ser; a história decadente da Metafísica coloca a linguagem entre o *animal rationale* e a entidade do ente,⁷²⁸ até o advento daquela decisão histórica na qual a própria “entidade do ente”, o fundamento de todas as coisas, se dobra precisamente sobre o homem enquanto subjetividade – aqui, a “linguagem abandona-se [...] a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 152). É em direção a este assujeitamento do mundo ao homem – compreendido como animal racional ou como sujeito, aqui tanto faz – através da palavra em seu sentido lógico-ordenador e instrumental que Caeiro dirige a sua pungente e intransigente crítica à linguagem, orientação que já também nos coloca em concerto com o *tipo* de linguagem que é em geral tratada como uma “doença inatural” pelo poeta – “A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe/Que eu dou às coisas em troca do agrado que me dão./Não significa nada” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 51), ou ainda: “Se às vezes falo dela [da Natureza] como de um ente/É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens/Que dá personalidade às coisas,/E impõe nome às coisas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 52), a linguagem que se ergue sobre a distinção metafísica entre palavra e coisa, sensível e suprassensível, significante e significado e que, assim, sempre se apresenta como a mais alta, sub-reptícia e contínua violência contra o mundo – a violência do fundamento subsunçor, do “segredo” metafísico, que, disponível apenas ao homem e mediado por ele, vem reivindicar o posto de essência das coisas ou, na mesma esteira, a violência oriunda do próprio homem, que, posicionado como sujeito, assujeita o ser das coisas à vontade subjacente ao seu fazer imperativo através do atributo instrumental e decifrador da linguagem, que somente ele detém. O poema *XLV d’O Guardador de Rebanhos* dá conta de concentrar em seus versos a crítica de Caeiro tanto à concepção antropológica de linguagem, como instrumento de subsunção do singular ao “todo” (o Ser) operado exclusivamente pelo *animal rationale*, quanto à linguagem como elemento de domínio do próprio sujeito, ele mesmo resolvido, agora, como o ser das coisas:

⁷²⁸ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 176-177.

Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem,
 Que traçam linhas de cousa à cousa,
 Que põem letreiros com nomes nas árvores absolutamente reais,
 E desenham paralelos de latitude e longitude
 Sobre a própria terra inocente e mais verde e florida do que isso.⁷²⁹

Que é o homem? Aquele *que* põe tudo em ordem... Que é a linguagem? Isto *que* se mobiliza para pôr tudo em ordem, isto *que é*, em sentido formal e, portanto, receptivo a várias formas de ser, a própria ordem, a ordenação mesma das coisas. Mas isso não significa que Caeiro relegue simplesmente a linguagem à relação genitiva com o homem ou, em geral, à circunscrição cosmológica mais antiga da economia Homem-Ser, como se ela não significasse nada mais além ou “aquém” disso; ao contrário, Caeiro experimenta no existir radicalmente anárquico das coisas uma “linguagem”, um “sentido”, uma “palavra”, por assim dizer, mais originária – embora o estatuto da “origem” seja precisamente aquilo que está sendo colocado em xeque por sua poética –, que *é* as coisas em sua singularização permanente – uma linguagem absolutamente finita, portanto –, uma linguagem, por conseguinte, que jamais se divorciou do mundo mas que repousa numa indistinção absoluta para com ele: linguagem *é* mundo, mundo *é* linguagem – “As cousas não têm significação: têm existência./As cousas são o único sentido oculto das cousas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 65), ou no poderoso fragmento: “E tudo o que se sente diretamente traz palavras suas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 166); deste modo, pois, trata-se de uma linguagem que não cabe na estrutura enunciativa antro-po-onto-lógica – “[...] Porque há homens que não percebem a sua linguagem [da Natureza],/Por ela não ser linguagem nenhuma...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 56), nenhuma fala no registro da significação e da proposição, apenas o silêncio potente da passagem. A poética de Caeiro canta a “emenda” da existência, a derrocada de toda subsunção, soberania, organismo, unidade e artifício – a derrocada das bases do Ocidente, de fato. A emenda vem à tona como o acordo no sentido do amor imanente à Natureza: toda transcendência instala uma fratura no mundo, entre essência e aparência, entre potência e atualidade, entre ser e ente, entre palavra e coisa: decretando o fim de todo “para além” no passo em que volta os olhos para o mundo mesmo, o poeta nos coloca diante de uma diferença de tipo especial, na qual palavra e coisa são absolutamente o mesmo sem serem, contudo, algo que “é” no sentido de uma qualquer identidade, metafísica ou científico-positiva, essencial ou categórica, solvendo a fratura em uma “unidade que não é una”, em uma “parte

⁷²⁹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 71.

que não é parte de nada”, ainda impalpável e de difícil apreensão⁷³⁰ – a palavra-coisa, portanto, reside num registro totalmente outro em relação àquele da enunciação e da dialética: a coisa só é a coisa que ela é, que é sua palavra, mas que não “é” justamente nada. É também o caminho para onde será conduzido Heidegger a partir do profícuo verso de Stefan George, “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”:⁷³¹ “Dizer e ser [*Sage und Sein*], palavra e coisa [*Wort und Ding*], pertencem um ao outro num modo velado, pouco pensado e até *impensável*” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 188, grifo nosso).

“*Linguagem*”, diz Heidegger, “[...] a primeira e a mais ampla antropomorfização do ente. Assim o parece. Mas *ela* precisamente é a desantropologização mais originária do homem como *ser vivo presente à vista* e ‘sujeito’ e como tudo até aqui” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 494); a relação do homem com a linguagem não se funda na capacidade do ativo falar elaborado e significativo, que discerne tal ou qual ente enquanto o ente determinado que ele é em sua subsistência e predicação próprias e que pode, assim, dispor dele segundo esta ou aquela finalidade, segundo esta ou aquela associação com outros enunciados e outros entes, mas, muito antes, funda-se no silenciar essencial para a escuta, o qual, conforme a formulação presente em *O Caminho Para a Linguagem*, tem como seu caráter fundamental a tarefa de “trazer a linguagem como linguagem para a linguagem” (*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*).⁷³² O homem somente é, no fundo de seu ser, aquele ente que fala porque, ao mesmo tempo e mais originariamente, é ele também um ser auscultante, aquele a cuja essência pertence o estar de “ouvidos abertos” para a fala do próprio ser, para o falar-*se* da própria linguagem – “Somos, antes de tudo, na [*in*] linguagem e pela [*bei*] linguagem” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 191); neste estar de ouvidos abertos para aquilo que se fala na linguagem como linguagem, o homem está prontamente aberto à apropriação por um dizer (*sagen*), aberto à saga (*Sagan*) que se mostra como o mostrar (*zeigen*) de um caminho (*Weg*) que encaminha (*bewegen*) em um sentido (*Sinn*), pois se desvelou previamente de um tal modo. Ouvindo, o homem deixa ser a linguagem através de si na medida em que a traz, *pro-duzindo*, para o seu próprio advento, na medida em que a sua essência mesma consiste neste ser usado pela linguagem para que ela chegue ao seu essenciar-se;⁷³³ somente através do homem e no homem (*ek-sistência*), a linguagem pode irromper na clareira como advento iluminador,

⁷³⁰ “A resolução da contradição numa unidade viva e real de inspiração e de expressão é o segredo da sua suprema grandeza” (PESSOA, *Obra Completa de Alberto Caetano*, p. 260).

⁷³¹ “*Kein ding sei wo das wort gebricht*”, do poema de George intitulado *A palavra (Das Wort)*.

⁷³² Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 200.

⁷³³ Com efeito, “[...] o homem somente é humano quando recebe o apelo [*Zuspruch*] da linguagem, sendo usado [*gebraucht*] pela linguagem para falar a linguagem” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 153, grifo nosso) [Tradução modificada].

mostrador, encaminhador: “Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio do seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só assim é ‘mundo’ –, por isso, falta-lhes a linguagem” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 156). A linguagem, pois, é o advento do próprio ser enquanto acontecimento apropriador do Dasein: ela se essência como o desvelar-se da verdade, como o destinar-se da história, como o “mundar” de um mundo; com isso, entretanto, a essência da linguagem, o verbal falar a cada vez *enquanto* um determinado sentido – “*die Sprache spricht...*” –, guarda ao mesmo tempo em si o mais poderoso dos silêncios, o nada inesgotável e verbalizante do próprio dizer, que mantém des-afinada na fonte toda tonalidade específica da voz: na essência da linguagem repousa e se essência a diferença enquanto tal, a duplicidade una entre o ser e o ente, entre o ser e o nada.⁷³⁴ A essência da linguagem – o “soar do silêncio” – retém a si mesma, deste modo, enquanto deixa ser o espaço de jogo que se desenvolve a partir de um modo de ser determinado da própria linguagem, preservando a sua vibração infinita em um só tom, num jogo perpétuo e sempre renovado entre des-afinação (o “nada”) e afinação (o “ser”).⁷³⁵ “[m]as onde a linguagem como linguagem vem à palavra?” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 123), pergunta-se o “perguntador” (*Frager*);⁷³⁶ “[r]aramente”, responde, “lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 123), lá onde, por um átimo inapreensível, a palavra ainda falha em sua adveniência e delata, deste modo, o silêncio abissal mais originário da linguagem, o seu quieto velar-se. É este o silêncio para o qual Caeiro se vê a cada vez impelido diante da “eterna novidade do mundo”, o que já significa para nós: *a eterna novidade da linguagem*, o prolífico “nada de linguagem” imanente às coisas singulares – o “mundo” não-totalizável do poeta, que trazem, a cada vez, simultânea e paradoxalmente, palavras *suas* – sugerido no poema XXXI d’*O Guardador de Rebanhos* e em seu derradeiro poema: “Sentir a vida correr por mim como um rio por seu leito,/E lá fora um *grande silêncio* como um deus que dorme” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 76, grifo nosso).

⁷³⁴ “A linguagem é, portanto, o que prevalece [*Vorwaltende*] e carrega [*Tragende*] a referência da essência do homem com a duplicidade [*Zweifalt*] [entre ser e ente]. A linguagem determina [*bestimmt*] a referência hermenêutica” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 97) [Tradução levemente modificada], isto é, o prévio entendimento de ser que se desdobra enquanto ilumina cada comportamento do Dasein com o ente e o deixa aparecer como é.

⁷³⁵ É por isso que “[...] 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 [*an sich hält*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 123).

⁷³⁶ O título do diálogo presente em *A Caminho da Linguagem*, traduzido para o português como *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, diz, na verdade, no original, *Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, o que, traduzido mais literalmente, diz precisamente o “perguntador”, embora pensar e questionar constituam, no limite, para Heidegger, a mesma postura.

Assim como o “nada” caeiriano jamais aponta para a concepção metafísica, meramente negativa, de um vazio oco absoluto – antípoda do ser identitário pleno de si – mas, sim, para a inesgotabilidade dos puros modos de ser disto que se chama, em sentido não-unitário e radicalmente finito, de “mundo”, também em Heidegger o silêncio da linguagem traz consigo, ao mesmo tempo, o advento *iluminador* do ser,⁷³⁷ a “vocalização”, por assim dizer, da medida que ele doa enquanto *se dá* (*es gibt*). Na linguagem, e como linguagem, abre-se um mundo. Mundo, todavia, se concentra e “munda”, a cada vez, em seu ser trazido à palavra enquanto nela encontra o seu abrigo; mas a palavra diz, antes de tudo, *a coisa*: “A palavra condiciona [*be-dingt*] a coisa à coisa. [...] Condição [*Bedingung*] significa o fundamento para algo que existe. [...] Mas a palavra não dá fundamento às coisas. A palavra deixa a coisa se apresentar como coisa. Esse deixar é o que significa con-dição [*Bedingnis*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 184).⁷³⁸ O jogo acontece, nesses termos, em torno do radical *-ding*: *Ding*, substantivo da língua alemã, significa literalmente “coisa”, donde temos também, a partir do mesmo tronco linguístico, a palavra inglesa *thing*; ao afirmar que a palavra “condiciona” o ser-coisa da coisa, Heidegger não pretende com isso dizer que a palavra atua como a sua causa – como é o caso, por exemplo, na interpretação teológica teísta acerca da relação entre o *Verbum* divino e a Criação – mas dizer, em outro sentido, que a palavra, enquanto recolhe em si o iluminar-se mostrador de um sentido da linguagem, “coisifica” (verbo em terceira pessoa), assim, a coisa enquanto coisa – “*das Wort be-dingt das Ding*”.⁷³⁹ “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” – palavra e coisa: *o mesmo*. A palavra nomeia a coisa, deixando-a (*lassen*) ser coisa; a palavra *é* o tornar-se coisa da coisa. Nomear, no entanto, não quererá significar o mero encapar do dado puro imediato (“*hýle*”) da experiência pela forma (“*morphé*”) categorial ou conceitual do pensamento raciocinante: “Nomear [*Nennen*] não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear evoca [*rufft*] para a palavra. Nomear evoca. O evocar [*Rufen*] traz [*bringt*] para a proximidade seu evocado” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 15).⁷⁴⁰ Trazendo da ausência (*ab-wesen*) ao seu apresentar (*an-wesen*) aquilo que se evoca no evocar, a palavra pro-voca (*Her-rufen*):⁷⁴¹ ela traz “de lá a cá” aquilo que nomeia, habitando ela mesma, assim, “entre” a ausência e a apresentação, o velamento e o desvelamento em sua mútua sustentação. A palavra evoca(-se) coisa; mas a coisa, como se dá? Cada coisa, como os sapatos

⁷³⁷ Cf. HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 156.

⁷³⁸ Tradução levemente modificada.

⁷³⁹ Na tradução para o inglês feita por Joan Stambaugh (1982), graças ao tronco próximo comum entre as línguas inglesa e alemã, preservou-se o jogo montado por Heidegger no original: *Be-dingnis* se torna, então, *be-thinging*, algo como o “coisificar” ou a “coisificação”.

⁷⁴⁰ Tradução levemente modificada.

⁷⁴¹ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 15-16.

de camponesa de van Gogh, reúne em si um mundo – ela é a intersecção da *quadratura* (*Geviert*); as coisas, dirá Heidegger, concentram (*versammeln*) em si céu e terra, mortais e divinos: “[o]s quatro são a unidade originária de ser um em relação ao outro [*Zueinander*]. As coisas deixam [*lassen*] a quadratura dos quatro nelas perdurar [*ver-weilen*]. Esse deixar perdurar em reunindo é o coisar [*Dingen*] da coisas” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 16).⁷⁴² Ora, mas a intersecção entre o céu e a terra, os mortais e os divinos acontece precisamente como aquilo que chamamos de mundo: “Mundo é o nome que damos à quadratura [...], que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 16). Um mundo se des-dobra (*ent-falten*), se des-vela e se des-enrola a partir do “coisar” das coisas, como a partir dos sapatos da camponesa vemos desdobrar-se a relação de esperança e temor para com as estações, a oração para a chuva e a melancolia impotente diante da seca, a terra barrenta do campo ou o pó acumulado sobre as folhas do mato à beira da estrada, o alívio e o frescor instantâneos ao se livrar dos calçados ao final do dia, a janta quente na varanda seguida das histórias de assombração, das peripécias dos diabinhos na crina do cavalo e aguardente. Nada disso segue o encadeamento típico ao desdobramento linear do “logo...” dedutivo – a bota está suja de barro, *logo* aquele que o calçou deveria estar no campo...; se uma tal dedução se faz possível, é graças à *prévia* concentração deste mundo determinado na coisa.⁷⁴³

Coisando [*Dingend*], as coisas des-dobram [*ent-falten*] mundo, mundo em que as coisas duram [*weilen*] enquanto são a cada vez o seu durar [*weiligen*]. Coisando, as coisas suportam [*austragen*] um mundo. No uso antigo de nossa língua nomeia-se o *Austragen*: *bern, bären* [portar, porte, gesto]. Daí surgem as palavras *gebären* e *Gebärde* [gestar, gesto]. Coisando, as coisas são coisas. Coisando, as coisas são gesto de mundo (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 17).⁷⁴⁴

Coisa e mundo se essencializam numa intimidade (*Innigkeit*) originária, impensável em termos de causa e efeito, anterioridade e posteridade, generalidade e especificidade, todo e parte: a palavra que, evocando (*Rufen*), nomeia as coisas se dá simultaneamente ao dar-se do dizer (*Sagen*) que nomeia o mundo.⁷⁴⁵ Coisa é gesto provedor de mundo, mundo é iluminação de sentido da coisa: “No meio de dois, entre [*Zwischen*] mundo e coisa, em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte (*Schied*). A intimidade de mundo e coisa se essencializa no corte do entre, se essencializa na di-ferença” (*Unter-schied*)” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 19),⁷⁴⁶

⁷⁴² Tradução levemente modificada.

⁷⁴³ “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 (*cósmos*)” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 18).

⁷⁴⁴ Tradução modificada.

⁷⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 18-19.

⁷⁴⁶ Tradução levemente modificada.

que sustenta a mútua relação entre a claridade (*Helle*) do mundo e o brilho (*Erglänzen*) da coisa enquanto o rasgo (*Riss*) mais originário onde se torna possível,⁷⁴⁷ pela primeira vez e a cada vez, o acontecer desvelador de um mundo, cuja frequência tonalizadora, abrindo-se como a medida regente que é, somente se dá precisamente na medida em que re-luz através da coisa. A palavra, coisificando a coisa nos termos descritos, dimensiona-se como uma intersecção singular da quadratura, como um encontro determinado dos quatro (terra e céu, mortais e divinos), que então se apresenta como a coisa que é: em um dado instante e só nele, o fluir do rio e a erosão da rocha, provocada por sua combinação com o clima, temperado entre vento e calor, presenteia aos mortais, aqueles que sabem a morte enquanto morte, a pedra sagrada que acena a medida oriunda dos deuses e funda para eles o seu estar neste mundo, no entrecruzamento significativo dos quatro.⁷⁴⁸ E não é para esta via que nos conduz também a poética de Alberto Caetano? Não é o mundo, na única e finita instanciação singular na qual ele pode acontecer, que vem se mostrar a partir da imanência das coisas cantadas nos versos do poeta? A fratura metafísica entre linguagem e mundo, palavra e coisa, *coisa e mundo* está aqui sanada; “[a] Natureza é partes sem um todo” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 74) não significa senão que cada experiência singular, cada “coisa”, manifesta-se em seu “ser” precisamente em sua singular singularizar-se em determinado sentido – ou não poderíamos dizer, com Heidegger, em sua “coisificação”, no “coisar” do seu ser coisa? –, nem alguém nem além de si mesma, impassível de ser integralizada a qualquer sentido de totalidade que viesse amalgamá-la e reduzi-la, com e como a todas as outras singularidades possíveis – “coisantes” – ao seu crivo unificante, tornando cada coisa singular a “mesma coisa”, “variada em cópias iguais”. Em cada singularização, em cada “coisa”, abre-se um mundo: não se trata, aqui, da síntese de elementos esparsos que vêm a compor o “todo-particular” analisável em vista da qual a ciência chama a “coisa” de objeto – a borboleta como sendo a composição de asas, antenas, tórax, cor tal etc., e a cor como frequência de tais ondas, e as asas com tais componentes biológicos –, não se trata da remissão da “coisa” à sequência pregressa de causas das quais se poderia derivar o que ela é ou tampouco, ainda, da mera contiguidade de pontos individuais delimitáveis no tempo e no espaço; nada disso fala das “cousas” ou do mundo. Que nas coisas abram-se mundos significa, em sentido bastante diverso, que cada coisa sustenta a si mesma, em seu singularizar-se, *como* um mundo, e não como a parte de uma totalidade maior do que ela; significa que em cada acontecer maximamente finito da coisa é um mundo novo

⁷⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 22.

⁷⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, p. 176-177. Desta coletânea, o ensaio ao qual nos referimos é *The Thing (Das Ding)*.

que se abre na sua própria singularidade, não à revelia do que percorre um pano de fundo fragmentado daquilo que se destaca no aparecer – a árvore não é aquela pedra, e aquele rio, e aquele pássaro etc. – mas, ao contrário, precisamente como o singularizar-se *desta* cena “total”: esta árvore é *esta* árvore porque ela é o regato que corre na proximidade, porque ela é a pedra que descansa sobre as suas raízes expostas, porque ela é os pássaros que por ali sobrevoam, porque ela é o estar sob a tutela do deus Pã, porque ela é, inclusive, a possibilidade de estar submetida à ideia-árvore que, não obstante, se coloca sempre em desacordo com “toda” árvore⁷⁴⁹ – as “cousas”, que são sempre suas *palavras*, são, por assim dizer, o gestualizar-se⁷⁵⁰ da singularização permanente imanente ao sentido da “eterna novidade do mundo”: “Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver do universo.../Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,/Porque eu sou do tamanho do que vejo/E não do tamanho da minha altura” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 27). Essa relação de mesmidade entre coisa e mundo – que é também a mesmidade *singularizante* entre linguagem e mundo e palavra e coisa, ou seja, o eterno jogo da simultaneidade revigorante entre silêncio e fala, “ser e nada” – aparece já no poema de abertura d’*O Guardador de Rebanhos*: “E ao lerem os meus versos pensem/Que sou qualquer coisa natural –/Por exemplo, a árvore antiga/À sombra da qual quando crianças/Se sentavam com um baque, cansados de brincar,/E limpavam o suor da testa quente/Com a manga do bibe riscado” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 17-

⁷⁴⁹ Há um belíssimo poema, acomodado nos assim chamados *Poemas Variantes*, que nos coloca no caminho da experiência desta mesmidade permanentemente extra-ordinária entre coisa e mundo; só mesmo o “Grande Pã” poderia tê-lo escrito: “Sim, talvez tenham razão./Talvez em cada coisa uma coisa oculta more./Mas essa coisa oculta é a mesma/Que a coisa sem ser oculta./Na planta, na árvore, na flor/(Em tudo o que vive sem fala/E é uma coisa e não o com que se faz uma coisa),/No bosque que não é árvores mas bosque,/Total das árvores sem soma,/Mora uma ninfa, um espírito exterior por dentro/Que lhes dá a vida;/Que floresce com o florescer deles/E é verde no seu verdor./No animal e no homem entrou./Vive por fora por dentro/E não já dentro por fora./Dizem os filósofos que isto é a alma./Mas não é a alma: é a própria coisa/Da maneira como existe. [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 170). Três questões se destacam neste momento. Primeiro, a noção geral de “vida” para Caetano não se deixa enquadrar por nenhum vitalismo – metafísico, histórico ou biológico –, pois a ninfa, espírito essencialmente “exterior”, dá o verbo (florescer, verdejar...) de *cada* “coisa” em sua maneira singular e própria de ser: o verbar-se de cada coisa é o manifestar-se da ninfa, plenamente exterior e completo em sua própria finitude – o bosque é o bosque, a árvore é a árvore, as árvores são as árvores; ultrapassa-se, assim, o animismo pagão tradicionalmente entendido como antropomorfismo: a “vida” que percorre cada coisa, singularizando-se como cada uma, é de fato a reificação (não antropológica) que confere a *cada* manifestação, a *cada* gesto de mundo o seu ser extraordinário, aquela extraordinariedade atribuída já há muito tempo à manifestação do sagrado, o que nos encaminha para a questão seguinte. Segundo, Caetano busca desatrelar o sentido da “coisa” de qualquer referência antropológica: o “não ter fala” ao qual se refere diz respeito à já mencionada “linguagem dos homens”, aquela linguagem raciocinante que tem o poder de subsumir todo fenômeno à sua ordem formal, assim como a distinção entre a coisa e aquilo “com que se faz uma coisa” aponta para o caráter não instrumental do ser das “cousas”, ou seja, não subsumível aos desígnios humanos. Terceiro, prevalece aqui o elemento mítico-narrativo que também impera no poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*: o mundo acontece em seu singularizar-se originário na medida em que conta a sua história, na medida em que se revolve em seu próprio texto extraordinário.

⁷⁵⁰ Como consta em um poema de atribuição incerta intitulado *Casa a Casa*, ao qual daremos o benefício da dúvida: “Como por cada *gesto* que ela faz a Realidade fica mais rica,/Com cada jeito das suas mãos há mais Universo” (CAEIRO[?], *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 175, *grifo nosso*).

18). As “cousas naturais” nunca são um objeto ou um ente:⁷⁵¹ elas são como a árvore desses versos, sombra, refúgio e encosto para as crianças suadas que brincavam na campina sob a guarda do deus ou sob as ameaças que os pais lhes impunham, que cabulavam aula ou desfrutavam de um feriado quente, que sonhavam, inventavam e choravam – a árvore, uma “cousa”, uma palavra: um mundo; um mundo: uma linguagem – “Então os meus versos têm sentido e o universo não há-de ter sentido?” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 105). Indicará a presença do pronome possessivo “meus” – considerada ainda a reiteração, nos poemas caeirianos, dos pronomes em primeira pessoa tais como mim, eu, meu etc. – a insistência paradoxal, nesta poética desconstitutiva do humano, do elemento autoral em sentido amplo, do homem enquanto centro processador da experiência final? Pensamos que não: Caiero, absolutamente imerso em uma poética cravada na terra,⁷⁵² é um poeta demasiado despreocupado com a importância da gramática, da linguística e com a “*Bildung*” por trás delas para que se ativesse a um detalhe como esse – a contradição entre o sentido da sua poética e o uso de pronomes em primeira pessoa –, ao menos tendo em vista o seu horizonte poético positivo; se se vale de tais categorias, não é por mais do que mera convencionalidade.⁷⁵³ De fato, poderíamos apelar aqui àquela preciosa noção foucaultiana-agambeniana de *desativação*: os recursos normativos da gramática, da linguística e da sua “*Bildung*” estão visivelmente presentes na argamassa da poética caeiriana, porém desativados, impedidos de surtir efeito – quer dizer: a forma sujeito e objeto, sujeito e predicado, a semântica dos vocábulos, como pensamento, existência, ser e coisa, bem como o mundo que se constitui a partir da sintaxe desses elementos, estão todas destituídas precisamente do seu exercício enformador, da sua atividade moduladora, do seu caráter constituidor de inteligibilidades. Se Caiero chega a lhes dar alguma atenção, portanto, isso ocorre pela via da dimensão negativa de sua poesia, através da mobilização própria à micropoética; mesmo se admitirmos o evento do poeta que está a cantar aquilo que a Natureza concede, mesmo acerca deste evento Caiero nos conclama a

⁷⁵¹ Caiero não parece conceber a “cousa” e o ente, e tampouco o objeto (do conhecimento ou do agir), da mesma maneira. Note-se novamente, por exemplo, os versos do poema XXVII de *O Guardador de Rebanhos*: “Só a Natureza é divina, e ela não é divina.../Se às vezes falo dela como de um ente/É que para falar dela preciso usar da linguagem dos homens [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 52). Somente o ente, aquele que é – ou seja, o ponto delimitável onde vem se atribuir a predicação –, cabe na linguagem como atributo instrumental e raciocinante do homem. A “cousa” não “é”, mas se singulariza: o bosque “bosqueja”, a árvore “arvoreja”, a flor “floresce”, o verde “verdeja”.

⁷⁵² Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 62.

⁷⁵³ “[...] Nasci português como nasci louro e de olhos azuis./Se nasci para falar, tenho que falar uma língua” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 148). O dizer, permeado pelo devido silêncio, que deixa o mundo falar as suas palavras – o seu ser – e o seu próprio silêncio – o seu nada – (em suma, a sua “eterna novidade”), importa *tudo* para Caiero; só não lhe importam ninharias normativas, como estilham sob seus versos quaisquer ordenamentos. Importa mais o *como* do dizer, e menos os artifícios dos quais ele se vale para dizer.

experimentá-lo como uma “cousa natural”. Ademais, e à revelia dos pronomes “eus, mins e meus” que porventura se intercalem nas *frases*, o que dizem os *versos*? Dizem: “...sou do tamanho do que vejo, e não do tamanho da minha altura”; são as coisas – que são: mundo, linguagem, palavra – que contam, a partir do seu próprio acontecer singularizante, o sentido no qual acontece o seu ser, o ser do estar de um mundo; linguagem-mundo, palavra-coisa: isto é a relação plena e sem extremidades a que se chama aqui pelo nome de sentido, o “meio” puro, o “miolo” difuso, anárquico e incapturável que se dá a cada vez como aquele texto finito e renovadamente extraordinário que buscamos alcançar na palavra realidade. Só esse puro “miolo” é que “é”, e ele só significa a sua própria singularização: não há mediadores do seu acontecer, não há receptores do seu acontecer, não há segredos no seu acontecer, nem princípios, nem fins, nem termos – “O rio da minha aldeia não faz pensar em nada./Quem está ao pé dele está só ao pé dele” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 45). Não será isso o que Heidegger avista em seu horizonte quando afirma ser a linguagem “a relação de todas as relações”? “Enquanto saga dizente [*Sage*] da quadratura de mundo, a linguagem não é mais [...] entendida como um relacionamento entre homem e linguagem. Enquanto saga dizente que encaminha [*bewegen*] mundo, a linguagem é a relação [*Verhältnis*] de todas as relações” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 170).

Um último tópico. No final das contas, as voltas de Heidegger e de Caeiro em torno à linguagem, considerando os copertinentes e simultâneos movimentos de restituição de um seu sentido mais originário e de crítica à história da sua “ontificação”, descobrem-se rodeando desde o início um problema comum: o problema da metáfora. Em um segmento das suas reflexões de 1955-1956 sobre o primado da *ratio reddenda*, que atravessa a história do Ocidente desde o seu tempo de incubação (*Incubationszeit*) com o início da Filosofia e do esquecimento do ser até a sua realização moderna na palavra de Leibniz sobre o princípio do fundamento – “*Nihil est sine ratione*” –, Heidegger se coloca a pensar a questão acerca da consonância entre ser, linguagem e palavra: afinal, quando se diz propriamente, em cada época, o ser enquanto o *lógos*, a *idéa*, a *enérgeia* ou o *cogito* se está simplesmente a encapsular um dado subsistente – o ser do ente como a entidade do ente: o maximamente subsistente – com esta unidade de grafemas e fonemas a que chamamos a palavra? Ou não se dará antes o ser, a cada vez, precisamente e apenas enquanto o “como”, o “modo de ser”, o “sentido” que a palavra mesma acena? O ser se essencializa na linguagem, como linguagem (o soar do silêncio), porque somente enquanto a saga do seu dizer (*Sage*) ele pode se dar – ser é *sentido* de ser; a palavra, por seu turno, somente pode acolher o ser, correspondendo ao seu dizer, sob a guarda do seu abrigo porque o ser mesmo já é sempre na linguagem, como linguagem – “Nenhuma coisa que seja

onde a palavra faltar”. Para os gregos, porém, e para a tradição que se inaugura a partir daí, o ser se diz como presença (*Anwesenheit*) do presente; seu par correspondente é o homem como animal racional, aquele capaz de transportar o ente para o domínio do pensamento e assim colocá-lo sob a ordem do signo (*sêma*) – assim, “Se tomarmos o pensamento como um modo de ouvir e ver, então o ouvir e o ver sensíveis serão assumidos e levados para o outro lado, para o domínio da percepção não sensorial, isto é, do pensamento. Este transporte para o outro lado significa em grego: *metaphérein*” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 75), de *phéro* (levar, conduzir, transportar) e *metá* (para a..., para além, adiante, acima). O sentido metafísico fundamental da linguagem reside na metáfora, cujo modo de ser se ergue sobre a pressuposição da separação entre linguagem e mundo, palavra e coisa, a partir do expediente da divisão metafísica estrutural entre o sensível e o suprassensível;⁷⁵⁴ aqui, nem a coisa pertence à linguagem nem a linguagem à coisa: cada experiência de um mundo na coisa é transportada (*Hiniübertragen*) para o pensamento raciocinante do *animal rationale* e subsumida pelas categorias lógicas da linguagem que lhe é inerente. Dado que o acesso às coisas e ao mundo está limitado à medida do seu transporte para o âmbito da linguagem categorial e conceitual, aqui fixada como atributo do homem, eles somente vêm à luz, por conseguinte, sob a forma da sua “transcrição” (*übertragen*), da sua “tradução” em algo que “eles mesmos” não são, a saber, o seu símbolo ou, no limite, a sua *imagem*. Deste modo, a metáfora “[...] dá a medida para a nossa representação da essência da linguagem” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 77).⁷⁵⁵ Ora, esse estado de coisas tem ao menos duas implicações imediatas e interdependentes: primeiro, a linguagem resta reduzida a mero instrumento de mediação pertencente ao homem e investida em seus desígnios; segundo, linguagem e mundo, dada a caracterização que recebem da sua disposição no interior da economia metafísica, este restrito ao âmbito sensível e aquela ao âmbito suprassensível, restam para sempre irreconciliáveis, instalando problemas para a posteridade tais como a disputa em torno do fato ou da coisa “em si”, o estatuto retórico meramente ornamental da linguagem e a inevitável violência recíproca que exercem a palavra e a coisa entre si. Em suma, trata-se do que observa Ernildo Stein:

Se partirmos de um exame acurado de tudo o que está implicado com o conceito de metáfora, temos de convir que a linguagem metafórica somente existe aí onde o homem, como animal racional, é a base da determinação da linguagem. Essa consequência foi assumida pela metafísica, convertendo, em seu contexto, a questão da metáfora num dos temas mais comuns e ao mesmo tempo mais essenciais para o pensamento metafísico. [...] De um lado, força-se a linguagem a ser dualista e, de outro lado, sofrem-se consequências inarredáveis para o pensamento que procura

⁷⁵⁴ “A colocação desta separação entre do sensível e do supra-sensível, do físico e do não-físico é uma característica fundamental daquilo que se chama Metafísica e que define determinantemente o pensamento ocidental” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 77).

⁷⁵⁵ Tradução ligeiramente modificada.

ultrapassar o dualismo (STEIN, *Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico*, p. 294).

“O metafórico existe apenas no interior da Metafísica” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 77), o que também significa: na Metafísica, a linguagem não pode ser outra coisa senão metafórica. A possibilidade de uma experiência totalmente outra da linguagem está essencialmente conectada, portanto, à superação da Metafísica, ao retorna àquele fundamento abissal no qual linguagem, mundo, história e ser se dão como o mesmo, como a saga do dizer (*Sage*), como a condição de possibilidade, inclusive, do dizer metafórico da Metafísica; dá-se o “passo atrás” em direção a esse fundamento porque se persegue uma linguagem que está lá “atrás”, no instante inicial de toda compreensão acerca da própria linguagem, mas que está, sem embargo, permanentemente “aqui”, falando através do seu silêncio, falando na medida em que o ser mesmo se retrai para dar voz ao seu destino. Recuperar esta simultaneidade entre silêncio e fala é o que está em questão para uma experiência originária da linguagem, o que traz como exigência incontornável um exaustivo, porém sereno, e corajoso, porém humilde, trabalho de “desaprendizagem”, com todos os riscos sequer ainda concebíveis que ele implica – “Que difícil ser próprio e não ver senão o visível!” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 51). Na mesma trilha, podemos afirmar com alguma segurança que a articulação da poética caeiriana em torno da linguagem congrega uma disposição claramente antimetafórica. Isso se manifesta não apenas na crítica do poeta à subsunção, já bastante comentada, das coisas singulares ao esquema de significação manejado pela figura humana no interior da economia do Homem-Ser, cuja proveniência é lógico-categorial, como também se manifesta em um nodal exercício de *reaprendizagem* baseado em um duplo e simultâneo movimento, sobre o qual já refletimos: a dissipação do “como” metafórico – que supõe a cisão, de cifra metafísica, entre a palavra e a coisa – e a abertura para uma linguagem totalmente outra em relação a qualquer metáfora *ou literalidade*, uma que confere ao extraordinário, ao fantástico e à ficção – em suma, ao *mítico* – a mesma força de existir que atravessa cada “cousa”. É o exercício que vemos acontecer entre os poemas *I* e *IX* d’*O Guardador de Rebanhos*: de “Eu nunca guardei rebanhos,/Mas é como se os guardasse./Minha alma é como um pastor./Conhece o vento e o sol/E anda pela mão das Estações/A seguir e a olhar” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 16, *grifo nosso*) para “Sou um guardador de rebanhos./O rebanho é os meus pensamentos/E os meus pensamentos são todos sensações” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 34, *grifo nosso*). Caeiro empurra tanto o “tal como” quanto o “é assim” para uma outra dimensão de sentido, onde se apagam, no mesmo passo, a referência simbólica do primeiro e a exatidão categórica do segundo: esta dimensão não pode ser reduzida a uma fórmula ou descrição, como Aristóteles um dia o fez em relação à linguagem no *Da Interpretação* e nas *Categorias*; ela

reside, antes, no passo da caminhada pelas colinas, no passagem do pássaro, no verdejar da árvore, no reluzir da pedra, no brincar absorto da criança, lá onde a potência do mito e a força da realidade se encontram em uma mesma e sempre renovada experiência, onde as montanhas falam e as árvores conversam entre si, onde a pedra não passa de um deus dorminhoco – uma *linguagem-mundo* que estamos ainda a caminho de experimentar. O passo decisivo, contudo, já foi dado; ele consistiu no aparecimento de Alberto Caeiro no universo pessoano, aquele único que pôde subverter de dentro o retumbante impulso “ortônimo”, chave de um dos ângulos da experiência heteronímica: “Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais elevado que pode obrar alguém da humanidade” (PESSOA, *Páginas Íntimas de Auto-Interpretação*, p. 100 ss.), diz o Fernando Pessoa; ao que certamente responderia não Caeiro, mas sua poética: “Nada desejo diante desta já eternamente nova criação de mitos, que é o mistério mais elevado da Terra toda, o mistério de não haver mistério nenhum”.⁷⁵⁶

Heidegger e Caeiro estão a meio do caminho para uma outra linguagem. Ela não exige que dela se façam demonstrações ou se extraiam regras de composição. Ela exige, tão somente, que dela se faça uma experiência.⁷⁵⁷ Mas “[f]azer’ não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 121), e tampouco significa que nos postamos a recepcionar um objeto dado; em outro sentido, dirá Heidegger, “[f]azer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela [*wider-fährt*], nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 121). Experimentar (*er-fahren*) significa, muito antes, colocar-se em uma travessia (*fahren*), dar o passo da passagem, implicar-se nas veredas de um caminho, “passear pelos caminhos ou pelos atalhos”,⁷⁵⁸ ser o perpétuo revigoramento de sentido dos caminhos e atalhos. Somente

⁷⁵⁶ Palavras nossas.

⁷⁵⁷ “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 linguística e pela filologia da linguagem” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 122).

⁷⁵⁸ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 17. Ademais, a expressa ou sugestiva menção à ideia do caminho, do ser como o estar permanentemente *a caminho*, figura como uma verdadeira constante nos poemas de Caeiro. De fato, a quase integralidade dos poemas de *O Guardador de Rebanhos* surge precisamente no meio de uma estrada, de uma caminhada, no andar, com o passar de uma diligência, com o correr do rio, com o encontrar-se à beira da estrada, no passar. Além do poema *I*, veja-se também o poema *II* – “O meu olhar é nítido como um girassol./Tenho o costume de andar pelas estradas [...]” –, o poema *III* – “[...] Mas andava na cidade como quem não anda no campo [...]” –, o poema *IV* – “[...] A chuva chiou do céu/E enegreceu os caminhos... [...]” –, o poema *X* – “Olá, guardador de rebanhos,/Aí à beira da estrada [...]” –, o poema *XVI* – “Quem me dera que a minha vida fosse um carro de bois/Que vem a chiar, manhaninha cedo, pela estrada [...]” –, o poema *XVIII* – “Quem me dera que eu fosse o pó das estradas [...] / Quem me dera que eu fosse os rios que correm [...]” –, o poema *XLII* – “Passou a diligência pela estrada, e foi-se [...]” –, o poema *XLIII* – “Antes o voo da ave, que passa e não deixa rasto [...]” –, o poema *XLVI* – “[...] Sou o Argonauta das sensações verdadeiras./Trago ao Universo um novo Universo/Porque trago ao Universo ele-próprio [...]” –, dentre outros que no momento nos escapam.

nos interlúdios do passar de cada passo pode algo como a essência da linguagem ser encontrada – “Tudo é caminho” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 156), mas caminho que é só mesmo o caminhar sem deixar “rasto”, sem fazer escola, sem fundar doutrina, sem pretender que o caminho seja rota ou método; de fato, é caminho ao qual pertence a sua própria dissolução, como o mar que leva embora pacificamente as pegadas imprimidas na areia. Numa experiência que é toda ela só o caminho, o puro “meio” da relação, precisará ainda a linguagem do homem, qualquer que seja a essência que essa *figura* invariável guarda? Aqui, afirmar algo como a crença consistente em ser “única a posição do homem na linguagem” já não denuncia, subterraneamente, uma concepção única – e, portanto, excludente e redutora – acerca da própria linguagem? Caeiro insinua o sentido de uma tal relação naqueles poderosos versos dos *Poemas Inconjuntos*:

Pastor do monte, tão longe de mim com as tuas ovelhas –
 Que felicidade é essa que pareces ter – a tua ou a minha?
 A paz que sinto quando te vejo, pertence-me, ou pertence-te?
 Não, nem a ti nem a mim, pastor.
 Pertence só à felicidade e à paz.
 Nem tu a tens, porque não sabes que a tens.
 Nem eu a tenho, porque sei que a tenho.
 Ela é ela só, e cai sobre nós como o sol,
 Que te bate nas costas e te aquece, e tu pensas noutra coisa indiferentemente,
 E me bate na cara e me ofusca, e eu só penso no sol.⁷⁵⁹

Sentido iluminador que se dá como o nosso “aqui”, no modo único e absolutamente finito no qual nos encontramos transitando, a linguagem se dá a cada vez como um mundo, como o mundo radicalmente singular que se manifesta em “cousas”, isto é, no instante singular que se abre como um universo possível, como mito eterno transcorrido no arder do sol sobre a nuca, no reluzir da pedra, no ofuscar dos olhos pela luz, na felicidade e na tristeza. Linguagem é o há que se dá, no modo como se dá, e é o silêncio que a protege de todo “é”, de todo estancamento, controle e subsunção do seu passar; linguagem é vibração de mundo. Em Heidegger, este “dá-se” desvelador-velador da linguagem se diz, ao mesmo tempo, e como o mesmo, enquanto verdade, a verdade do ser, o advento iluminador-velador. Mas o que nos indica que Heidegger e Caeiro se aproximem no que concerne à concepção da linguagem como este puro “meio” da relação, sem extremidades, sem os pólos opostos da disposição entre sujeito e objeto, emissor e receptor? Se não bastou a meditação paralela elaborada sobre o tema, ficamos aqui, então, com um significativo episódio de interlúdio, lá onde geralmente as coisas

⁷⁵⁹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 136.

verdadeiramente significativas são ditas – narra Antonio Florentino Neto, a partir de relato original de H. W. Petzet, que:

Em 1934, logo após ter proferido a conferência “Sobre a Essência da Verdade”, em Bremen, para um grupo fechado, Heidegger faz referência direta ao diálogo da obra de Tschuang Tsé intitulado “A alegria dos peixes”. [...] Após ter sido perguntado sobre a possibilidade de um homem se colocar no lugar de outro, de compreender o que o outro compreende, Heidegger pedira ao anfitrião que lhe trouxesse a edição do livro de Tschuang-Tse, que, em 1911, havia sido traduzida por Martin Buber do inglês para o alemão. Ao ter o livro em mãos, Heidegger lera a seguinte alegoria:

A alegria dos peixes

Tschuang Tse e Hui Tse passavam pela ponte sobre o rio Hao e Tschuang-Tse diz:

‘Veja como as carpas nadam graciosamente para lá e para cá. Isto é a verdadeira alegria dos peixes’.

‘Você não é peixe’, diz Hui Tsé, ‘então como você pode saber de onde se constitui a alegria dos peixes?’.

‘Você não é eu’, responde Tschuang-Tse, ‘como você pode saber se eu não sei de onde vem a alegria dos peixes?’.

‘Eu não sou você’, confirma Hui-Tse, ‘e eu não sei o que você sabe. Mas eu sei que você não é peixe, portanto você não pode saber o que os peixes sabem’.

Tschuang-Tse responde: voltemos à sua pergunta. Você me perguntou como eu posso saber de onde vem a alegria dos peixes. Na verdade você sabia que eu sei, e ainda assim me perguntou. Eu sabia da alegria dos peixes, da ponte (FLORENTINO NETO, Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental, p. 23, grifo nosso).

O fato de que Heidegger haja evocado esta exata passagem de Tschuang Tsé a fim de lançar alguma luz sobre o decisivo ensaio de 1930 acerca da essência da verdade conecta diretamente o texto chinês à questão da linguagem: linguagem e verdade, sentido e desvelamento, foi visto, dizem essencialmente o mesmo, a saber, o desvelar-se do ser já ao modo de um dizer que aponta o seu sentido e, assim, funda-se enquanto um mundo habitável, ele mesmo suportado pelo silêncio abismal da terra. Ademais, a estreita familiaridade entre o que está posto em questão no diálogo de Tschuang Tsé e no poema de Caieiro, acima transcrito, logo salta aos olhos:⁷⁶⁰ o sentido da experiência – ou: a sua verdade –, isto é, o *modo* como em primeiro lugar *se dá* um nosso “estar...”, não está encarcerado em quaisquer dos átomos infinitamente apartados (sujeito-objeto, emissor-receptor, palavra-coisa) de cuja cesura a tradição metafísica pensou a relação do homem com as coisas e a relação destas com a linguagem, fornecendo as bases comuns tanto para uma perspectiva dita realista quanto para

⁷⁶⁰ Não se sabe ao certo qual é a extensão da influência da assim chamada filosofia oriental no universo pessoano, nem em que nível ela teria se dado; as referências expressas ao budismo são bastante genéricas e, por vezes, parecem ter sido extraídas das fórmulas didáticas dos manuais. Especificamente sobre o pensamento do Oriente, consta no catálogo da Biblioteca Particular Fernando Pessoa apenas um título: *Religious History of Japan*, de Masaharu Anesaki (CFP 2-2). É inegável, contudo, a semelhança entre o pensamento presente nos versos de Caieiro e alguns dos princípios orientadores do budismo Zen, com especial ênfase à orientação do pensamento pela vida junto às coisas, ao exercício de desconstrução dos vícios categoriais e à suspensão na intervenção ativista humana sobre o mundo. Sobre as relações entre Caieiro e a tradição oriental, há ao menos dois estudos de fôlego: o ensaio de Leyla Perrone-Moisés (2001), intitulado *Caieiro Zen*, e o ensaio de Paulo Borges (2017), *As coisas são coisas? Alberto Caieiro e o Zen*; se no primeiro a autora busca ampliar as afinidades entre Caieiro e o pensamento Zen, no texto de Borges desenha-se uma rigorosa confrontação, um teste, de fato, entre os “selos” da tradição Mahayana e as “máximas” que compõem os versos do Mestre, cujos resultados levam o autor a advogar por uma distância de difícil superação entre Caieiro e o Zen-budismo.

uma idealista; o que se dá – ou: o que se desvela – como um instante de sentido, como um *dizer-que-mostra-sentido*, dá-se precisamente no “meio”, no “miolo” difuso a cujo modo de estar singular chamamos de mundo: a alegria dos peixes não está nos peixes, e tampouco está em Tschuang Tsé⁷⁶¹ – a alegria dos peixes está ali no seu preciso encontrar-se como esta alegria daqueles peixes, *naquela ponte*, naquele regato, com aquelas pedras, aqueles corpos humanos, ao pé daquelas montanhas, com aquelas nuvens e aquele sol: “[...] E olho para as flores e sorrio.../Não sei se elas me compreendem/Nem se eu as compreendo a elas,/Mas sei que a verdade está nelas e em mim/E nossa comum divindade [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62).

§ *Às voltas com o sagrado*: Mistério, sacrifício, purificação. O mistério: a destruição de todo segredo, de toda essência escondida, de toda significação oculta, de toda verdade instalada como um tesouro a ser descoberto no coração das coisas; o sacrifício: a destruição de toda sacralização, de toda liturgia enformadora, de toda modulação colonizadora, a devolução ao âmbito incapturável, irreduzível e sempre extraordinário do mistério; a purificação: a destruição de toda pureza, de todo “em si”, de toda redução das coisas a uma “forma ideal”, a restauração do ser próprio do mundo, a devolução do mundo a ele mesmo. Estes três vértices orientam, a nosso juízo, as experiências heideggeriana e caeiriana com o sagrado. No entanto, como acabamos de sugerir, mistério, sacrifício e purificação guardam cada qual uma significativa ambivalência; esta permanece localizada bem no entreato daquela dupla dimensão segundo a qual procuramos irritar as confrontações entre Heidegger e Caeiro, quer dizer, a dimensão negativa, circunscrita a uma tomada de posição em relação à estrutura metafísica de mundo em vigor no Ocidente, e a dimensão positiva a ela atrelada, ancorada no amplo espectro de possibilidades vibrantes que se abrem a partir do momento em que uma tal vibração potente perpassa a estabilidade estéril das referências normativas e subsunçoras, colocando-as nos braços da crítica. Mas de que maneira propriamente essas duas dimensões se articulam, em Heidegger e em Caeiro, no que diz respeito à questão do sagrado? De que maneira o sagrado se manifesta, nos dois projetos, ao mesmo tempo em sua modulação metafísica e em um seu horizonte “totalmente outro”?

⁷⁶¹ A insistência de Heidegger sobre o privilégio humano em relação aos outros seres impõe, não obstante, uma grave inflexão no que diz respeito à aproximação entre a sua concepção da linguagem e da verdade e o sentido da “pura relação” que extraímos de Tschuang Tsé e Alberto Caeiro. Como anteriormente aludido, esta é uma aporia interna ao pensamento de Heidegger para a qual não enxergamos solução no momento, embora pareça restar algo em seus “acenos” para a linguagem possível de ser pensado fora da economia Homem-Ser: foi com este “resto” que procuramos trabalhar na ocasião da discussão sobre Heidegger e a linguagem.

Ora, o diagnóstico heideggeriano sobre a *constituição onto-teo-lógica* da Metafísica responde prontamente a essa questão, já que também Alberto Caeiro atribui a figuras tais como a do céu e a de Deus aquele estatuto metafísico das formas transcendentais responsáveis por subsumir ao seu próprio registro uniforme a vasta singularidade dos fenômenos possíveis, discussão empenhada pelo poeta especialmente nos versos do insigne poema *VIII* de *O Guardador de Rebanhos*. Na ontoteologia, Deus, enquanto *causa sui* e *ens realissimum*, não representa nada mais nada menos do que o móbil mais fundamental da estrutura da Metafísica (ou seja, da Filosofia), a saber, a exigência mesma do fundamento (*Grund*), da *arkhé* como *próte arkhé*, a causa primeira, necessariamente indeterminada e identitária, de todas as coisas possíveis – como tal, a história da ontoteologia reflete a própria história do abandono ou esquecimento da verdade do ser: “*Abandono do ser* do ente: o fato de o ser ter se retraído em relação ao ente e de o ente de início (em termos cristãos) ter se transformado naquilo que é feito pelo outro ente. O ente supremo como causa de todo ente assumiu a essência do ser” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 109). Desde o início da Filosofia, com Platão, o sentido do fundamento ontoteológico de todo possível é concebido precisamente a partir do transcendente (*epékeina*), isto é, a partir daquela entidade mais essente localizada sempre “mais além” em relação ao âmbito mundano, ocupado pelos entes contingentes; seja, conforme a classificação ensaiada por Heidegger nas *Contribuições*, ao modo de uma transcendência “ôntica”, com traços de “teísmo” – na qual se pode detectar claramente a infinita e definitiva distância entre o ente criador e o ente criado, ou seja, o modelo cristão medieval predominante –, seja ao modo de uma transcendência “ontológica”, com traços de “deísmo” – na qual o fundamento persiste no ser do fundamentado como sua subjacência geral sustentadora, de acordo com o modelo genético da *koinonía* grega –, é a transcendência da *entidade* do ente, em seu “é” absoluto, que já sempre se posiciona como a causa, como a “questão de origem” (*Ursache*) que se impõe como a medida unívoca responsável por enformar previamente tudo aquilo que vem a se dar enquanto uma experiência, estabelecendo para com todas as coisas uma relação unilateral de dependência e dever, este último no duplo sentido da orientação imperativa atrelada a uma norma referencial e, ao mesmo tempo, no sentido da dívida, do débito, da falta que se instala entre o ente fundamentado e o seu fundamento ôntico de caráter absoluto. Com efeito, a “ontologia [...] e a teologia são ‘logias’ na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo. Elas prestam contas do ser, enquanto fundamento do ente” (HEIDEGGER, *Identidade e Diferença*, p. 196). Deus (*théos*) e o fundamento (*arkhé*) dizem, desta forma, o mesmo, a saber, o ser do ente apreendido nos limites da onticidade do seu ser

princípio; Deus é tão sintoma e causa do esquecimento da verdade do ser quanto a Metafísica o é.

A proveniência comum ao elemento da Metafísica e da Teologia não passaria sem ser notada por Caetano. No poema *V* de *O Guardador de Rebanhos*, lá onde a sua crítica à remissão das coisas singulares a uma instância transcendente adquire a estética translúcida e pungente que conhecemos, o poeta extrai a necessidade da denegação do “sentido íntimo” das coisas precisamente da sua renúncia em pensá-las artificialmente remetendo-as a uma essência primeira ou a um vínculo de causalidade desdobrado a partir de um ente supremo, disposição de coisas que Caetano insinuará concernir à relação entre Deus e a Criação: “Que ideia tenho eu das cousas?/Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?/Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma/E sobre a criação do mundo?/Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos/E não pensar” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 23). Não provoca estranhamento que a evocação da dinâmica entre causa e efeito no segundo verso desperte, no verso seguinte, a lembrança de um dos arquétipos mais antigos representativos dessa relação, isto é, a soberania criadora de um ente indeterminado e o todo (*cósmos*) por ele fundado *ex nihilo*; esteja em jogo um ente supremo agente e distante ou subjacente e próximo, um criador apartado e ativo ou uma essência secreta geral e em repouso, acaba-se por incidir de qualquer maneira naquela força de subsunção que impera na estrutura metafísica de mundo – “’Constituição íntima das cousas’.../’Sentido íntimo do universo’.../Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada. [...]É como pensar em razões e fins/Quando o começo da manhã está raiando, e pelos lados das árvores/Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 24). A tradicional constituição teológica de Deus e a prévia orientação da experiência para uma transcendência primeira fundamentadora, isto é, a Metafísica – o modo de pensar de todos os filósofos e poetas doentes –, dizem exatamente a mesma coisa aos ouvidos de Caetano; não à toa, a saga da *descida* do Menino Jesus verdadeiro de volta à terra – movimento absolutamente essencial à poética caetaniana, operando no mesmo registro que o “transcender para baixo”, em oposição ao “mais além” metafísico – é cantada desde a sua liberação da altura celeste, o reino do Deus Pai, lá onde tudo é sério, rígido, certo e imperativo como o modo de ser arquetípico da vida adulta, do “homem feito” – “Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica./Diz-me que Deus não percebe nada/Das coisas que criou –/‘Se é que ele as criou, do que duvido’” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 30). Ora, no mais, esta significativa sugestão sobre a “*imago Dei*”, sobre a semelhança nevrálgica entre a figura divina autocrática e o homem, compreendido aqui especificamente em seu estatuto moderno, como sujeito, na verdade nos revela algo de já contado na medida em que se apreende a mesmidade

entre Metafísica (Ontologia) e Teologia: se o Deus e o fundamento são o mesmo, temos pois de assumir que a subjetividade moderna constitua aquele momento da história do Ocidente no qual o ser-eu (ego) do homem reivindica a *si mesmo* como “Deus”, isto é, como o *subjectum*, a subjacência volitiva, o princípio enquanto *próte arkhé* da *realitas* de cada experiência singular. A exposição desta familiaridade entre subjetividade e deidade não é escassa no universo pessoano, a começar pela crítica de Caetano de Almeida ao predomínio do fazer humano no poema XLV d’*O Guardador de Rebanhos* – “Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 71) – e no poema sobre “A guerra...”, dos *Poemas Inconjuntos* – “A guerra, como tudo humano, quer alterar [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 122) –, ou ainda ao processamento exclusivo da realidade pela interioridade humana, focalizando aqui o humanismo cristão – “Ser real quer dizer não estar dentro de mim” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 119); de fato, parte considerável das múltiplas alusões de Fernando Pessoa à semelhança entre o estofamento ontológico que tonaliza o seu fazer poético e a deidade do Deus metafísico acabam por apresentar-se, ao mesmo tempo, como sintoma deste amplo caráter demiúrgico da subjetividade e, no mesmo passo, como sintoma da profunda penetração da forma subjetiva na experiência heteronímica compreendida desde a perspectiva falhada do ortônimo: “[...] Assim a Deus imito,/Que quando fez o que é/Tirou-lhe o infinito/E a unidade até” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 170), “Deus não tem unidade,/Como a terei eu?” (PESSOA, *Poesias Inéditas*, p. 166); mas a chancela desta imitação poetizante da ação divina ocorre de maneira mais transparente nos assim chamados textos de auto-análise, nos quais Pessoa colocará ênfase no aspecto *criador* que antecipa aquilo que, por sua vez, será então a sua *obra*, obra da imaginação, ou seja, *imagem* do seu autor: é o que vem narrado na carta a Adolfo Casais Monteiro de 13 de janeiro de 1935,⁷⁶² ainda reforçado em carta ao mesmo interlocutor datada de 20 de janeiro de 1935.⁷⁶³ Heidegger chega a destacar esta transformação, *interior à ontoteologia*, do Deus criador cristão ao sujeito de vontade moderno: “O ente supremo como causa de todo ente assumiu a essência do seer. Esse ente feito outrora pelo Deus criador tornou-se, então, uma *realização* do homem, na medida em que agora

⁷⁶² “Desde criança tive a tendência para criar em meu torno um mundo fictício, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. (Não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo. Nestas coisas, como em todas, não devemos ser dogmáticos). Desde que me conheço como sendo aquilo a que chamo eu, me lembro de precisar mentalmente, em figura, movimentos, carácter e história, várias figuras irreais que eram para mim tão visíveis e minhas como as coisas daquilo a que chamamos, porventura abusivamente, a vida real. [...] Esta tendência para criar em torno de mim um outro mundo, igual a este mas com outra gente, nunca me saiu da imaginação”; In.: *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*, p. 199 ss.

⁷⁶³ “O que sou essencialmente — por trás das máscaras involuntárias do poeta, do raciocinador e do que mais haja — é dramaturgo. [...] Vou mudando de personalidade, vou (aqui é que pode haver evolução) enriquecendo-me na capacidade de criar personalidades novas, novos tipos de fingir que compreendo o mundo, ou, antes, de fingir que se pode compreendê-lo”; In.: *Textos de Crítica e de Intervenção*, p. 211 ss.

o ente só é tomado e dominado em sua objetualidade” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 109); para Heidegger, a propósito, é precisamente o estabelecimento da concepção cristã acerca da Criação como o resultado do *actus* divino que marca a possibilidade da passagem à *Machenschaft*, o âmbito eminentemente moderno no qual o fazer (*machen*) do homem, pautado na vontade e na vivência (*Erlebnis*), se torna a medida do ente, isto é, o seu fundamento – o “ser”.⁷⁶⁴

A ontoteologia representa o sufocamento e o abandono de um âmbito mais originário da existência: o âmbito do retraimento potente do ser em seu próprio nada, o âmbito do acordo com a eterna novidade do mundo – o extra-ordinário perde aqui a sua força, tornando-se mero material de cooptação pela constituição ordinária dominante; deste modo, a ontoteologia nasce sagrada, ao menos se se concebe essa palavra em seu sentido teológico-positivo, pois sobretudo ela aspira àquele segredo responsável por concentrar o elemento puro da realidade (a *realitas* da *res*, a *entidade* do ente, o *constituente* do constituído) a que chamamos Deus ou o fundamento, tomando-o de pronto em sua sacralidade inerente, ou seja, em sua autovalidação, inquestionabilidade e evidência, apenas acessível ao rito litúrgico que lhe é adequado – a *metanoia*, a *dialeghestai*, a dúvida, a crítica, a lógica etc. O sagrado, porém, também guarda outro sentido: o último deus, em Heidegger, e a criança eterna (o Menino Jesus verdadeiro), em Caeiro, são figuras do retorno à experiência originária do ser, da Natureza, do mundo, na qual prevalece o extraordinário no lugar da fixação enformadora da ordem ontoteológica, total em seu modo de ser; entre o último deus e a criança eterna, o que prepondera é a mais radical finitude, o ser absolutamente extraordinário daquela *experiência primeira*, do dar-se algo sempre pela primeira vez, como se o mundo estivesse a todo instante iniciando-se novamente num pleno acontecer verbal permanente – quer dizer: não apenas de modo a revitalizar e reafirmar o caráter de ponto de partida de um princípio duro já estabelecido, reativando o seu ciclo “cosmogônico”, mas devolvendo o “ser pela primeira vez” do início àquele instante indiscernível e uno entre o seu manifestar-se de tal ou qual maneira e o seu ainda não ser nada propriamente, isto é, o “verbar-se” do acontecer, nem sujeito, nem substantivo, nem predicado de nada. Finitude é o que se evoca a partir do acento conferido ao ser para a morte dos mortais, em Heidegger, ou no “pasma” do sentir-se nascido a cada momento para um novo mundo, em Caeiro; a morte, dirá Heidegger, é o “templo do nada”,⁷⁶⁵ lá onde o ser se resguarda da

⁷⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 125.

⁷⁶⁵ “A morte é o templo do nada [*Schrein des Nichts*], isto é, aquilo que de todo modo jamais é algo meramente como um ente, mas aquilo que se essencializa, e de fato como o mistério [*Geheimnis*] do próprio ser” (HEIDEGGER, GA 7, 180) [A tentativa de tradução a partir do original em alemão é nossa].

totalização, do desgaste e do consumo – pertencendo à própria essenciação do ser, o verbar-se do nada em um nadificar torna o ser o acontecimento mais finito, a mais elevada doação que é, simultaneamente, o mais elevado negar-se:⁷⁶⁶ nada e morte não significam, portanto, o vazio ou o acabar de algo, mas a preservação do caráter verbal originário do acontecer; em Caeiro, a morte se apresenta, nem sempre assim nomeada, como insígnia do renascimento, da abertura para a nudez espontânea das coisas e como limpeza ou purificação das sensações, ou seja, como um peculiar movimento de “mortificação” (desaprendizagem) da prévia gama de sentidos dominantes que enformam o acontecer das coisas singulares – no limite, o acontecer permanente da morte diz, na micropoética caeiriana, precisamente o mesmo que a passagem imanente da realidade, constituindo-se como aquele elemento, essencial à existência, responsável por impulsionar a singularização do mundo em “cousas”, em estancias singulares. É da finitude, figurada na morte, que o mistério angaria o seu sentido não-secreto, isto é, não metafísico: que o acontecer a cada vez singular da Natureza⁷⁶⁷ e o dar-se autêntico da verdade do ser ostentem o título comum de “mistério” ou a qualidade de “misteriosos” não os coloca de volta no terreno da disposição metafísica de mundo, na qual aquilo que é concebido como o “originário” descansa sobre o expediente da essência enquanto segredo sustentador escondido por trás da mera aparência singular dos fenômenos; o segredo sempre “é” algo, embora ainda não exposto: como algo que “é”, contudo, aquilo que se reserva secretamente tanto já se esgotou completamente em seu próprio ser quanto também está posto previamente, em função desse acabamento, à disposição de uma eventual captação, domínio e desgaste; o mistério, ao contrário, não “é” propriamente nada: ele se dá simplesmente como o misterioso, como o *intocável* no sentido daquilo que se oferece sem que se permita ser decifrado, capturado ou reduzido por qualquer artifício ou a qualquer “tradução”, seja ela uma ontologia, uma disciplina do conhecimento, um conceito, um sistema, um esquema de uso antropológico-instrumental ou classificações de quaisquer matizes. O mistério é o elemento fulcral da extraordinariedade, esta que jamais “é” algo assim como um fenômeno apreensível, mas já sempre uma experiência totalmente outra em seu próprio acontecer e, portanto, também em relação a tudo sobre o que se diz ordeiramente “ser”. Ora, este *ser totalmente outro* – ou: a *heteronimização* do próprio ser, da Natureza ela mesma –, antes em seu próprio ser do que em mero cotejo lógico com aquilo em relação a que seria um outro, está resguardado tanto no último deus heideggeriano – o *ganz Andere*, a figura que abre o horizonte do outro início, o

⁷⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 242.

⁷⁶⁷ “A Natureza é partes sem um todo./Isto é talvez o tal *mistério* de que falam” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74, grifo nosso).

aceno produtivo e não petrificante da finitude mesma da verdade do ser – quanto na criança eterna caeiriana – aquela que é muito propriamente a relação, o “meio”, a figura que “dá uma mão ao poeta e a outra a tudo o que há” e que mostra, através do brincar da brincadeira, a maneira verdadeira de se experimentar as coisas; o último deus e a criança eterna são as palavras que guardam o elemento sagrado do ser ou Natureza e que assim acenam em direção ao seu caráter doador e inefável, em direção à distância incapturável imanente à finitude, que, permeada e impulsionada a cada instante pelo nada do seu acontecer, se dá ao mesmo tempo como um acontecer eterno:⁷⁶⁸ não do mesmo modo como se diz que o Deus metafísico ou a *idéa* platônica são eternos, alocados que estão fora do tempo e esgotados no infinito continuar sempre sendo o igual da sua própria identidade, pois, afinal, o “eterno não é o que per-dura [*Fort-währende*], mas aquilo que pode se subtrair no instante, a fim de retornar uma vez mais. O que pode retornar não como o igual, mas como o novamente transformador [*neue Verwandeln*], uno-único, o seer [...]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 361), a eternidade que dura potente no brincar da criança, quando “[a]o anoitecer brincamos as cinco pedrinhas/No degrau da porta de casa,/Graves como convém a um deus e a um poeta,/E como se cada pedra/Fosse todo o universo [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 31). O retorno desde a experiência do elemento sagrado do ser ou Natureza de volta para o

⁷⁶⁸ Heidegger não deixará de perceber esta íntima relação entre a finitude (a morte), a eternidade e o ser criança da criança. Ao final de *O Princípio do Fundamento*, assentada a via alternativa de compreensão do *principium rationis* como um destino do ser (genitivo subjetivo e objetivo), ou seja, como um modo de o próprio ser, o sem-fundamento (*Ab-grund*), se desvelar, fundando o espaço de jogo das relações a partir das quais cada coisa aparece em seu sentido próprio, diz Heidegger: “A morte é a medida [*Massgabe*] ainda impensada do incomensurável [*Unermesslichen*], isto é do jogo [*Spiel*] supremo no qual o homem trazido à terra, é posto” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 162). Mas “jogo”, aqui, não diz respeito simplesmente aos movimentos que permanecem fundados em um determinado modo de o ser se desvelar, isto é, em uma prévia colocação das “regras” do jogo: diz, antes, o próprio jogo do ser como o sem-fundamento que dá fundamento, diz a “a-nomia” que precede a possibilidade do estabelecimento da regra, o ser, a própria abissalidade, como aquele que *se dá* enquanto um fundamento, uma medida, no mesmo passo em que se retrai para o abismo incomensurável que ele mesmo “é” e no qual se sustenta *enquanto* um tal fundamento – o que se nos dá como um mundo, portanto, não “é” nada como um ente e tampouco um ente supremo, fundamento ôntico indeterminado: mundo é o seu “enquanto”, o seu “durar” finito, um porque (*weil*) sem porquê (*warum*), a *finitização* radical do ser no jogo da mútua sustentação entre *Grund* e *Ab-grund*. No princípio do fundamento fala, pois, o ser como fundamento abissal; fundamento, *ratio*, recorda Heidegger, corresponde ao que foi pensado por Heráclito como *lógos*, *phýsis*, *kósmos*, mas também como o *aión*, tempo, duração, mas também eternidade. E onde “encontrou” Heráclito este tempo, ao mesmo tempo radicalmente finito e eterno? Ora, na criança: “O que diz Heráclito do *aión*? O fragmento 52 reza: *aión país ésti paíxon, pesseyón. paidós hé basileíe*. Destino do ser [*Seinsgeschick*], isso é uma criança, brincando [*spielend*], brincando ao tabuleiro, uma criança e o reino – isto é a *arkhé*, o fundar governante instituinte, o ser ao ente. O destino do ser: uma criança, que brinca” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 163) [Tradução levemente modificada]. Tempo e mundo, tempo e ser: o brincar de uma criança, que encontra na pedra um universo inteiro [Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 31], pulsante e plástico, vibrando, mexendo-se sem cessar, o durar vibrante de um mundo sem causas, essências ou finalidades. Brincar: o mistério do acontecer, o puro “meio” da relação vibrante na qual saga e mundo se indistinguem numa mesma potenciação – o morro e o pedaço de pau que se tornam a maior de todas as sagas épicas, e que acaba de repente sem deixar “rasto” para se tornar uma outra coisa, tão extraordinária quanto; “[t]odas as teorias, todos os poemas/Duram mais que esta flor [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 103).

mundo do qual nunca saímos logra então a purificação de todas as coisas, liberando-as do peso “profano” do seu “é” enquanto as devolve ao caráter extraordinário do seu acontecer sempre renovado; ora, sacrifício (*Opfer*) é precisamente o nome que se confere a esta devolução, a este oferecer (*opfern*) de volta ao sagrado aquilo que, por conseguinte, sempre lhe pertenceu: “No outro início, todo ente é sacrificado [*geopfert*] pelo seer, e, a partir daí, o ente enquanto tal obtém pela primeira vez a sua verdade” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 226); ademais, o que significaria em sentido radical o próprio paganismo – a religião da terra, do acordo com a eterna novidade do mundo, com a realidade que é puramente a sua infinita singularidade e passagem, sem princípio, segredo ou causas ocultas – senão a proliferação da extraordinariedade do sagrado por cada nervura da existência, senão o encontro com um novo deus e um novo mito em cada pedra, árvore, bicho e gente, em suma, em cada instante?

Mas se Deus é as árvores e as flores
 E os montes e o luar e o sol,
 Para que lhe chamo eu Deus?
 Chamo-lhe flores e árvores e montes e sol e luar;
 Porque, se ele se fez, para eu o ver,
 Sol e luar e flores e árvores e montes,
 Se ele me aparece como sendo árvores e montes
 E luar e sol e flores,
 É que ele quer que eu o conheça
 Como árvores e montes e flores e luar e sol.

E por isso eu obedeço-lhe,
 (Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?),
 Obedeço-lhe a viver, espontaneamente,
 Como quem abre os olhos e vê,
 E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes,
 E amo-o sem pensar nele,
 E penso-o vendo e ouvindo,
 E ando com ele a toda a hora.⁷⁶⁹

∞ *Deixa estar...*: Um dos pontos de culminância que mais saltam aos olhos numa leitura paralela entre Heidegger e Caetano de Melo recai sobre a questão da “serenidade”. Mas onde estará situada essa questão, em primeiro lugar? A resposta tem dois níveis. Em sentido amplo, o posicionamento da questão acerca da serenidade se dá diante do domínio da Metafísica no

⁷⁶⁹ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano de Melo*, p. 25.

Ocidente e, por conseguinte, em conjunto ao diagnóstico sobre o esquecimento e o abandono do ser (ou Natureza), sufocado em sua maneira genuína de acontecer por um modo de ser histórico que se lhe impõe como norma direcionadora, como um *dever ser* que, como tal, não *deixa ser*. Em um sentido mais específico, no entanto, a questão da serenidade está muito intimamente às voltas com a Metafísica moderna da subjetividade, ou seja, com aquela disposição de mundo na qual o homem se torna o próprio fundamento (*subjectum*) da realidade de todos os fenômenos possíveis, os quais, por sua vez, se transformam de saída em meros objetos de cálculo, em representações objetificadas, em vivências de um sujeito e, mais fundamentalmente, em reserva da vontade de vontade, aquele modo de ser, próprio ao sujeito moderno e possível apenas no momento em que a exigência do fundamento se dobra sobre o próprio homem, segundo o qual a totalidade do mundo se torna o espaço de cumprimento da exigência que se opera no homem, a partir do homem mesmo enquanto o fundamento e para ele indigitada, a saber, a compulsão ao fundamentar – vontade é, assim, o modo de fundamentar do fundamento enquanto subjetividade. Destarte, a possibilidade da superação deste estado de coisas não poderia incidir nem em uma nova configuração da exigência do fundamento ôntico – a entidade do ente – nem, tampouco, derivar de um ato da vontade, o que denunciaria de pronto a persistência da sua referência à subjetividade humana; ora, algo como a serenidade aparece, tanto para Heidegger quanto para Caeiro, justamente enquanto um horizonte de “cura” para a Metafísica, mas não só isso: superação não significa, em nenhum dos dois projetos, rejeitar alguma coisa simplesmente e de forma arbitrária em favor de uma outra mas, em sentido bastante outro, significa devolver aquilo que se apresenta imperativamente como “dado” à originariedade do seu acontecer como um ser possível – por conseguinte, o que se logra na serenidade é, antes de qualquer coisa, a reabertura para a potenciação do solo originário do ser ou Natureza, o possível mesmo onde as todas as coisas, “antes” de serem o que são, *podem* se iniciar em seu acontecer *sendo* o que são. Mas qual será o sentido preciso deste modo de estar mais originário que por ora convencionamos tratar por “serenidade”? Que elementos o caracterizam? Se não se trata de algo que é empenhado por um querer da vontade subjetiva, como então se realiza?

Um tal modo de estar no mundo prefigurado na serenidade permeia o coração da poética caeiriana, constituindo expressamente os versos da sua macro e micropoética a partir da articulação de expressões tais como paz, sossego, o não ter ambições, o ser natural, a inocência, o não pensar, a denúncia do fazer e da ação, o olhar e o ouvir como acolhimento simples do que se dá, a própria simplicidade, a tranquilidade, a calma, a pobreza do existir, o estar deitado na realidade etc., todas elas harmonizando-se em torno desta noção fundamental do acordo –

que Caeiro também chama de amor – com o mundo em seu ser próprio, isto é, como passagem singularizante; cada verso dos seus poemas é uma maneira de dizer isso.⁷⁷⁰ O esforço da sua poética consiste claramente, pois, na recuperação de um modo de relacionar-se com o mundo que se funda sobre a própria maneira como o mundo mesmo originariamente acontece, mas que se constitui, concomitantemente, como uma intransigente oposição crítica aos modelos de apresentação que a ele se superpõem e modulam, não deixando-o ser como é, modelos estes que redundam, para Caeiro, nos desdobramentos ontológicos, epistêmicos, estéticos, antropológicos e éticos da Metafísica. Há na “serenidade” caeiriana, porém, um intrincado e circular jogo poético-ontológico entre afirmação e negação: a negação da Metafísica, especificamente no que se refere à economia do fundamento e à primazia moderna da subjetividade humana, não se dá por um ato de vontade do poeta mas, ao contrário, aparece como uma autêntica necessidade, intimamente vinculada à afirmação do mundo como tal em sua irreduzibilidade, mistério e potência, o qual, por sua vez, só pode ser plenamente afirmado em seu ser, ou seja, devolvido a ele mesmo em seu modo próprio de ser, na medida em que se torna possível a deposição dos modelos metafísicos de subsunção, que exigem das “cousas” algo alocado sempre mais além do poder ser que elas já são, seja o “mais além” interposto pelos pressupostos essencialistas ou o “mais além” interposto pelo fazer humano – o deixar estar da serenidade é um “parar” que libera o colocar-se novamente em movimento do que é próprio ao ser, uma não-ação, uma abdicação ou desprendimento que des-ativa a continuidade da ação subsunçora da Metafísica;⁷⁷¹ e tampouco esta afirmação do mundo tem sua origem num afirmar autárquico por parte do poeta, pois, se o mundo lhe aparece como “eterna novidade”, como “partes sem um todo” e como o “passar” sempre mesmo da singularização, é porque o próprio mundo se lhe entregou dessa forma, gerando a partir de si mesmo o espaço aberto da possibilidade da serenidade, modo singular de estar no mundo e singularidade *do* estanciar-se de um mundo a partir do qual o mundo mesmo se deixa ser o mundo que “é” – “(Isto é talvez ridículo aos ouvidos/De quem, por não saber o que é olhar para as cousas,/Não compreende quem fala delas/Com o modo de falar que reparar para elas ensina.)” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 24, grifo nosso). A serenidade, o modo de estar ou postura que

⁷⁷⁰ “Basta existir para se ser completo./ [...] Cada poema meu diz isto,/E todos os meus poemas são diferentes,/Porque cada coisa que há é uma maneira de dizer isto” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 91).

⁷⁷¹ “No meu prato que mistura da Natureza!/As minhas irmãs as plantas,/As companheiras das fontes, as santas/A quem ninguém reza.../E cortam-nas e vêm à nossa mesa/E nos hotéis os hóspedes ruidosos,/Que chegam com correias tendo mantas,/Pedem ‘salada’, descuidosos.../Sem pensar que exigem à Terra-Mãe/A sua frescura e os seus filhos primeiros,/As primeiras verdes palavras que ela tem [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 42).

diz em si um simples “deixa estar...” – o amplo e incondicional deixar(-se) ser do mundo –, recolhe o seu ser da abertura do próprio mundo em seu modo de ser originário – o deixar ser da postura serena é *já* o mundo deixando ser em seu essencial ser livre; isso, contudo, faz destacar-se o desafio, ou talvez até o paradoxo, de que em nenhum nível do seu acontecer o desprendido deixar estar da serenidade deverá subsumir-se a um querer, ainda que este querer incline-se, justamente, a um não-querer, a uma “vontade de não-vontade”. Ora, mas o horizonte poético-pensante de Caeiro consiste precisamente em assumir como origem e “ponto de partida” um sentido de mundo (o ser, a Natureza...) que é ontologicamente anterior à disposição lógico-ontológica da economia metafísica entre homem e ser, ou seja, que se dá inclusive como a singularização dessa economia sem se esgotar, contudo, na abstração formal do seu modo de ser singular, movimento de *retorno* que significa: o querer humano, a normatividade lógica e a exigência do fundamento não são o pressuposto, o “a partir de que” se tornaria possível uma transição retrospectiva a um modo outro de estar – que a Metafísica seja a sua situação não significa, em absoluto, que ela seja a sua condição –, único caso onde uma asserção tal como “vontade de não-querer” ou “o não-querer é um querer” teria alguma consistência, mas já estão suficientemente “desativados” quando irrompe na poética caeiriana o modo de estar do deixar estar. A serenidade não é uma opção ou escolha, mas um acontecimento: seu “mistério” reside precisamente na pergunta sobre como “se inicia”; a devoção de Caeiro para com a infundável aprendizagem de desaprender figura certamente como um elemento indispensável à liberação do deixar ser da passagem do mundo, já que é através da dissolução dos termos de subsunção que se pode desprender o mundo da sua modulação imperativa, mas, ao mesmo tempo, a desaprendizagem só se torna possível como tal porque a “verdade” do mundo já se lhe achegou: “A Natureza é partes sem um todo./Isto é talvez o tal mistério de que falamos./Foi isto o que sem pensar nem parar,/Acertei que devia ser a verdade/Que todos andam a achar e que não acham,/E que só eu, *porque a não fui achar, achei*” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 74, *grifo nosso*).

Os termos e a estrutura em que Heidegger pensa a “serenidade” são espantosamente familiares aos de Caeiro, a começar por sua situação, a saber, a quase total perda de solo vigente no acabamento moderno da Metafísica, o esquecimento do próprio esquecimento do ser ou, em outros termos, o era do domínio da técnica moderna (*Gestell*): “a perda do enraizamento [*Bodenständigkeit*] não é provocada somente por circunstâncias externas e fatalidades do destino, nem é o efeito da negligência e do modo de vida superficial dos homens. [Ela] provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 17); este “espírito da época” (*Geist des Zeitalters*) é caracterizado pela predominância do pensamento

calculador e pela atuação contínua, massiva e expansiva do seu fator fundamental de mobilização, ou seja, a reivindicação da essência da técnica como radicalização infinitesimal do princípio do fundamento, consistente na ordem de transformar o mundo enquanto tal em uma enorme reserva de energia ativável prontamente disponível à sua subsunção em uma rede *a priori* infinita de remissões: aqui, é o querer do homem calculador, em sua compulsão fundamentadora por decifrar, dominar e instrumentalizar, que serve de matéria-prima ao mobilizar-se da técnica,⁷⁷² cuja marcha crescente “[...] poderia prender [*fesseln*], enfeitiçar [*behexen*], ofuscar [*blenden*] e deslumbrar [*verblenden*] o homem de tal modo que, um dia, o pensamento calculador [*rechnende Denken*] viesse a ser o único [*das einzige*] pensamento admitido e exercido” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 26).⁷⁷³ A serenidade aparece para Heidegger, com efeito, como a possibilidade de um “re-enraizamento”.⁷⁷⁴ não porque nos houvéssemos achado em determinado momento “amputados” peremptoriamente do solo originário do ser, mas porque o que ali germinou, desde muito tempo, com os gregos, terminou por se espalhar pelo solo e cobri-lo tão profusiva e hermeticamente que já não mais restou espaço para *nada*, confundindo-se e fazendo-se passar, inclusive, pelo solo ele mesmo; não obstante, esta Metafísica da técnica moderna nos interpela ainda em graus que sequer podemos imaginar, constituindo, de fato, como um modo do desvelamento do ser, a visão prévia determinada – o “espírito” – enquanto a qual se abre o mundo moderno e todas as relações por ele possibilitadas, de maneira que “[s]eria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 23). Que fazer, então? Tratar-se-ia simplesmente de curvar-se aos perigos da técnica e da Metafísica, ao esgotamento de todo possível sob uma única medida totalizante? Ou esta pergunta – “que fazer?” –, tão espontânea quanto impensada, já não denuncia o quão profundamente submetidos ao imperativo do querer, do fazer e da vontade, de cuja tração a técnica moderna se vale para se desenvolver, ainda permanecemos? Portanto, a

⁷⁷² “As ‘guerras mundiais’ e sua ‘totalidade’ já são consequências do abandono do ser [*Seinsverlassenheit*]. Elas forçam o asseguramento de uma forma contínua e consistente de abuso [*Vernutzung*]. O homem também se acha incluído nesse processo, não podendo mais esconder seu caráter de matéria-prima [*Rohstoff*] mais importante. O homem é a ‘matéria-prima mais importante’ porque permanece o sujeito de todo e qualquer uso-e-abuso [*Vernutzung*]. Isso é de tal modo que, nesse processo, deixa sua vontade [*Willen*] emergir incondicionalmente, tornando-se, desse modo, o ‘objeto’ desse abandono do ser” (HEIDEGGER, *A superação da metafísica*, p. 80) [Tradução levemente modificada].

⁷⁷³ Realidade antevista por Brecht no poema *O Canto da Máquinas*: “Isto não é o vento nas árvores, meu menino/Não é uma canção para a estrela solitário/É o bramido selvagem da nossa labuta diária/Nós o amaldiçoamos e o elegemos/Pois é a voz de nossas cidades/É a canção que em nós cala fundo/É a linguagem que entendemos/Em breve a língua-mãe do mundo”; In.: BRECHT, *Poemas – 1913-1956*, p. 67 [Tradução de Paulo César de Souza].

⁷⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 25.

serenidade também deverá se dar como um simultâneo “dizem sim e dizer não”: “[p]odemos dizer ‘sim’ à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer ‘não’, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa essência” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 23-24), um dizer “sim” que admite compreensivamente o *factum* da técnica, o preponderar do seu modo de ser específico e o desafio que ela continuamente lança às coisas a fim de extrair e investir todo o seu “potencial”, e um dizer “não” que, no limite, simplesmente não faz, um dizer “não” que não é o negar ativo de um sujeito que pode dizer sim ou não mas, antes, uma renúncia simples, uma suspensão de qualquer fazer e querer, na qual as coisas podem, sem mais, repousar em seu próprio ser coisa, “[...] como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 23). Heidegger nomeia esta postura do “sim” e do “não” em relação à Metafísica e à técnica de “serenidade para com as coisas”.⁷⁷⁵ Serenidade, neste caso, é uma das traduções possíveis para a palavra alemã que está em questão para o pensador: a *Gelassenheit* – podendo significar tranquilidade, comedimento, calma ou concórdia, o que deve ganhar ênfase no vocábulo é, contudo, em primeiro lugar, o seu radical: o verbo *lassen*, *deixar*; especialmente desde as reflexões presentes em *Sobre a Essência da Verdade*, o verbo *lassen* passa a gozar de uma importância fulcral para Heidegger, delimitando o próprio âmbito da abertura por onde transpassa e se essencia o chamado do ser, a sua adveniência como linguagem e o seu recolhimento na palavra do homem, que, por seu turno, jaz a cada vez apropriado em sua essência por este mesmo deixar ser (*Seinlassen*) da verdade do ser. O homem mesmo, em sua essência auscultante, pertence a este deixar ser da abertura na qual se dá o desvelamento do ser: mesmo na técnica – ou: *sobretudo* nela –, onde o homem está convencido da sua superioridade e domínio sobre a terra, seu fazer ou deixar de fazer ainda responde antes de tudo a uma reivindicação oculta, que não se revela imediatamente em seu modo de ser essencial mas apenas mediadamente, em seus desdobramentos; o ocultar-se imanente a sua reivindicação (*Anspruch*), dirá Heidegger, é o sentido (*Sinn*) do mundo técnico:⁷⁷⁶ contudo, “se atentarmos agora [...] que em todo o mundo técnico deparamos com um sentido oculto [*verborgener Sinn*], então encontramos-nos imediatamente na esfera do que se oculta de nós e se oculta precisamente ao vir ao nosso encontro” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 25). Ora, aquilo que simultaneamente se dá e se retira, se desvela e se vela, é o mistério (*Geheimnis*), o preservar-se do ser em seu próprio nada enquanto se dá como um mundo, a inesgotabilidade e distância do acontecimento do mundo, o “resto que salva” em meio à exaustão quase total de todas as possibilidades: “A

⁷⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 24.

⁷⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 25.

serenidade em relação às coisas [*Gelassenheit zu den Dingen*] e a abertura ao mistério [*Offenheit für das Geheimnis*] pertencem uma à outra. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo totalmente outro [*ganz andere Weise*]” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 25).⁷⁷⁷ A *Gelassenheit* deixa ser, em toda a sua amplitude, coisa e mundo em seu mistério protetor, garantindo com este deixar que não se petrifiquem em um “ser” qualquer e sejam então dispostos como meros objetos de cálculo. Mas o que diz, mais capilarmente, o “deixar” da *Ge-“lassen”-heit*? Em um diálogo (*Erörterung*) escrito por Heidegger entre 1944-1945, dez anos antes de vir a público o discurso comemorativo intitulado *Gelassenheit*, são colocados a pensar a questão da serenidade três personagens: um investigador (*Forscher*), um erudito (*Gelehrter*) e um professor (*Lehrer*); em uma determinada altura do diálogo, vemos a seguinte sequência de asserções:

I [Investigador] – Fala sempre de um deixar (*Lassen*), de tal modo que dá a impressão de se referir a uma espécie de passividade [*Passivität*]. Não obstante, julgo saber que não se trata de modo algum de um deixar deslizar e deixar à deriva (*kraftloses Gleiten- und Treibenlassen*) as coisas. E [Erudito] – Talvez se oculte [*verbirgt*] na serenidade (*Gelassenheit*) uma acção [*Tun*] mais elevada do que todas as acções [*Taten*] do mundo e do que todos os feitos [*Machenschaften*] da humanidade.../P [Professor] – ...acção mais elevada que não é, no entanto, uma actividade [*Aktivität*]./I – Logo, a serenidade está, caso se possa aqui falar de um estar (*Liegen*), fora da distinção de actividade e de passividade.../E – ...porque a serenidade não pertence ao domínio da vontade [*Wille*] (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 35).

O *deixar* da *Gelassenheit* não é: um deixar passar indiferentemente as coisas ou abandoná-las sem mais à própria indiferença; também não um fazer ou não-fazer da vontade, seja ela compreendida como a actividade ou a passividade do sujeito humano ou do supra-sujeito teológico, e, portanto, o deixar também não é objeto de um querer ou não-querer. Aqui, porém, “[...] apresenta-se a dificuldade da transição para o avolitivo, na medida em que o querer não querer ainda pode ser concebido como pertencente ao âmbito da vontade” (REIS, *A negação e o nada da vontade*, p. 155); o paradoxo do “querer o não-querer”, contudo, revela-se um falso problema – o que de forma alguma diminui a sua dificuldade – na medida em que compreendemos que o deixar da *Gelassenheit* na verdade não evoca, ao menos não em primeira mão, uma transição, e sim, mais radicalmente, uma ruptura trazida à tona desde a possibilização – a diferença (*Unterschied*) – do próprio ser, ou, conforme o sentido que essa ruptura mesma evoca junto ao vocabulário heideggeriano, está em questão para o deixar não uma transição, mas um salto (*Sprung*).⁷⁷⁸ Por isso, “[...] a serenidade não pode ser gerada pelos seres humanos

⁷⁷⁷ Tradução levemente modificada.

⁷⁷⁸ É o que diz Heidegger nas *Contribuições*: “Da questão diretriz para a questão fundamental nunca há um caminho contínuo [*Fort-gang*] imediato, dotado de um mesmo sentido, que aplique uma vez mais ainda a questão diretriz (ao seer), mas apenas um salto, isto é, a necessidade de um *outro* [*anderen*] início. Com certeza, em contrapartida, por meio da superação desdobrada da formulação da questão diretriz e de suas respostas enquanto tais, precisa ser criada uma *transição* [*Übergang*], que prepara o outro início e o torna em geral visível e intuível”

e tampouco causada a partir de algum contexto ôntico. Ela apenas é permitida desde uma decisão *exterior* à vontade, e que é enviada desde o próprio ser” (REIS, *A negação e o nada da vontade*, p. 155, *grifo nosso*). A serenidade pertence à verdade do ser, à mútua sustentação entre desvelamento e velamento, ser e nada, para a qual Heidegger acena no diálogo sobre a serenidade com a palavra *Gegend*, a “região”, também chamada, em um uso mais arcaico, de *Gegnet*, aquilo que nos vem de encontro e retém no encontrar-se,⁷⁷⁹ o solo originário no qual tudo brota, repousa e desaparece:

P – A Região [*Gegnet*] é a extensão que faz demorar-se [*die verweilende Weite*] que, tudo reunindo [*versammelnd*], se abre [*öffnet*] de modo a que nela o aberto seja mantido e solicitado (*gehalten und angehalten*) a deixar cada coisa abrir-se no seu repouso [*Beruhem*]./I – Parece-me aperceber que a Região mais depressa se retira [*zurückzieht*] do que vem ao nosso encontro.../E – de modo que também as coisas que aparecem na Região já não têm o caráter de objectos./P – Não só já não estão diante de nós como deixam mesmo de estar (*stehen*)./I – Jazem (*liegen*) então ou o que se passa com elas?/P – Jazem; se, com isso, designarmos o repousar (*Ruhen*) que é denominado ao falar-se do repousar/assentar (*Beruhem*)” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 41-42).

Na serenidade o ser se abre como o mistério revelador de um mundo nas coisas, isto é, como aquele que se achega, apropriando, e ao mesmo tempo se retira, protegendo-se: seu dar-se e retirar-se acontece no homem, no *Da-sein* enquanto aquele ente que pensa e age de maneira essencial no modo do trazer e do corresponder. Se a serenidade, porém, pode repousar no pensamento do homem, como aquele que é apropriado pela “região”, isso se deve ao fato de que “[...] a Região, se assim o posso dizer, regionaliza (*vergegnen*) em si [*in sich*] a serenidade” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 50); a serenidade é “do ser”, não “do homem”: seu deixar essencial (*Lassen*) é o deixar(-se) ser, inesgotável e misterioso, do próprio ser enquanto se desvela, subtraindo-se, como um mundo, que já sempre se concentra e desdobra na coisa, isto é, na palavra, o *encontro* do homem com o ser, lá onde estão concentrados, como o mesmo, homem e ser. O pensar (*Denken*) que se abre na plenitude de sua essência como o próprio ser aberto para o deixar da serenidade é o pensar que escuta e acolhe o que ali se possibilita e, assim, este pensar só pode ser, ao mesmo tempo, agradecimento (*Danken*),⁷⁸⁰ ou, em termos

(HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 78). Tampouco a transição figura aqui, portanto, como um liame entre o primeiro e outro início – da Metafísica ao acontecimento-apropriador da verdade do ser – mas, sim, como uma preparação para o salto, que jamais se dá “indo à frente” (*Fort-gang*) desde um “ponto de partida” ôntico, tal como a vontade ou a exigência do fundamento, mas no retorno (*Rück-gang*) à origem (*Ur-sprung*). Nesses termos, a *Gelassenheit*, por sua vez, localiza-se no abrir-se potente do próprio salto, o que não dispensa a preparação pensante para o deixar (*lassen*); esta preparação é o “trabalho de mão” (*Handwerk*) do pensamento, a devoção contínua para preservar a distância do ser, que garante a preservação da sua proximidade essencial: “A serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério nunca nos caem do céu. Não são frutos do acaso (*nichts Zufälliges*). Ambas medram apenas de um pensamento determinado e ininterrupto” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 26). Dispensável destacar aqui o paralelo com o incansável “estudo profundo” em que consiste a aprendizagem de desaprender, em Caieiro.

⁷⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 40-41.

⁷⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 63.

caeirianos, o acordo com o livre dar-se do mundo. Chama a atenção, ainda, o fato de Heidegger, como Caetano, depositar na figura da criança a possibilidade, guardada no modo de estar da serenidade, de uma experiência mais originária do mundo, “outra” no fundo de seu ser: “Para a criança no homem, a noite permanece a costureira [*Näherin*] das estrelas” (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 69),⁷⁸¹ a possibilização entre ser e nada, luz e escuridão que deixa ser a criação de novas constelações de sentido – novas no brilho do seu a cada vez extraordinário repousar em sua singularização, e não “novas” sob a forma da “inovação” moderna, como se inovam as tecnologias e bens de consumo; para a seriedade e devoção de professores, eruditos, investigadores, filósofos e especialistas para com a “verdade” – seja ela “heterônima” ou “ortônima” –, porém, é precisamente o *brincar* da criança, este pleno *deixar-se ser* que dispensa qualquer dialética do pensamento, qualquer elaboração de transições e expectativas, transbordamento de fruição e criação mítica espontânea, que permanecerá para eles o mistério jamais experimentado: “Brinca! Pegando numa pedra que te cabe na mão./Sabes que te cabe na mão./Qual é a filosofia que chega a uma certeza maior?/Nenhuma, e nenhuma pode vir brincar nunca à minha porta” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caetano*, p. 131).⁷⁸²

§ *A aldeia, a pátria, a terra*: A denúncia sobre a perda do solo próprio da existência e sobre o estado de alienação “ontológica” dela decorrente constitui um dos principais temas da escrita de Heidegger e de Caetano. Embora o movimento desta perda e alienação tenha uma muito extensa proveniência, confundindo-se, nos dois projetos, com a história da instituição dos elementos fundamentais da civilização ocidental e, a rigor, com a própria Metafísica, Heidegger e Caetano parecem focalizar, a partir de uma incontornável necessidade de terem de se defrontar com a sua coetaneidade, o estado de alienação que caracteriza mais especificamente aquela época que conhecemos pelo nome de era moderna, e isso não em favor de um saudosismo romântico por um paraíso perdido de pureza, perfeição e autenticidade localizado em algum lugar do passado não-moderno mas, ao contrário, assumindo a modernidade e o seu “espírito” como o zênite da própria história do Ocidente, lá para onde convergiu a sua marcha desde o início da Filosofia com os gregos. Neste lugar de convergência, todas as relações possíveis estão previamente preenchidas pelas disposições do fazer autárquico humano e pela

⁷⁸¹ Tradução ligeiramente modificada.

⁷⁸² A centralidade da criança – *como modo essencial do sagrado, como modo essencial da linguagem* – na poética de Caetano é indiscutível; um interlocutor intrínseco como Álvaro de Campos haveria de notar: “O que realmente recebemos daqueles versos é a sensação infantil da vida, com toda a materialidade directa dos conceitos da infância, e toda a espiritualidade vital da esperança e do crescimento, que são do inconsciente, da alma e corpo, da infância. Aquela obra é uma madrugada que nos ergue e anima [...]” (CAMPOS, *Pessoa por Conhecer*, p. 375 ss.).

quase total opacidade da ausência de mistério, deixando cada coisa na prontidão para o uso e o desgaste, disponíveis ao “toque” da vontade humana e, por conseguinte, destituídas daquela distância protetora que garantia o brilho do seu repousar; aqui, “[t]udo é tragado pela uniformidade da perda de distância” (GA 7, 167-168),⁷⁸³ sem que, por outro lado, sequer uma genuína proximidade em relação às coisas seja ainda possível, justamente lá onde cada uma delas está de antemão submetida ao império do uso e, por isso, “ao alcance da mão”.

É a este estado generalizado de disponibilização antecipada de todas as coisas e prévia modulação da experiência a partir da ordem do querer e do fazer que Heidegger chama de abandono do ser, ou seja, a superposição da verdade do ser pelo domínio do ente enquanto Metafísica da vontade. Mas ele aparece também como um dos principais alvos de Caeiro; o já mencionado poema sobre *A guerra...* é absolutamente emblemático no que se refere à exposição dos traços do espírito moderno – “[...] Tudo é querer mexer-se, fazer cousas, deixar rasto. [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 122) –, porém certamente não é o único: de fato, é a *poética* caeiriana, no sentido essencial em que se movimenta e pensa ou, por assim dizer, em sua “totalidade”, que se mobiliza, desde a medula, em contraposição à estrutura da modernidade. Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho dos *Poemas Inconjuntos*: “Ah, querem uma luz melhor que a do sol!/Querem prados mais verdes que estes!/Querem flores mais belas que estas que vejo!/A mim este sol, estes prados, estas flores contentam-me. [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 137); ao querer e ao fazer – e, no limite, à sua forma mais geral como o pensar raciocinante do homem – está atrelado este “mais” que apreende, enforma, remete e devassa as coisas em seu simples dar-se, o “mais” que exige sempre mais delas, o “mais” que preda e esgota a sua singularização: como em Heidegger, este “mais” pertence ao “mais além” estrutural da Metafísica, visando, em sua forma mais antiga, o segredo das coisas enquanto essência ou fundamento, porém agora transposto, em sua forma moderna – camuflado em meio ao decreto sobre a “morte da Metafísica” –, para aquele “mais” operado pelo fazer e pela vontade do sujeito; com a dobra da subjetividade humana, a Metafísica enfim havia descido à terra. Espanta que Gabriela Pó (2015), em um tópico importante do seu precioso trabalho sobre Heidegger e Pessoa em torno ao problema do tédio e da modernidade, não haja sequer aludido à pungente crítica presente nos versos caeirianos; o que diz sobre Heidegger, sem embargo, facilmente recepçiona-se em Caeiro: “O abandono do ser, que conduz ao seu esquecimento, anuncia-se através do progresso (das descobertas, das invenções, da indústria, das máquinas), da massificação, da destruição da terra por meio da velocidade e do cálculo”

⁷⁸³ A tentativa de tradução a partir do alemão é nossa.

(PÓ, *Fenomenologia do Tédio no Livro do Desassossego*, p. 248). É nesse contexto de totalização da experiência e extrativismo ininterrupto da terra, transformada em um grande recurso a ser explorado e o homem em um vetor completamente assujeitado ao frenesi dessa exploração, que Heidegger anuncia a *Heimatlosigkeit*, a apatridade do nosso tempo, e Caieiro a doença da Metafísica e da ação humana diante da saúde imanente à simplicidade das “cousas”, doença representada em sua forma mais notória pela vida nas cidades modernas;⁷⁸⁴ a cidade, bem como o veloz processo de massificação e colonização disfarçado de progresso e cosmopolitismo do qual ela é em geral o palco, aparece para Caieiro como uma insígnia da modernidade, em cujas teorias grandiloquentes, projetos globais e promessas de emancipação de “toda e qualquer coisa” – em suma, em todos os tentáculos da sua “arquitetônica” – vê-se crescer, em ritmo diretamente proporcional a sua expansão e aperfeiçoamento, o embotamento de qualquer horizonte de possibilidades, de qualquer autêntica singularidade das coisas, enfim, de tudo aquilo que é outro em relação à compulsão totalitária moderna: “Nas cidades a vida é mais pequena [...] Na cidade as grandes casas fecham a vista à chave, / Escondem o horizonte, empurram o nosso olhar para longe de todo o céu [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 27). A grandeza da cidade, catalisada a partir de sua própria essência pela expectativa do sempre “mais além” empenhada por um progresso de velocidade infinita, encobre o simples acontecer das coisas ao subsumi-lo constantemente à palavra de ordem do “ser-grande”, do “ser sempre mais”; a chave que a “Metafísica da cidade” detém e que aprisiona a abertura para a singularização autêntica das coisas é o acesso exclusivo – ou seja, excludente – para o seu segredo, o segredo que ela mesma é, a saber, nada mais do que o termo de subsunção colonizador da própria grandeza progressiva: não o “mais além” que aporta finalmente na *idéa* ou em Deus, mas o “mais” meramente pelo “mais”, a pura *forma* do transcender metafísico.

Perdido em meio ao domínio do ente e de suas potencialidades a cada vez investidas e esgotadas, isto que chamamos de a existência humana permanece regida pelo esquecimento da sua proximidade essencial à verdade do ser, abstraída do acordo imanente com a singularização do mundo. Em *Sobre o “Humanismo”*, Heidegger pensa esta proximidade e pertença ao ser a partir da poesia de Hölderlin, nomeando-as a pátria (*Heimat*) do homem ek-sistente: “Esta palavra é pensada aqui num sentido mais originário, não com acento patriótico, nem nacionalista, mas de acordo com a história do ser. Mas a essência da pátria é, ao mesmo tempo,

⁷⁸⁴ Os versos de lamento por Cesário Verde são provocados precisamente por sua vida na cidade: “Que pena tenho dele! / Ele era um camponês / Que andava preso em liberdade pela cidade. / [...] Por isso ele tinha aquela grande tristeza / Que ele nunca disse bem que tinha, / Mas andava na cidade como quem não anda no campo / E triste como esmagar flores em livros / E pôr plantas em jarros...” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caieiro*, p. 20).

nomeada com a intenção de pensar a apatridade do homem moderno [...]” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 161) – a palavra *Heimat*, pensada, como Heidegger o pretende, em sua originariedade, não concerne a algo como o gene primordial da cultura de um povo, a coesão nacional ou, tampouco, a mera circunscrição territorial de um país: *Heimat* deve ser pensada a partir do radical *heim*, palavra que acena para o “lar”, para aquilo que diz respeito ao que é mais familiar, ao mais íntimo e inalienável a que pertence alguma coisa ou alguém, lá onde “se está em casa” e se pode ser autenticamente aquilo que se é. A *Heimat-losigkeit*, por conseguinte, anuncia, em sentido oposto, o afastamento em relação a esse âmbito e a decaída no estado de inautenticidade daquilo que abandonou a sua origem, restando ele mesmo, desta forma, abandonado à perpetuação de um modo de ser que já não mais resguarda em si o seu próprio sentido inicial; se a pátria significa o pertencimento do homem e do ente à clareira do mistério do ser, a apatridade, por seu turno, “[...] reside no abandono ontológico do ente. Ela é o sinal do esquecimento do ser. Em consequência dele a verdade do ser permanece impensada. O esquecimento do ser manifesta-se indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 162). A alienação inerente ao esquecimento do ser “[...] é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesma encoberta, como apatridade” (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 162); e o que significa que a apatridade pertença ao destino do ser? Ora, significa que, como o estado de alienação próprio ao homem moderno, a apatridade constitui a maneira como o próprio ser se doa, ainda segundo o traço fundamental da Metafísica, enquanto a determinação histórica da modernidade, o que significa dizer: o destino do ser enquanto *Machenschaft* – “No nexo da questão do ser, não deve ser designado, com isso, um comportamento humano, mas um tipo de essenciação do ser” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 125). Costumeiramente traduzida como maquinação, da palavra *Machenschaft* deve-se priorizar e reter, no entanto, o verbo radical *machen*, fazer, o que conduziria a tradução do substantivo para algo como “fazeção”.⁷⁸⁵ Por isso, embora não tenha a sua origem em um comportamento dentre outros do homem mas, sim, em um destino do ser, ou seja, como um modo de o próprio ser se desvelar enquanto um determinado entendimento ou visão prévia de mundo, a *Machenschaft* se caracteriza precisamente como aquela orientação fundamental segundo a qual prevalece, como o “fundo” (*Grund*) de todas as relações possíveis, a soberania do fazer humano sobre os entes, o “[...] domínio [*Herrschaft*] do fazer [*Machen*] e do produto do fazer [*Gemächte*]” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 130), mesmo lá

⁷⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 125.

onde o homem não “faz” nada propriamente, porém apenas “vivencia” – ambos, fazer e vivência (*Erlebnis*), estão sob o domínio da mesma essência histórica,⁷⁸⁶ a *Machenschaft*, que vincula a *realitas* da totalidade da experiência ao pensamento representacional antropológico: assim, “[n]a maquinação reside ao mesmo tempo a interpretação *bíblico-cristã* do ente como *ens creatum*, por mais que esse possa ser tomado agora de modo relacionado com a crença ou de modo secularizado” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 130), constituindo a subjetividade humana como o fundamento do sentido dos entes, como o Deus um dia o foi. O gestar-se da *Machenschaft* é a própria história do esquecimento do ser e da apatridade a ele inerente; este gestar-se começa *como* o início do Ocidente, isto é, o início da Filosofia, quando a verdade (*alétheia*) passa a ser entendida como correção (*Richtigkeit*) e o *lógos* (a linguagem), a *poíesis* (a criação), a *tékhne* (as artes) e o *noûs* (o pensamento) são dispostos como atributos instrumentalizáveis do animal racional em seu trato com o ente, até que esta longa preparação irrompesse na era moderna, desde a reivindicação do ser, como o estabelecimento da subjetividade.⁷⁸⁷ Alienados da verdade do ser, o ente aparece como aquele subsistente real, confinado em seu trivial “é” (*ist*), posto na prontidão para o uso irrestritamente remissivo e o homem, por sua vez, aparece sob a forma do agente absoluto que dele assim dispõe segundo a compulsão fundamentadora da sua vontade, fazer e querer, expressos a cada vez em seus projetos, crenças, bandeiras, identidades, ciências, rebeliões e ativismos de todo tipo, sejam eles individualistas ou coletivistas, liberais ou conservadores, enfim, expressos a partir da sua mais geral “visão de mundo” (*Weltanschauung*) – o nome dado por Heidegger a esta relação, na qual o homem se posiciona como um verdadeiro *arquiteto* da existência, é *cálculo* (*Berechnung*), a “lei fundamental do comportamento” (*Grundgesetz des Verhaltens*)⁷⁸⁸ que prepondera muito especialmente na modernidade, como o *seu* modo do pensar:

A sua particularidade consiste no facto de que, quando planejamos [*planen*], investigamos [*forschen*] ou organizamos [*einrichten*] um empreendimento, contamos [*rechnen*] sempre com condições prévias [*Umstände*]. Nós as levamos em consideração [*Rechnung*] a partir de uma intenção calculada [*rechneten Absicht*] em vistas de determinados objetivos. Contamos [*rechnen*], antecipadamente, com determinados resultados. Este calcular [*Rechnen*] caracteriza todo o pensamento planejador e investigador. Este pensamento continua a ser um calcular, mesmo que não opere com números, nem recorra à máquina de calcular, nem a um dispositivo para grandes cálculos. O pensamento calculador [*das rechnende Denken*] calcula. Calcula com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e ao mesmo tempo menos dispendiosas. O pensamento calculador corre de

⁷⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 126-127.

⁷⁸⁷ “A emergência da essência maquinal [*machenschaftliche Wesen*] do ente é difícil de ser concebida historicamente, porque ela se efetivou desde o primeiro início do pensar ocidental (mais exatamente, desde a queda da *alétheia*). O passo de Descartes já é uma primeira e decisiva consequência, por meio da qual a maquinação conquista o domínio [*Herrschaft*] como a verdade transformada (correção), a saber, como certeza” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 130).

⁷⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 120.

oportunidade em oportunidade. O pensamento calculador nunca pára, nunca chega à meditação [*Besinnung*]. O pensamento calculador não é um pensamento meditativo [*besinnliches Denken*], não é um pensamento que reflecte sobre o sentido [*Sinn*] que vige [*waltet*] em tudo o que é (HEIDEGGER, *Serenidade*, p. 13).⁷⁸⁹

Porque não pensa, ou seja, porque não escuta o *sentido* (*Sinn*) do ser – nem no modo como ele se lhe entrega destinalmente, como *Machenschaft*, nem, muito menos, como a clareira do encobrir-se ela mesma⁷⁹⁰ –, o homem vaga perdido e sem solo, movimentando-se em círculos em torno do ente, convicto do seu domínio sobre si e sobre o mundo, crente no potencial infinito das suas conquistas, quando, na verdade, é ele quem permanece dominado da maneira mais constringente pela reivindicação (*Anspruch*) normativa do fazer, do querer e do vivenciar; esta dominação (*Herrschaft*) implica, por conseguinte: a não intimização do homem com o sentido mesmo da reivindicação do ser, ou seja, com o fato de ela *se* mostrar (*zeigen*) como o sentido que, desvelando-se, abre um mundo, fala ao mesmo tempo, portanto, da sua apatridade em relação à própria essência da linguagem – da mesma forma que o homem, ao esquecer a escuta, torna-se mero animal calculador e da mesma forma que o ente, ao ser abandonado pelo ser, torna-se mero objeto disponível ao cálculo, assim também a linguagem, impensada em seu salutar e verbal confronto entre silêncio desafinador e dizer (*Sagen*) mostrador, decai, sufocada pela cifra do potencial infinito desdobrado a partir de um modo do seu próprio dizer-se, como mero código informacional e reserva de combinações semânticas. Em uma palavra: a apatridade longamente edificada do homem moderno diz respeito, no limite, a sua alienação em relação à habitação poética, lá onde vibra a cada vez a livre abertura do deixar(-se) ser, em relação ao originário carácter poético da própria linguagem, do ser, da terra; com efeito, a possibilidade da “repatriação” deverá acontecer com o regresso à pátria da linguagem, com o sacrifício que devolve o que foi extraviado ao solo poético da terra.⁷⁹¹ É neste mesmo contexto de constrangimento e exploração frenética, de subsunção de cada singularidade ao querer e ao fazer humanos, elementos estes dados como a ordem do mundo moderno, que Caeiro canta a necessidade e a saúde do bastar-se, do modo de estar autóctone em contraposição à compulsão colonizadora de toda Metafísica:

Ontem à tarde um homem das cidades
Falava à porta da estalagem.
Falava comigo também.

⁷⁸⁹ Tradução modificada.

⁷⁹⁰ “A maquinação mesma e, uma vez que ela é a essenciação do seer, o seer mesmo se subtraem” (HEIDEGGER, *Contribuições à Filosofia*, p. 126).

⁷⁹¹ É o que canta o poema de Hölderlin, *Regresso à Pátria* (*Rückkehr in die Heimat*), aludido por Heidegger na carta *Sobre o “Humanismo”*: “E quando no peito ardente do jovem/Os arbitrários desejos se acalmam/E calam perante o Destino, é então/Que o purificado prefere a ti [à pátria] dar-se” – no original: “*Und wenn im heissen Busen dem Jünglinge/Die eigenmächtigen Wünsche besänftiget/Und stille vor dem Schicksal sind, dann/Gibt der Geläuterte dir sich lieber*” [Tradução de Paulo Quintela].

Falava da justiça e da luta para haver justiça
 E dos operários que sofrem,
 E do trabalho constante, e dos que têm fome,
 E dos ricos, que só têm costas para isso.

E, olhando para mim, viu-me lágrimas nos olhos
 E sorriu com agrado, julgando que eu sentia
 O ódio que ele sentia, e a compaixão
 Que ele dizia que sentia.

(Mas eu mal o estava ouvindo.
 Que me importam a mim os homens
 E o que sofrem ou supõem que sofrem?
 Sejam como eu – não sofrerão.
 Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros,
 Quer para fazer bem, quer para fazer mal.
 A nossa alma e o céu e a terra bastam-nos.
 Querer mais é perder isto, e ser infeliz.)⁷⁹²

Bem e mal, certo e errado, válido e inválido, justo e injusto, sempre prestam contas a um termo de subsunção previamente estabelecido como a verdade, posta e repostada em ação através dos seus infinitos desdobramentos judicativos, até que ela mesma se perca em meio a eles; a força subsunçora desta verdade precisa “falar” o tempo todo e, de fato, como a única fala possível, impondo sempre ao “menos” do mundo o “mais” que ela mesma encarna. Aqui, nada nunca basta: qualquer experiência é instantaneamente subsumida a um “para além” imperativo. O lugar onde Caeiro encontrará vibrando este bastar-se, liberto de todo o falatório e ruído grandiloquente da cidade, onde o ser sempre cada vez mais “mais além” nunca pode cessar mas, no revés, aperfeiçoar-se infinitamente enquanto *civilização*,⁷⁹³ é “a paz da Natureza sem

⁷⁹² CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 57.

⁷⁹³ O problema da Metafísica moderna como um problema civilizatório aparece enfatizado também em Heidegger. “Civilização” significará, aqui, com efeito, a expansão e a totalização daquela medida de mundo que tem sua proveniência na cultura grega clássica e, mais tarde, no cristianismo latino: civilização indica, portanto, a edificação da Europa como paradigma de mundo; sendo assim, aquele fenômeno de longa duração que Heidegger chamará de “europeização” é o próprio movimento colonizatório, intrínseco à Metafísica, segundo o qual a *Machenschaft* e a técnica moderna, como o acabamento da Metafísica platônica e, portanto, o lugar do mais coetâneo esquecimento do ser, vêm ocupar e imperar sobre a totalidade da experiência, esgotando o solo misterioso do ser em nome do predomínio da sua normatividade, permanentemente aprimorada: “J – Muitos veem neste processo o triunfo da razão [*Vernunft*]. [...] Os êxitos da racionalidade, que o progresso da técnica nos coloca a cada instante diante dos nossos olhos, parecem confirmar o domínio [*Herrschaft*] inviolável da razão europeia./P – A cegueira cresce a ponto de já não se poder ver como a europeização [*Europäisierung*] do homem e da terra faz secar a própria fonte do que é essencial. Como se isso fosse possível” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 84). O próprio Fernando Pessoa anteviu o mesmíssimo fenômeno: a civilização que chamamos de europeia, dirá o poeta, “[...] é hoje a civilização propriamente dita – pois por ideias e fórmulas europeias se guia, e em ações e motivos europeus tem origem, a civilização das regiões fora da Europa [...]” (PESSOA, *Ultimatum*

gente”⁷⁹⁴ da sua aldeia, do campo, das estradas de terra e do cimo de um outeiro: somente ali, no silêncio, concórdia e tranquilidade que essas figuras evocam, pode o poeta enfim experimentar a potente abertura para o “menos” do mundo, deixando repousarem as “cousas” em suas próprias palavras. As cidades, dirá nos versos finais do poema *VII d’O Guardador de Rebanhos*, “[...] [t]ornam-nos pequenos porque nos tiram o que os nossos olhos nos podem dar,/E tornam-nos pobres porque a nossa única riqueza é ver” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 27); da aldeia, contudo, vê-se “[...] quanto da terra se pode ver do universo.../Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 27). A riqueza do “mais” prometida pela cidade disfarça a miséria predatória de uma monocultura formal, responsável por desertificar o solo do qual extrai aquele tesouro nunca suficiente, enquanto que o “menos” da aldeia guarda a autêntica riqueza, o dar-se anárquico e sempre primeiro da singularização das coisas, que trazem em si mesmas, a todo instante, todo um novo e pleno universo – é o que diz o aprendiz Bernardo Soares, em clara referência ao mestre Caeiro: “É por isso que o espírito contemplativo que nunca saiu da sua aldeia tem contudo à sua ordem o universo inteiro. Numa cela ou num deserto está o infinito. Numa pedra dorme-se cosmicamente” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 118). Desta forma, a riqueza imanente do mundo, transbordando vigorosa como a sua eterna singularização em palavras-coisas, só pode ser experimentada lá onde reina um tipo bastante especial de *pobreza*:⁷⁹⁵ trata-se certamente daquela pobreza que recua em relação ao sempre

e *Páginas de Sociologia Política*, p. 31 ss.); não será ao acaso que o ortônimo atribuirá esta compulsão colonizadora da civilização ocidental-europeia, o “universalismo” da Metafísica, precisamente a Portugal, protagonista maior dos descobrimentos pré-modernos e por muito tempo detentor de territórios continentais como suas colônias de exploração: “A civilização a que pertencemos assenta em quatro fundamentos: a Cultura Grega, a Ordem Romana, a Moral Cristã, a Universalidade Moderna, esta última criada pela Itália, quanto à formação de nacionalidades distintas, que nela primeiro emergiram em semelhança dos estados-cidades dos gregos e romanos; por Portugal, pelos descobrimentos, quanto à conversão da simples civilização europeia em civilização mundial” (PESSOA, *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, p. 31 ss.).

⁷⁹⁴ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 16.

⁷⁹⁵ Qualquer associação imediata, a partir de termos como pobreza e nudez, com o *ethos* franciscano não será mera casualidade: Francisco de Assis não é uma figura rara no universo pessoano, sobretudo quando o assunto é Alberto Caeiro. Álvaro de Campos chegou a dizer sobre o mestre: “Sendo absolutamente um sensacionista, as suas sensações são inteligências, com um raciocínio próprio, com um poder crítica próprio. Começando como uma espécie de S. Francisco de Assis sem fé, foi-se arrastando lentamente, aos rasgões nos obstáculos, através da brenha do que tinha aprendido – felizmente muito pouco. Finalmente, apareceu nu. [...] Li-lhe uma vez, traduzindo rapidamente, parte das ‘Florinhas’. Não li mais porque ele, indignado ou quasi, me interrompeu com incômodo próprio. ‘É bom homem, mas está bêbado’, disse o meu mestre Caeiro” (CAMPOS, *Pessoa por Conhecer*, p. 376 ss.). O próprio Alberto Caeiro chega a dedicar um dos *Poemas Inconjuntos* a Francisco de Assis: “Leram-me hoje S. Francisco de Assis./Leram-me e pasmei./Como é que um homem que gostava tanto das cousas/Nunca olhava para elas, não sabia o que elas eram?/Para que hei-de chamar minha irmã à água, se ela não é minha irmã? [...]” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 106). Se o poeta recebe com duras restrições a “filosofia” franciscana, isso provavelmente se deve ao fato de Caeiro colocar-se na contramão em relação a todo antropomorfismo, como aquele que concebe todas as coisas como “irmãs”. Isso não elimina, porém, os indiscutíveis traços comuns com a vida de Francisco de Assis.

“mais” da Metafísica no sentido do desprendimento, do despir-se e do desaprender, no sentido de estar no mundo ao modo de um permanente “transcender para baixo”, antídoto contra as abstrações de todos os matizes, mas que não se encerra propriamente em algo como um “voto de pobreza”, já que isso a enredaria em um vínculo indissolúvel com a vontade humana, dando espaço à opção entre a pobreza e a riqueza como se estivessem no estoque das visões de mundo; trata-se, antes, de algo muito mais radical: se a pobreza aparece autenticamente como desprendimento, nudificação e desaprendizagem, em suma, como o movimento de retorno ao bastar-se da singularização do mundo, livre do “mais” das essências, significações, razões e fins, é porque o próprio mundo em primeiro lugar clama por isso – a pobreza do permanente desprendimento é a mais autêntica correspondência à riqueza inesgotável da eterna novidade do mundo: no bastar-se da pobreza é destituída, pois, aquela falta que todo e qualquer termo de subsunção, enquanto um inegável dever-ser, impõe ao simples deixar-se ser da singularização do mundo. Em vistas dessa experiência, Caeiro nos conclama: “Sejamos simples e calmos,/Como os regatos e as árvores,/E Deus amar-nos-á fazendo de nós/Nós como as árvores são árvores [...]E não nos dará mais nada, porque dar-nos mais seria tirar-nos mais” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 26). A pobreza que Caeiro encontra em sua aldeia, ou à beira do regato, ou no cimo dum outeiro, é precisamente o modo de ser que devolve o mundo a ele mesmo, à imensa casa artística que é a terra, “[q]ue varia e está sempre boa e é sempre a mesma” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 62); na aldeia – não como o mero deslocar-se da cidade para o campo esperando por uma “epifania” salvadora, mas em vistas do que a aldeia evoca – reina aquele pertencimento absoluto à terra, reina o zero de distância entre o sujeito e o objeto, o homem e o mundo, fazendo dissolver de antemão essas extremidades, e, ao mesmo tempo, a distância que deixa espaço para ser e, assim, preserva a mais íntima proximidade às “coisas”.⁷⁹⁶ Somente nesta pobreza do bastar-se se está verdadeiramente no mundo, somente na pobreza se está, genuinamente, em casa.

⁷⁹⁶ Em um texto de 1933 conhecido pelo título *Por que ficamos na província? (Warum bleiben wir in der Provinz?)*, Heidegger pontua, como Caeiro, o “isolamento” (*Alleinsein, vereinzelt*), o fechamento alienado do “homem da cidade” (*der Städter*): este isolamento é já o sintoma do seu desarraigamento da terra em favor de uma viciosa compulsão à curiosidade que prevalece na vivência, isto é, o impulso por transpor toda experiência para o interior das grades da subjetividade, transformando a tudo em objeto de um falatório ruidoso, público, massificado e incessante – é, pois, precisamente em seu estar cercado a todo momento por uma numerosa gama de coisas e de gente, por uma ausência quase absoluta de silêncio, que o homem da cidade encontra o mais árido isolamento. No “campo”, porém, se se estiver autenticamente *no campo*, algo como o isolamento é simplesmente impossível: trata-se ali, antes, da solidão (*Einsamkeit*), de um extraordinário e in-cifrável “ser-um” com os movimentos da terra: “Em verdade, nas grandes cidades, o homem consegue isolar-se, como mal chega a fazer em qualquer outro lugar. Mas lá em cima [nas montanhas] nunca é possível isolar-se. Pois a solidão traz consigo a força primigênea que não nos isola mas lança toda a existência na proximidade profunda de todas as coisas” (HEIDEGGER, *Por que ficamos na província?*, p. 325). É da “salada” dessa solidão que transborda a *poiesis* da terra, os versos e palavras naturais que não são jamais meras pontes para o mundo, mas o próprio mundo singularizado em seus verbos

Ora, este caráter libertador da pobreza ressoa de maneira decisiva também na letra de Heidegger. De fato, a própria possibilidade de uma retomada da experiência originária do ser permanece na dependência de que o homem possa se entregar à descida (*Abstieg*) – palavra essencial, este “descer”, também para Caeiro –, desde o ser compreendido como o ente mais geral, o “é” mais essente, e desde o homem compreendido na aparente onipotência da subjetividade, em direção à pobreza da sua simples essência auscultante, o estar aberto para o chamado da verdade do ser, para a fala da linguagem iluminadora-veladora:

O pensar não supera a Metafísica, enquanto ainda mais a exacerba, ultrapassa e a sobressume em qualquer lugar, mas enquanto recua para a proximidade do mais próximo. A descida é bem mais difícil e perigosa, particularmente ali onde o homem perdeu-se na subjetividade. A descida conduz à pobreza [*Armut*] da ec-sistência do *homo humanus* (HEIDEGGER, *Sobre o “Humanismo”*, p. 169).

“*Die Armut*”, *A Pobreza*, é o título de um pequenino ensaio marginal de Heidegger no qual se dedica a pensar o verso de Hölderlin: “Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficámos pobres para chegar a ser ricos” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 227). Mas o que significa ser “pobre”, questiona-se Heidegger? O que significaria, na mesma trilha, ser “rico”? “Pobre” e ‘rico’, em sentido comum, têm que ver com a posse, com o ter. A pobreza é um não-ter e, decerto, um estar-privado do necessário (*Nötige*). A riqueza é um não-estar-privado do que é necessário [...]” (HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 230-231); a pobreza está vinculada, então, em seu sentido prosaico, a uma falta que almeja, a um necessitar daquilo que, faltando, lhe é necessário. Mas a “essência da pobreza repousa, contudo, num Ser. Ser realmente pobre quer dizer: Ser de uma tal forma que não estejamos privados de nada que não seja o não-necessário (*Unnötige*)” (HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 231); aqui, ser pobre quer dizer: estar privado do necessário, mas não do não-necessário, ou, em outros termos, ser pobre significa “ter” precisamente o não-necessário. O que é, entretanto, o necessário? Ora, necessário é aquilo que manifesta uma necessidade, e necessidade significa: o constrangimento (*Zwang*),⁷⁹⁷ isto é, aquilo que, como o necessário da necessidade, compele, a partir de si, para si. Por seu turno, o não-necessário que a pobreza “tem” será justamente aquilo que não está vinculado a nenhum constrangimento e que, por isso, é livre [*Freie*] – o que a pobreza “tem” aparece, assim, como a *liberdade* do ser livre. “Ser livre”, porém, observa Heidegger, significa no alemão arcaico algo como “[...] o ileso, o zelado, aquilo que não é posto em uso. ‘Liberar’ (*freien*) quer dizer, originária e propriamente: zelar (*schonen*), deixar que algo repouse na sua essência, protegendo-o” (HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 231). Assim, aquilo que é deixado em liberdade “[...] é o que

naturais, como o “levantar-se do vento” [Cf. XIV, *O Guardador de Rebanhos*]: “Ser poeta não é uma ambição minha./É a minha maneira de estar sozinho” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 17).

⁷⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 231.

é deixado na sua essência e preservado de todo o constrangimento da necessidade. O que libera na liberdade desvia ou vira (*wendet ab oder um*), de antemão, a necessidade” (HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 231). Enquanto aquilo que libera, a liberdade é, “necessariamente”, aquilo que des-constrange, já desde a origem, o necessitado em relação ao constringente ser necessário de uma necessidade: na liberdade, libera-se para o não-necessário, única “coisa” que a pobreza “tem” – algo de extraordinário ocorre aqui, contudo: foi dito que ser pobre significa estar na necessidade de algo que se mostra como necessário, restando à pobreza, portanto, apenas o não-necessário; mas o não-necessário é precisamente o que é livre, e livre é aquilo que libera de uma necessidade, *deixando* ser o que antes era constrangido a ser; na pobreza vibra, por conseguinte, a liberdade em relação a toda necessidade, o deixar ser que precede ontologicamente todo estabelecimento do necessário. Na pobreza, o homem se abre para a própria verdade do ser: “[...] é o Ser que, deixando cada ente ser, em cada caso, o que é e como é, por isso mesmo é o que libera, aquilo que, deixando cada coisa repousar na sua essência, zela por ela” (HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 232). A verdade do ser *dá* o seu destino, *dá* o ente, *dá* a palavra, *dá* ao homem a sua essência: o ser mesmo é aquele que *se dá* (*gibt Es*); neste dar-se que (se) deixa ser, a pobreza para o livre não pode ser outra coisa senão a abertura para a maior das riquezas, a inesgotabilidade mais finita do ser – “...ficamos pobres para chegar a ser ricos”: “Na pobreza, na medida em que não estamos privados de nada, temos tudo antecipadamente, estamos na superabundância do Ser, que transborda de antemão o urgente das necessidades” (HEIDEGGER, *A Pobreza*, p. 233). Como Caeiro, Heidegger recolherá o elemento salutar pertencente à pobreza e à renúncia (*Verzicht*) – a saber, a plena e devota abertura ao ser, o acordo amoroso com a terra – da simplicidade do *seu* próprio “caminho do campo” (*Feldweg*), em cujo apelo somos devolvidos à familiaridade pátria (*heimisch*) da verdade do ser, da habitação poética, o mais livre e originário *deixar ser*.⁷⁹⁸

O apelo [*Zuspruch*] do caminho do campo desperta um sentido que ama o espaço livre e que, em momento oportuno, transfigura a própria aflição no comprazimento [*Heiterkeit*] derradeiro. [...] Os que o têm, receberam-no do caminho do campo. Em sua senda cruzam-se a tormenta do inverno e o dia da messe, a irrupção turbulenta da primavera e o ocaso tranquilo do outono; a alegria da juventude e a sabedoria da maturidade nela surpreendem-se mutuamente. Tudo, porém, se insere placidamente numa única harmonia, cujo eco o caminho do campo em seu silêncio leva de um para outro lado. O comprazimento que sabe [*wissende Heiterkeit*] é uma porta abrindo para o eterno (HEIDEGGER, *O Caminho do Campo*, p. 70-71).⁷⁹⁹

∞ *Anarkhé*: O pensamento que mobiliza a letra de Caeiro e de Heidegger finca-se em um vigoroso embate com a tradição, ou seja, com o edifício que guarda para eles o coração da sua

⁷⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, *O Caminho do Campo*, p. 72.

⁷⁹⁹ Tradução ligeiramente modificada.

coetaneidade, o mundo no qual mantêm o lugar de perseverança do seu pensamento e com cujos elementos fundamentais têm a todo tempo, por isso, de se defrontar. A essência desta tradição, que é a própria estrutura do Ocidente, carrega, para ambos, o mesmo nome: Metafísica, aquela disposição de mundo, nascida com a cultura grega clássica enquanto Filosofia, que desde então se estabeleceu como o paradigma dominante da totalidade da história vindoura – não, contudo, porque a história pregressa estivesse regida por um outro paradigma, comportando apenas tonalidade e natureza diversas, mas porque é a própria Metafísica, especificamente com Platão,⁸⁰⁰ que vem pela primeira vez consolidar a noção de *parádeigma* tal como se lê essa palavra ainda hoje, isto é, como a forma constringente fundamental que impera enquanto modelo referencial primeiro das coisas ditas contingentes, como o mais essente e perfeito “ser” em relação a si mesmo – o qual, portanto, “é” como o “um” absoluto –, que repousa na base de todo enunciado, ente e relação possíveis e, assim, lhes interpela enquanto seu princípio regulador, o seu fundamento: a *arkhé*. A determinante dimensão crítica presente no pensamento de Heidegger e de Caeiro se caracteriza, destarte, por um marcante teor dialogal: a poética caeiriana, inclusive nas exposições decisivas da sua dimensão positiva, está inteiramente permeada e, de fato, constituída desde o início pelo diálogo confrontador com os conceitos fundamentais do discurso filosófico (existência, significação, realidade, essência, mundo, verdade, ente, Natureza, coisa etc.), da mesma maneira que as meditações de Heidegger sobre a história da verdade do ser – sobretudo daquele a quem se chama o “segundo Heidegger” – somente se costumam a partir do diálogo (*Gespräch*) com os pensadores essenciais da tradição metafísica, dos gregos a Nietzsche.⁸⁰¹ Em ambos os casos, porém, esse diálogo nada tem a ver com uma expectativa “dialética”, da qual se extrairia a síntese melhor acabada das posições (*thései*) representadas pelos respectivos interlocutores, ou, tampouco, com uma predisposta negação arbitrária da Metafísica, por sobre a qual se interporia referência outra ou se mergulharia no vazio oco e reacionário do fundamento, ainda assim atrelado, portanto, ao fundamento; a contrapelo, o diálogo está presente na letra de Heidegger e de Caeiro como um movimento, por excelência, antidoutrinário, ou seja, que não se presta a simplesmente admitir como válido e acabado – como “obra” – o pensamento com o qual dialoga, um movimento que

⁸⁰⁰ “[...] Tu te referes à cidade de que falamos enquanto a fundávamos, uma cidade que só existe em nossas discussões, pois não creio que exista em algum lugar./– Mas, disse eu, talvez no céu haja um modelo [*parádeigma*] para quem queira vê-la e, de acordo com o que vê, queira ele próprio fundá-la, mas não faz diferença alguma se ela existe em algum lugar ou não, porque ele só tratará do que é dessa cidade, e de nenhuma outra” (PLATÃO, *A República*, p. 379 [592a-b]). *A República* de Platão, esta autêntica “*politeia*” (constituição) do Ocidente, é para nós ainda hoje o mais contemporâneo dos documentos filosóficos.

⁸⁰¹ “Quando filosofamos nós? Manifestamente apenas então quando entramos em diálogo [*Gespräch*] com os filósofos” (HEIDEGGER, *Que é isto - a filosofia?*, p. 19).

não está preocupado em avaliar, condenar sem mais ou dissecar por mero ímpeto de especialização o pensamento mas, sim, em questioná-lo acerca dos seus próprios fundamentos, acerca da sua proveniência nem sempre clara e, sobretudo, acerca da relação entre a “clareza e distinção” da sua estrutura tematizada, visível enquanto proposição, com aquilo que precisou permanecer não-dito, obscurecido e até mesmo sistematicamente expurgado para que o seu modo de ser se tornasse possível na maneira como se apresentou e se estabeleceu.

Ora, para o Ocidente, dissemos, a mais arcaica proveniência remonta ao início da Filosofia, de onde recolhemos o sentido das palavras fundamentais da nossa história: dentre estes, e talvez na posição mais primordial, está aquele que engendra a experiência grega sobre o acontecer daquilo acerca do que se pode dizer que “é” sob o signo do manifestar-se, apresentar-se ou aparecer do ente, isto é, o *phaínesthai* do *phainómenon*, o ente como aquilo que está posto à luz enquanto algo presente à vista. Na base desta experiência firma-se o sentido e a posição da palavra grega *alétheia*, o estar des-velado do ente presente. Para os gregos, porém – e aqui referimo-nos sempre, de um modo ou de outro, ao platonismo e seus desdobramentos –, *phaínesthai* e *alétheia* estão ambas de pronto previamente tonalizadas por aquela necessidade, imperativa e constringente, contida na pergunta pelo *tí éstin*, a mais eminente questão da Filosofia – *da Filosofia!* Esta pergunta *já* traz consigo, enquanto o seu horizonte, a busca pelo ser do ente, ou seja, por aquilo que caracteriza cada um dos modos como os entes particulares aparecem, a entificação superior, o ente enquanto ente: se o ente é concebido como um isto, o qual é, que se *a-presenta*, o ser do ente será, então, a *presença* como tal em si mesma considerada (*ágathon*), a presença que já vige em cada apresentar-se contingente do ente e que permanece sustentando-o (*hypokeímenon*) enquanto ele é; mas, por outro lado, se o apresentar-se do ente *pode* ser concebido em geral como um isto que é, isso se deve, antes, ao fato de que já entreviu o sentido fundamental do ente enquanto ente como aquilo que é em absoluto, a presença do que é presente. O apresentar-se do *phaínesthai*, por conseguinte, resta modulado por inteiro pela concepção do ser enquanto o “é” desta presença, no mesmo passo em que a *alétheia*, pela mesma razão, fica reduzida aos contornos da *homóiosis*, relação de adequação cujo modo de ser simplesmente não seria possível sem a referência ao ente, ao “um isto presente que é de tal ou qual maneira” que permite, neste seu “ser assim...”, a colocação de um juízo verdadeiro ou falso a seu respeito. Este esquema geral constitui a resposta grega à necessidade que se impõe na pergunta pelo *tí éstin* – a qual já conta, sem embargo, absolutamente tudo sobre o que em si mesma está previamente em questão; na própria pergunta, entretanto, fala em sentido ainda mais fundamental, enquanto pergunta pelo ser do ente, pelo “quê” (*tí*) daquilo que “é” (*éstin*), o próprio sentido do necessitar desta necessidade, a saber, o ter de se encaminhar

em direção ao fundamento, ao princípio (*arkhê*) do ente. Fala no início da Filosofia – e da Metafísica, e do Ocidente – a necessidade do alçar-se reflexivamente (*noûs*) até o fundamento; fala aqui, ao mesmo tempo e como o mesmo, o próprio sentido do fundamento como a lei deste em relação a que todas as coisas devem, antes de tudo, “prestar contas”: fala, no limite, como o simples *ter de* prestar contas inerente então a todas as coisas, a remissão do seu ser a algo outro, mas outro enquanto o substrato melhor acabado do seu próprio modo de ser – a remissão do presente à presença, do *ens creatum* ao *ens realissimum*, do sujeito a sua própria subjetividade, do puro estar na prontidão (*Bestand*) para absolutamente qualquer via de remissão vigente na técnica moderna. A *Meta-física* estabelece a noção de fundamento, portanto, a partir do entidade do ente, do seu mais geral desvelar-se como algo presente, o “quê” do “é” como o “é absoluto”; nada escapa à força totalizante do fundamento: seu expediente de negação – o *a-géneton* – responde apenas à exclusão lógica daquele que, sendo primeiro, deve ser in-determinado. A Metafísica, assim, responde com o próprio modo de ser da sua estrutura a uma pergunta que ela mesma coloca a partir da necessidade a constitui: deste modo, o conceito de autojustificação ou evidência se revela habitando o coração da própria Metafísica – seu fundamento é aquilo que para ela está posto como fundamento: este começa com o apresentar-se do ente, com o seu estar à luz, desvelado, sendo o que é.

No desvelar-se do desvelado, porém, fala ao mesmo tempo o velar-se do que se vela, o totalmente outro do ente, ainda que, em função do que ela mesma é, a Metafísica não esteja habilitada a escutá-lo: fala o des-velamento, *a-létheia*. É este apelo questionador do pensamento, responsável por devolver as “evidências” imperativas da nossa linguagem àquilo que nelas permaneceu não-dito, que, no diálogo essencial com a tradição, Heidegger afirmará constituir-se como um pensar que pensa “mais gregamente” do que os gregos, isto é, o pensar que questiona, a partir das próprias palavras fundamentais herdadas da tradição e que vêm se assentar como a constituição do mundo no qual de pronto nos encontramos, aquilo que, no primeiro início da história da verdade do ser, com o nascimento da Filosofia, precisou ficar esquecido a fim de que a Filosofia mesma se tornasse possível:

A tarefa do pensamento atual é pensar o que os gregos pensaram de maneira ainda mais grega [*griechischer*]. [...] Pode-se esclarecer bem essa tarefa na perspectiva da essência do manifestar [*Wesen des Erscheinens*]. Quando se pensa o próprio apresentar [*Anwesen*] como manifestação, então vige [*waltet*] no apresentar um provir à luz [*Hervorkommen ins Lichte*] no sentido do desvelar-se [*Unverborgenheit*]. Este acontece no desencobrir [*Entbergen*] como um iluminar [*Lichten*]. Ora é este iluminar que fica impensado em todos os vértices do seu próprio acontecimento [*Ereignis*]. Dedicar-se a pensar este não pensado [*Ungedachten*] significa: perseguir mais originariamente o que os gregos pensaram, visualizá-lo na proveniência de sua essência [*Wesensherkunft*]. Esta visão é grega em seu modo de ser, mas quanto ao que

é visualizado já não é nem nunca poderá ser grega (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 105-106).⁸⁰²

A superação da estrutura metafísica de mundo está guardada, com efeito, na origem mesma ou, por assim dizer, na própria condição de possibilização “extrametafísica” da Metafísica, naquela sua proveniência originária que não se deixa pensar como tal na medida em que se persevera no modo de pensar metafísico: em suma, a Metafísica traz em si mesma aquele seu elemento impensado mais abissal, o qual, trazido novamente à luz, a desaloja fatalmente do seu autoreivindicativo estatuto de fundamento. E quanto a Caeiro? Ora, também o poeta, a todo tempo pego às voltas com um mundo ainda profundamente implicado nas disposições metafísicas, jaz imerso neste diálogo imanente com a tradição grega antiga, bastante particularmente, porém, naquilo que diz respeito à questão fulcral do paganismo; o paganismo, foi visto, não está posto enquanto o horizonte da sua poética por um ato intelectual ou da vontade – a teorização do paganismo fica a cargo de António Mora e Ricardo Reis, e isso significa: as teorias sobre o paganismo caeiriano não traduzem de imediato o seu sentido próprio – mas, muito antes, já aparece consubstanciado à poética caeiriana e ao pensamento que a ela pertence enquanto a experiência originária inalienável responsável por constituir o seu modo de ser. O paganismo se revela, em seu sentido mais radical, nas duas palavras poéticas que orientam o pensamento imanente à poética caeiriana: que a Natureza é partes sem um todo e que algo como a realidade fala originariamente da eterna novidade do mundo – o que significa: o mundo jamais corresponde ou se deixa reduzir por completo por qualquer unidade, sistema, esquema explicativo, síntese, organismo ou identidade, desabilitando, portanto, a força vinculante, enformadora e homogeneizadora inerente àquilo que chamamos de termos de subsunção (o “segredo” das coisas, o fundamento, o princípio, a essência, a causa, a significação), e isso porque o mundo mesmo não tem, de início, nenhum “ser”, nenhum sentido ou verdade próprios, pois que é radicalmente *heteronímico*, eternamente outro em sua singularização como palavras-“cousas” (a árvore, a pedra, o regato, a montanha, e também as “cousas” doentes, como o homem e a filosofia). Com a desabilitação dos termos de subsunção, é o pressuposto vital da tradição metafísica que cai incondicionalmente por terra; vem daí, para Reis, a monstruosa originalidade da poesia do Mestre: “Alberto Caeiro é, cremos, o maior poeta do século vinte, porque é o mais completo subversor de todas as sensibilidades diversamente conhecidas, e de todas as fórmulas intelectuais variamente aceites” (REIS, *Pessoa por Conhecer*, p. 382 ss.). Entretanto, como Caeiro chega a “saber” dessas coisas? Como chegou a dar pelo mundo nesta sua mais autêntica “verdade”? Ora, para ele, bastou ter espáduas: “Todas

⁸⁰² Tradução levemente modificada.

as opiniões que há sobre a Natureza/Nunca fizeram crescer uma erva ou nascer uma flor./[...] Não preciso de raciocínio onde tenho espáduas” (CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 123); as espáduas são aquela região – no corpo humano, correspondente ao que sustenta aberta a envergadura dos ombros – graças à qual somos capazes de manter os olhos no “entre” do mundo, nem na verticalidade da elevação do olhar aos céus nem na verticalidade da sua depressão em direção aos pés, mas cravados no horizonte difuso e inesgotável da terra, via do qual cada coisa se pode nos achegar; é através deste pleno estar de “peito aberto” para o acontecer do mundo em coisas que Caeiro “aprende” o que as coisas mesmas são e pode, assim, delas falar no “modo de falar que olhar para elas ensina”.⁸⁰³ Abrir-se sem amarras para o acontecimento do mundo: foi isso o que Caeiro aprendeu olhando para os gregos, pois os gregos mesmos não chegaram a experimentá-lo – “Fiz a maior descoberta que vale a pena fazer e ao pé da qual todas as outras descobertas são entretenimentos de creanças estupidas. Dei pelo Universo. Os gregos, com toda a sua nitidez visual, não fizeram tanto” (CAEIRO, *Obra Completa de Alberto Caeiro*, p. 235), declara Caeiro em uma das suas entrevistas. Essa “nitidez visual” está referida, no universo pessoano, ao paganismo dos gregos pré-platônicos, ao culto da Natureza e da sua pluralidade inabarcável, em suma, àquilo que António Mora chama de “noção concreta da realidade”, em oposição a uma sua noção abstrata.⁸⁰⁴ As recorrentes menções dos comentadores-intrínsecos ao “objetivismo absoluto” de Caeiro e à “reconstrução integral do paganismo” que a sua poesia representava provêm desta compreensão do paganismo grego como aquele modo de estar no mundo baseado na “[...] consciência da impermanência, da fatalidade e da futilidade das coisas, sem que haja do indivíduo para si-próprio licença para sonhar além-mundos ou paraísos que nenhum facto natural justifica ou aponta. Platão é a decadência do ideal grego” (MORA, *Pessoa por Conhecer*, p. 347 ss.). Porque os gregos pagãos eram objetivistas, “[...] eles conceberam deuses, que não um só deus, pois a objectividade é forçosamente pluralista por isso é plural a realidade” (MORA, *Pessoa por Conhecer*, p. 385 ss.). Rapidamente, porém, este comprometimento com a pura visão concreta da realidade, com a abertura para as coisas mesmas tal como se apresentam em um universo de profícua pluralidade, decaí naquela “racionalização”⁸⁰⁵ – de cunho eminentemente platônico –, fruto da própria maneira como já estava disposta a visão para a então nascente “identidade” das coisas, que passa a se questionar não apenas pelo ser de cada coisa considerada em sua particularidade

⁸⁰³ Cf. CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caeiro*, p. 24.

⁸⁰⁴ Cf. MORA, *Pessoa Inédito*, p. 150 ss.

⁸⁰⁵ “Por cultura grega entende-se, essencialmente, o racionalismo. [...] Racionalidade, harmonia, objectividade: é esta a tripla manifestação, através da qual se define a Cultura Grega, essência da nossa civilização, por que essência da inteligência, ou parte superior, dela” (PESSOA, *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, p. 31 ss.).

mas também, “mais além”, pelo ser que subjaz a todas as coisas, pelo ente enquanto tal. Por isso, dirá Mora, “[p]ara nos dar a substância absoluta do paganismo, *tinha Caeiro que ser mais grego que os gregos [...]*” (MORA, *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, p. 263 ss., *grifo nosso*); para o paganismo caeiriano, contudo, isso significa: obviamente que não voltar ao momento em que o paganismo grego ainda não havia vergado definitivamente ao racionalismo metafísico de Platão, mas, sim, em sentido totalmente outro, radicalizar as intuições primeiras responsáveis por dar o impulso inicial ao paganismo grego – deixar as coisas serem sem qualquer intervenção do homem individual, até o ponto em que resta ele anulado, deixar ser a singularização (pluralidade) do mundo sem que se incline a qualquer tendência unificadora, seja ela geral ou particular, enfim, devolver o mundo ao seu acontecer verbal, infinitivo, rico e silencioso, irremissível e irreduzível.

Ser mais grego que os gregos significa, para a poética caeiriana, ser mais pagão do que os gregos jamais puderam ser. Paganismo diz, contudo, na poética caeiriana, exatamente o mesmo que heteronimização, ou seja: a abertura sensacionista integral para o “ser” do mundo como pura outridade, para o acontecimento das “cousas” como manifestação do seu permanente outrar-se, isto é, a proliferação incontida de sentidos, mitos e deuses, do a cada vez extraordinário dar-se de cada palavra-coisa, que traz em si universos inteiros. *Outro* no fundo do seu ser, o mundo mesmo não tem “ser” algum, *nada* que se lhe remeta como princípio, essência ou causa, ou, em termos ontoteológicos, *nada* que lhe subjaza e conduza sob a forma de Deus, *causa sui* – “No paganismo não houve teologia, sendo essa a segunda vantagem dele, porque a primeira foi o não poder havê-la” (PESSOA, *Textos Filosóficos*, p. 135 ss.), e não *poder* havê-la porque “primeira” é somente a eterna novidade do mundo, o passo da passagem, o originário ser-outro que não deixa ser “ser” algum na maneira como a Metafísica, o paganismo grego decaído, apreende e põe esta noção. O mundo impossibiliza, devido ao seu próprio modo de ser originário e por nenhuma outra razão, a vigência de qualquer termo de subsunção, tenha ele o caráter que tiver (ideias, categorias, vontade divina, juízos apriorísticos, certeza subjetiva etc.) – é o que afirma Bernardo Soares, na trilha do Mestre, em sua exultante e muito significativa *Declaração de Diferença*: “Haver leis para a associação de ideias, como para todas as operações do espírito, insulta a nossa *indisciplina nativa*” (SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 440, *grifo nosso*); assim, o paganismo caeiriano, radicalização “para baixo” da inicial postura grega pagã, é já a resposta ao puro e inesgotável acontecer das coisas, despido na origem do apelo ao estabelecimento de toda razão-de-ser – sem-razão e, por isso, absolutamente livre, o mundo que vem se revelar na poesia de Caeiro não admite nenhuma outra palavra para dizer o seu “ser” senão aquela que reúne o paradoxo intrínseco que ele mesmo dá a pensar: sem-razão,

o mundo é, como aquele que é sempre pela *primeira* vez, *anarkhós*, a própria anarquia imanente da realidade. A outridade jamais pode ser pensada senão “a partir” da anarquia onto-poética, isto é, a partir do princípio de dissolução da própria lógica do princípio – ser-outro é ser *anarkhós*. Portanto, na poética caeiriana a heteronímia é levada à sua própria essência: a primordial intuição anárquica de um Fernando Pessoa, que culminaria na eclosão dos heterônimos, contorna aqui o último atravancamento subjetivo do ortônimo e retorna à “condição de possibilidade” do ser-outro, a saber, o inicial não ser “mesmamente” nada, mas ser-outro ou, conforme o vocabulário contemporâneo, ser a própria *diferença*. A negação originária de toda razão – *a-(n)-arkhé* –, contudo, não condena as “cousas” ao vazio oco do não-ser: isso somente ocorreria caso se admitisse de antemão a validade autojustificadora do princípio como suporte necessário da existência, em cuja ausência, por conseguinte, não poderia sobrar coisa alguma; ao contrário, a anarquia caeiriana – “grau zero”⁸⁰⁶ da anarquia que mobiliza cada experiência heteronímica do universo pessoano – aponta precisamente para a possibilidade de uma abertura radical ao acontecer das coisas através da superação integral da lógica do princípio, o que, no limite, implica a superação da própria Metafísica. Na anarquia caeiriana, portanto, não está em questão um mero negar que conduz as coisas à aridez do vazio como seu “princípio de nada”, mas um incondicional deixar acontecer, um abandonar-se do mundo à sua própria liberdade, um radical e indômito “sim” ao possível e, ao mesmo tempo, um imanente e vivo “não” a todo tipo de subsunção, tutela ou identificação. Nenhuma proposição filosófica chega sequer perto de experimentar o que está em questão nesta *anarkhé*; um poema, contudo, certamente dela não apenas se aproxima, como dela parece de fato nascer:

De longe vejo passar no rio um navio...
 Vai Tejo abaixo indiferentemente.
 Mas não é indiferentemente por não se importar comigo
 E eu não exprimir desolação com isto...
 É indiferentemente por não ter sentido nenhum
 Exterior ao facto isoladamente navio
 De ir rio abaixo sem licença da metafísica...
 Rio abaixo até à realidade do mar.⁸⁰⁷

Mas e quanto a Heidegger? Com o que é que o pensador errante da Floresta Negra se encontra ao questionar ainda mais gregamente do que os gregos aquilo que os gregos pela primeira vez questionaram, a saber, o ente enquanto tal, o ser do ente, a *arkhé* de tudo aquilo que é? Ora, encontra aquilo que o modo de pensar e questionar da Filosofia, em seu eminente

⁸⁰⁶ Como um dia a ele se referiu José Augusto Seabra (1991).

⁸⁰⁷ CAEIRO, *Poesia Completa de Alberto Caiero*, p. 111.

e essencial sentido grego-metafísico, não pôde e nem pode ainda hoje conceber: não a “luz da razão”, mas a clareira do ser,⁸⁰⁸ não o pensar circunscrito à conformidade lógica do enunciado com a medida dada do ente, mas o pensar acerca do próprio dar-se da medida e do desvelar-se do ente na linguagem, não a coisa meramente presente de tal ou qual maneira, mas o seu mais originário e possível apresentar-se, não o fundamento dado e autojustificado em seu poder de império desde antes do começo dos tempos, mas o anterior poder vir a assentar-se de um fundamento como tal. A palavra propriamente grega para esta clareira – nomeada, muito embora não pensada em sua essência –, Heidegger a encontrou nos versos de Parmênides: trata-se da *alétheia*, o desvelamento, a abertura, a iluminação que dá tudo aquilo que dizemos ser, o iluminar-se próprio àquilo que se manifesta, o *phainómenon*. A palavra *alétheia*, contudo, guarda ainda algo de estranho, *por definição* estranho: o des-velar-se daquilo que, iluminando-se, se impõe ao pensar (*An-denken*) chega somente a ser o que é na medida da sua confrontação imanente com o seu “outro”, prefigurada no prefixo de negação *a-*, isto é, a confrontação ou o embate com o velamento, o velar-se, a *léthe* (“esquecimento”), o que de certa forma não se impõe ao pensar (“*Ab-denken*”) ou que, em outros termos, a ele se impõe precisamente no modo do ocultar-se, do não iluminar-se, do negar-se, do guardar-se em mistério; destarte, o que se desvela pro-vém (*Her-kunft*) do velamento e nele se sustenta – para os gregos, porém, somente o desvelado como tal, o ente presente, admite consideração. Pensar a inicial experiência grega da *alétheia* em toda a extensão da sua riqueza significará, então, pensá-la, “para além dos gregos”, não apenas como a clareira da presença mas, muito antes, como a clareira do apresentar-se velador.⁸⁰⁹ Em seu simultâneo acontecimento desvelador e velador, o ser resguarda a sua inesgotabilidade enquanto o mais originário e inviolável nada (“*léthe*”), no mesmo passo em que *se* mostra (*zeigen*), indicando um sentido (*Sinn*), através do seu dizer (*Sagen*) instaurador; neste desvelamento falante que mostra, o ser se dá enquanto uma medida iluminadora de mundo, um destino do relacionar-se ou, em suma, enquanto um *fundamento*, o início (*Anfang*) histórico que tonaliza uma época. Também a Metafísica, contudo, e, de fato, muito especialmente ela, se caracteriza não apenas por estabelecer o fundamento, como por fixar a própria necessidade do fundamento enquanto o coração daquilo que um dia viria a se chamar Ontologia: ao longo de cerca de dois mil e quinhentos anos, o fundamento já falou como *idéa*, *enérgeia*, Deus e subjetividade – foi somente com Leibniz, todavia, que a necessidade do fundamento enquanto tal se tornou ela mesma um enunciado principiológico: *Nihil est sine*

⁸⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 78.

⁸⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, p. 81.

ratione, ou seja, nenhum ente é sem fundamento, sem razão, sem porquê.⁸¹⁰ Deste modo, o princípio fundamental do fundamento se torna o enunciado mais geral, e, por isso, o mais subjacente, sobre aquilo que constitui o ente em seu ser; em sua forma imediata, portanto, o enunciado diz: todo ente (e todo ente *é*) tem fundamento, todo ente é ente enquanto tem um fundamento – o princípio do fundamento, como a Metafísica em sua integralidade, fala acerca do ente. Sem embargo, Heidegger pede que afinemos os ouvidos para uma outra tonalidade (*Tonart*) presente no princípio do fundamento; nela, já não se diz propriamente algo sobre o ente, mas sobre o próprio ser: “Ouçamos, isto é libertemo-nos para aquilo que propriamente fala no princípio, e então o princípio soará subitamente diferente. Não mais: *nada é sem fundamento*, senão: *nada é sem fundamento*. [...] Ser e fundamento soam agora em unissonância” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 178). O princípio do fundamento fala, agora, dirá Heidegger, como uma palavra (*Wort*) do ser, não como um enunciado sobre o ente.⁸¹¹ Mirando o ente, o princípio do fundamento faz com que todas as coisas se agitem em uma remissão infinita em direção ao seu porquê; mirando o ser, contudo, o princípio diz: ser e fundamento, isto é, o mesmo. Aqui, entretanto, algo imensuravelmente essencial ainda se mostra; porque ser e fundamento são o mesmo, o ser mesmo “é” o sem-fundamento, *Ab-grund*, o abismo, o sem porquê, ou, se intentarmos vertê-lo para o grego, o ser “é” *anarkhé*, o sem-princípio, não como o *óntos ón* da Metafísica se fincava sobre a indeterminação (*agéneton*) logicamente inerente ao seu estatuto primeiro, mas da maneira como a rosa de Angelus Silesius “é” anárquica: o princípio do fundamento diz que “nada é sem porquê [*Warum*]. [...] Em comparação com isto ouçamos agora a seguinte palavra: ‘A rosa é sem porquê [*ohne Warum*]; ela floresce, porque [*weil*] ela floresce./Ela não repara em si própria, não pergunta se a vemos” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 59),⁸¹² palavras que facilmente poderiam ter transbordado dos versos – não só esteticamente livres, como “ontologicamente” *versos de liberdade* – de um Alberto Caeiro. Sem porquê, a rosa é simplesmente porque é, enquanto é, enquanto está “de passagem” pelo seu passar; este ser “porque sim...” – *a mais autêntica resposta da criança* –, ser porque (*weil*) se é, “[...] rejeita pesquisar pelo porquê, por consequência pela fundamentação. Ele recusa o fundamentar e o aprofundar. Pois o porque é sem porquê, não tem qualquer fundamento, é o próprio fundamento” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 181). Aquilo sobre o que nos sustentamos, ou seja, o fundamento (*Grund*), o fundo, o solo da terra, é anárquico no fundo de seu ser: este fundamento é o “porque”

⁸¹⁰ Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 168.

⁸¹¹ Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 178.

⁸¹² Tradução ligeiramente modificada.

das coisas, o seu enquanto (*dieweilen*), o seu demorar-se (*weilen*) durante o seu passar,⁸¹³ que não tem nenhum porquê e, desta maneira, também não comporta nenhum “é” (*ist, est*), identitário, categorial e disponível como é o “é” do ente⁸¹⁴ – “Demorar-se [*weilen*], durar [*währen*], perpetuar [*immerwähren*] é todavia o antigo sentido da palavra ‘ser’ [*sein*]. O porque que rejeita toda a fundamentação e cada porquê, designa o simples, singelo existir, sem porquê, onde tudo se situa, sobre o qual tudo se apoia” (HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 181).

∞ *Work in progress... conclusões*: Há uma passagem, localizada no derradeiro Livro X d’*A República*, em que Platão, na esteira daquela famigerada necessidade de se exorcizar do convívio os poetas,⁸¹⁵ estabelecida então como norma e condição para a reta edificação da cidade, diz-nos ainda o seguinte:

[...] Sentimos, então, que não se deve ter verdadeiro interesse por tal poesia, como se ela atingisse a verdade e devesse ser levada a sério, mas, ao contrário, deve quem a ouve tomar cuidado e temer pela constituição que traz dentro de si e também acatar a respeito da poesia as normas que enunciamos (PLATÃO, *A República*, p. 400 [608a]).

O livre poetizar – ou seja: não aquele cooptado, enformado e instrumentalizado pelo mito do bom e do justo que estrutura a cidade⁸¹⁶ – diz em si e de antemão o *não* em relação ao *parádeigma*, o *não* em relação ao *nómos* e à *paidéia*, o *não* em relação à *arkhé* instituinte da *idéa*: como este *não*, que não se reduz a uma mera reação mas, muito antes, repousa como uma prévia e incapturável inesgotabilidade de ser, a qual a “*arkhé*” mesma vem negar, o livre poetizar é, pois, *an-árquico*; a “contingência” do seu dizer diz precisamente e a todo instante esta anarquia, objeto permanente de controle por parte da constituição da cidade – não somente aquela constituição “maior”, da *pólis*, como aquela “menor”, que vigora em cada homem. A poesia diz a *anarkhé*, a permanente e vibrante lembrança do *não* originário da *arkhé*; originária, entretanto, a *anarkhé* “contamina” de saída qualquer proposição que reivindique para si evidência, estabilidade, autoconvalidação e força subsunçora, impondo a qualquer reivindicação de princípio a necessidade de que o *não* seja a todo tempo modulado ou, no limite, expurgado da experiência. *Dar ouvidos* à *anarkhé* coloca toda constituição que se pretenda em

⁸¹³ Cf. HEIDEGGER, *O Princípio do Fundamento*, p. 181.

⁸¹⁴ Em *De uma conversa sobre a linguagem*, Heidegger afirmará que a entrega possível à essência da saga do dizer (*Sage*), isto é, à essência da linguagem como o soar do silêncio, como o embate inesgotável entre velamento e desvelamento do verbo vibrante do ser, nos coloca precisamente no caminho da “[...] despedida [*Abschied*] de todo ‘é’ [*Es ist*]” (HEIDEGGER, *A Caminho da Linguagem*, p. 119).

⁸¹⁵ Cf. *A República*, 387b ss.

⁸¹⁶ “[...] Nós, porém, precisaríamos de um poeta e de um narrador de mitos mais austero e menos agradável, mas útil, que imite a fala do homem de bem cujas palavras sejam conforme os modelos que, de início, fixamos como norma, quando tratávamos da educação dos guerreiros” (PLATÃO, *A República*, p. 104-105 [398a-b]).

grave perigo; Platão, portanto, instrui a quem quer que venha a ouvir a poesia que tenha cuidado e tema pela constituição que traz em si, pois dar ouvidos a ela sem os limites interpostos pelas normas (*nómos*) que dirigem a sua relação poderá, fatalmente, *des-constituir*. A palavra utilizada por Platão para dizer “aquele que ouve” a poesia é *akrooméno*, de *akróasis*, isto é, a escuta, o prestar ouvidos, mas prestar ouvidos no sentido da obediência àquilo que se escuta, do deixar-se levar por ela, do ceder ao que nela está em questão – ouvir aquilo que fala na poesia significará agora, então, obedecer, deixar-se encaminhar pela *anarkhé*: uma tal escuta nos leva de volta ao início da Filosofia, da Metafísica, do Ocidente, pois quem nos conta o que ela é e no que ela implica é justamente Platão, paradigma maior da nossa longa época; ao mesmo tempo, porém, nos leva de volta ao instante no qual genuinamente se abre a possibilidade para uma experiência totalmente outra do existir, para a qual sequer ainda há palavras capazes de adiantar-lhe os sentidos e as repercussões.

Poetizando através do pensamento ou pensando através da poesia – pois pensamento e poesia são: *poietikhós* –, Alberto Caeiro e Martin Heidegger ouviram, cada um a seu modo, a anarquia da existência: acenos sobre o seu sentido mostraram-se, em ambas as letras, no mistério sem segredos do brincar da criança, na “serenidade”, na finitude, na possibilidade da heteronímia, na estrangeiridade do sagrado, na estranheza íntima entre a coisa e a palavra, no ser outro e no outrar-se do próprio ser; mostraram-se, enfim, como o mistério sem segredos da linguagem, aquele silêncio que dá e que transforma, que se verbaliza como o mundo no qual a cada vez nos encontramos, do fugaz voar do pássaro ao dormir profundo da montanha. Tudo o que buscamos fazer neste estudo paralelista foi, assim, simplesmente reconstituir caminhos e sugerir orientações para os possíveis encontros desta escuta, na medida em que ambos, Heidegger e Caeiro, pelas veredas sempre sinuosas, errantes e sem fins da linguagem, buscaram eles mesmos corresponder, amar, estar em concórdia com esta *anarkhé* originária. Um tal empenho não poderia, pois, ser outra coisa senão rigorosamente experimental, e nada mais do que isso – por isso, não visávamos quaisquer resultados: nunca pretendemos responder “sim ou não” à grotesca pergunta sobre se é possível um diálogo entre Martin Heidegger e Alberto Caeiro: responder “sim ou não” já não depende de que o diálogo se tenha dado? Nada de resultados, portanto; apenas o transcurso das possibilidades desta experiência, cujos “resultados” estão espalhados por todos os caminhos abertos até aqui – inclusive pelos que ainda se abrirão, caso tenhamos, com estas reflexões, conseguido ao menos oferecer um convite. Somente este caráter experimental é, ao mesmo tempo e num mesmo movimento, capaz de levar mais longe e trazer de volta ao pertencimento mais primitivo ao extraordinário da terra, de deixar ser o poder ser que é, pois somente ele não verga à expectativa do

acabamento, ao esgotar-se em tal ou qual império de sentido: somente ele permanece *a caminho, no passo*, somente ele se mantém em uma devoção natural ao verbar-se potente da linguagem, à polissemia das coisas, à heteronímia do mundo. *Absurdemos a existência*, é o que nos pede o nosso tão contemporâneo Bernardo Soares.⁸¹⁷

⁸¹⁷ Cf. SOARES, *Livro do Desassossego*, p. 345.

Referências bibliográficas.

1. Martin Heidegger

- _____. “...poeticamente o homem habita...”. In.: *Ensaaios e Conferências*. p. 165-183. 2ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.
- _____. “*Já só um deus nos pode ainda salvar*”. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte. Covilhã: LusoSofia: press, 2009. Disponível em: <lusosofia.net>. Acesso em: 05/07/2016.
- _____. *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª Edição. Petrópolis, RJ : Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- _____. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.
- _____. A Pobreza. Tradução e notas de Ana Falcato. In.: *Phainomenon – Journal of Phenomenological Philosophy*. nº 24, 2012. p. 227-234. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/320>. Acesso em: 03/02/2019.
- _____. A Questão da Técnica. Tradução e notas de Marco Aurélio Werle. In.: *Scientiae Studia*. São Paulo. v. 5, nº 3, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>. Acesso em: 03/04/2014.
- _____. A superação da metafísica. In.: *Ensaaios e Conferências*. p. 61-86. 2ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.
- _____. *As Questões Fundamentais da Filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
- _____. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão de Gabriel Lago Barroso. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana: Indiana University Press, 1999.
- _____. *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*. Translated by Keith Hoeller. New York: Humanity Books, 2000.
- _____. *Explicações da Poesia de Hölderlin*. Tradução de Cláudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- _____. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- _____. Identidade e Diferença. In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 179-202. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row Publishers, 1969.
- _____. *Logos (Heráclito, fragmento 50)*. In.: *Ensaaios e Conferências*. p. 183-203. 2ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.
- _____. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 71-81. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *O Princípio do Fundamento*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

- _____. *On the Way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row Publishers, 1982.
- _____. *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row Publishers, 1972.
- _____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. Para quê poetas? In.: *Caminhos de Floresta*. p. 307-369. Tradução de Irene Borges-Duarte et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. Revisão da tradução por Renato Kirchner. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- _____. Por que ficamos na província? In.: *Revista de Cultura Vozes*. Ano 71. Vol. LXXI. Maio 1977. Nº 4.
- _____. Que é isto – a filosofia? In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 13-24. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Que é Metafísica? In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 35-63. São Paulo: Abril Cultural, 1979d.
- _____. Que Significa Pensar?; A Época da magem do Mundo. In.: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O Outro Pensar*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- _____. *Ser e Tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição bilíngue alemão-português. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- _____. Sobre a Essência da Verdade. In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 129-145. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Sobre a Essência do Fundamento. In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 95-125. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Sobre o “Humanismo”. In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 148-175. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Sobre o Problema do Ser; O Caminho do Campo*. Tradução de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo N. Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- _____. Tempo e Ser. In.: *Os Pensadores – Heidegger*. Tradução e notas de Ernildo Stein. p. 258-293. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: world, finitude, solitude*. Translated by William MacNeil and Nicholas Walker. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- _____. *The Principle of Reason*. Translated by Reginald Lilly. Indiana: Indiana University Press, 1991.
- _____. The Thing. In.: *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row Publishers, 1971.

2. Fernando Pessoa (“et al.”)

- _____. “Tábua Bibliográfica”. In.: *Presença*, nº 17. Coimbra: dez. 1928 (ed. facsimil. Lisboa: Contexto, 1993). Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Álvaro de Campos – Livro de Versos*. Edição crítica. Introdução, transcrição e notas de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1993. Disponível em: < <http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*. Introdução, organização e notas de António Quadros. Lisboa: Publ. Europa-América, 1986. Disponível em: < <http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Fausto – tragédia subjectiva*. Estabelecimento do texto, ordenação, nota à edição e notas de Teresa Sobral Cunha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____. *Livro do Desassossego*: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. Organização de Richard Zenith. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Mensagem*. Organização de Fernando Cabral Martins. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Obra Completa de Alberto Caeiro*. Edição de Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari. 1ª Edição. Lisboa : Tinta-da-China, 2016.

_____. *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática, 1966. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Pessoa Inédito*. Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte, 1993. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Pessoa por Conhecer – Textos para um Novo Mapa*. Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Poemas Completos de Alberto Caeiro*. Recolha, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Presença, 1994. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Poesia Completa de Alberto Caeiro*. Edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. *Poesias Inéditas (1919-1930)*. Lisboa: Edições Ática, 1970.

_____. *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa: Ática, 1980. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Textos Filosóficos*. Vol. I. Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa : Ática, 1968. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Textos Filosóficos*. Vol. II. Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1968. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

_____. *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*. Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução e organização de Joel Serrão. Lisboa: Ática, 1980. Disponível em: < <http://arquivopessoa.net>>. Acesso em: 25/01/2019.

Biblioteca Particular Fernando Pessoa (Casa Fernando Pessoa). Disponível em: < <http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/>>. Acesso em: 25/01/2019.

3. Bibliografia de apoio

AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto – o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. 2ª Edição. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2017.

- AGUIAR, Fabrício César de; AGUIAR, Larissa Walter Tavares de. “Aspectos do sistema heteronímico de Fernando Pessoa”. In.: *Cadernos do IL*, Porto Alegre, nº 55, dezembro de 2017: p. 164-182.
- ALONSO, Julia. “Fernando Pessoa: Un Pensamiento de la Nada”. In.: BORGES, Paulo (org.). *Olhares Europeus sobre Fernando Pessoa*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- _____. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. *Metafísica – Livros I, II e III*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, fev. 2008.
- _____. *Metafísica – Livros IV e VI*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, set. 2007.
- _____. *Política*. Introdução, tradução e notas de Manuela García Valdés. Madrid, Espanha: Editorial Gredos, 1988.
- BALTRUSCH, Burghard. Anarquia e Heteronímia em Fernando Pessoa – O Banqueiro Anarquista Revisitado. In.: *Revista de Estudos Literários – os estudos literários em Portugal no século XX*. 1, 2011.
- BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. Prefácio de Leyla Perrone-Moisés. Tradução de Mario Laranjeira. Revisão da tradução de Andréa Stathel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENJAMIN, Walter. “Experiência”. In.: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução, apresentação e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.
- _____. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias: Volume II – Poder, Direito, Religião*. Tradução de Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 1995.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BERNASCONI, Robert. *The Question of Language in Heidegger's History of Being*. USA: Humanities Press Inc., 1984.
- BIEMEL, Walter. Poetry and Language in Heidegger. In.: KOCKELMANS, Joseph J. (by). *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- BIRAULT, Henri. Thinking and Poetizing in Heidegger. In.: KOCKELMANS, Joseph J. (by). *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- BLAKE, William. *O Casamento do Céu e do Inferno*. Tradução e introdução de Ivo Barroso. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

- BLANC, Mafalda Faria. “A edificação poemático-pensante do Ser”. In.: BORGES-DUARTE, Irene et. al. (org.). *Heidegger, Linguagem e Tradução* – Colóquio Internacional. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.
- BORGES, Paulo. “Além-deus e Além-ser – Incriado e Saudade em Fernando Pessoa”. In.: CORREIA, Carlos João; GABRIEL, Markus (coord.). *Arte, Metafísica e Mitologia* – Colóquio Luso-Alemão de Filosofia. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- _____. *Do Vazio ao Cais Absoluto ou Fernando Pessoa entre Oriente e Ocidente*. Lisboa : Âncora Editora, 2017.
- BORGES-DUARTE, Irene. “O Templo e o Portal – Heidegger entre Paestum e Klee”. In.: DIAS, Isabel Matos (org.). *Estéticas e Artes: Controvérsias para o século XXI* – Colóquio Internacional. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- BRAZ, Adelino. “O Desassossego de Fernando Pessoa: o abismo ontológico como objecto literário”. In.: BORGES, Paulo (org.). *Olhares Europeus sobre Fernando Pessoa*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe. *Filosofía y Teología en el Pensamiento de Martin Heidegger*. Traducción de Pablo Corona. 1ª Edição. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.
- CARDIELLO, Antonio. “O devir-pagão e o regresso aos deuses”. In.: RYAN, Bartholomew et. al. (org.) *Nietzsche e Pessoa* – ensaios. Lisboa : Tinta-da-China, 2016.
- CASANOVA, Marco. “A linguagem do acontecimento apropriativo”. In.: *Natureza Humana*. 4(2): 315-339, jul-dez. 2002.
- CASTRO, Paulo Alexandre e. “A ontopotencialidade da linguagem”. In.: BORGES-DUARTE, Irene et. al. (org.). *Heidegger, Linguagem e Tradução* – Colóquio Internacional. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- COELHO, António Pina. *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*. I e II volume. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.
- COELHO, Jacinto do Prado. *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1990.
- CONSTÂNCIO, João. “Pessoa & Nietzsche: sobre “não ser nada””. In.: RYAN, Bartholomew et. al. (org.) *Nietzsche e Pessoa* – ensaios. Lisboa : Tinta-da-China, 2016.
- CORONA, Néstor. “La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía” (1). In.: *Teología y Vida*. Vol. XLIX (2008), 251-277.
- DERRIDA, Jacques. O Ouvido de Heidegger. In.: *Políticas da Amizade* – seguido de “O Ouvido de Heidegger”. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto : Campo das Letras, 2003.
- DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- DESCOLA, Philippe. *Outras Naturezas, Outras Culturas*. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano* – a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. 4ª Edição. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- EMPÉDOCLES. “Sobre a Natureza e Purificações”. In.: *Os Pensadores – Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo : Editora Nova Cultural, 1996.

- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FLORENTINO NETO, Antonio. “Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental”. In.: FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo (orgs.). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. 2ª Edição. Campinas, SP; Uberlândia, MG: Editora Phi, : EDUFU, 2016.
- FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?” In.: *Ditos e Escritos III – Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Antran Dourado Barbosa. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- GAGLIARDI, Caio. “O problema da autoria na teoria literária: apagamentos, retomadas e revisões”. In.: *Estudos Avançados*, 24 (69), 2010.
- GARCIA, Gabriel Cid de. *A eloquência do mundo – Fernando Pessoa entre a literatura e a filosofia*. 1ª Edição. Rio de Janeiro : Garamond, 2014.
- GIACOIA JR., Oswaldo. “Única é a condição do homem na linguagem”. In.: RYAN, Bartholomew et. al. (org.) *Nietzsche e Pessoa – ensaios*. Lisboa: Tinta-da-China, 2016.
- _____. *Heidegger Urgente – introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- GIL, José. *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa : Relógio D’Água Editores, 1999.
- GOETHE. *Fausto: uma tragédia – Primeira Parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2016.
- GÜNTERT, Georges. “O guardador do ser: Alberto Caeiro”. In.: *Fernando Pessoa – O Eu Estranho*. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1982.
- GUSMÃO, Manuel. *O Poema Impossível – O “Fausto” de Pessoa*. Lisboa : Editorial Caminho, 1986.
- GUTIÉRREZ-POZO, Antonio. “Estética ontológica vs. estética humanista: estudio de la idea del arte en M. Heidegger y Ortega y Gasset”. In.: *Revista Portuguesa de Filosofia*. 59 (4): 1153-1180, 2003.
- HAAR, Michel. *A Obra de Arte – ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução de Maria Helena Kühner. 2ª Edição. Rio de Janeiro : DIFEL, 2007.
- _____. *Heidegger and the Essence of Man*. Tradução de William McNeill. New York: State University of New York Press, 1993.
- HERÁCLITO. “Sobre a Natureza”. In.: *Os Pensadores – Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo : Editora Nova Cultural, 1996.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Prefácio, seleção e tradução de Paulo Quintela. 2ª Edição. Coimbra : Atlântida, 1959.
- ILLICH, Ivan. *Sociedade sem Escolas*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 6ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.
- KANT. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 9ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- _____. *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- LEVIN, David Michael. *The Opening of Vision – nihilism and the postmodern situation*. New York and London : Routledge, 1988.

- LIND, Georg Rudolf. “Alberto Caeiro, o renovador do paganismo”. In.: *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa : Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1981.
- LÓPEZ, Pablo Javier Pérez. *Poesía, Ontología y Tragedia en Fernando Pessoa*. Prólogo de Jerónimo Pizarro. Madrid : Editorial Manuscritos, 2012.
- LOURENÇO, Eduardo. “Fernando, rei da nossa Baviera”. In.: *Estudos Portugueses e Africanos*, número 8, 1986, páginas 63-73.
- _____. *Fernando Pessoa Revisitado – leitura estruturante do drama em gente*. 2ª Edição. Lisboa : Moraes Editores, 1981.
- _____. *O Lugar do Anjo – ensaios pessoanos*. Lisboa : Gradiva, 2004.
- MARTINS, Fernando Cabral. *Introdução ao Estudo de Fernando Pessoa*. Cotia, SP : Ateliê Editorial, 2017.
- MARX, Werner. “The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet”. In.: KOCKELMANS, Joseph J. (by). *On Heidegger and Language*. Evanston : Northwestern University Press, 1972.
- MATÍAS, Paloma Martínez. “Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger”. In.: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 31. Núm. 1 (2014): 155-176.
- _____. “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”. In.: *Dianóia*. Volumen LIII, número 61 (noviembre 2008): pp. 111-147.
- NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia – o pensamento poético*. Organização de Maria José Campos. Belo Horizonte : Editora UFMG, 1999.
- _____. *O Dorso do Tigre*. Posfácio de Affonso Ávila. São Paulo : Editora 34, 2009.
- _____. *Passagem para o Poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo : Edições Loyola, 2012.
- PACHECO, Maria Adelaide. “Linguagem e Finitude: o ser-para-a-morte em Heidegger”. In.: BORGES-DUARTE, Irene (coord.). *A Morte e a Origem – Em torno de Heidegger e de Freud*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- PARMÊNIDES. “Sobre a Natureza”. In.: *Os Pensadores – Pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo : Editora Nova Cultural, 1996.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Fernando Pessoa – Aquém do Eu, Além do Outro*. 3ª Edição revista e ampliada. São Paulo : Martins Fontes, 2001.
- PIZARRO, Jerónimo. “Obras Ortónimas y Heterónimas de Fernando Pessoa: genealogía de una distinción”. In.: FAJARDO, Mario Barrero (comp.). *La Heteronimia Poética y sus Variaciones Transatlánticas*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.
- PLATÃO. *A República* [ou sobre a justiça, diálogo político]. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. 2ª Edição. São Paulo : Martins Fontes, 2014.
- _____. *Fedro*. Edição bilíngue. Tradução e apresentações de José Cavalcante de Souza. Posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo : Editora 34, 2016.
- _____. Mênnon. In.: *Diálogos: Mênnon – Banquete – Fedro*. Tradução direta do grego por Jorge Paleikat. Rio de Janeiro : Edições de Ouro, 1969.

- PÓ, Gabriela Sofia Martins. *A Fenomenologia do Tédio no Livro do Desassossego: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa*. Tese de doutorado defendida no Instituto de Investigação e Formação Avançada da Universidade de Évora, 2015.
- PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa : Instituto Piaget, 2001.
- _____. Heidegger's Topology of Being. In.: KOCKELMANS, Joseph J. (by). *On Heidegger and Language*. Evanston : Northwestern University Press, 1972.
- RAMOS, Isaac Newton Almeida. O sagrado e o profano em Alberto Caeiro. In.: *Revista Desassossego*. 2(3), 26-38. Junho de 2010.
- REGINA, Umberto. “El ‘último dios’”. In.: *Servire l'essere con Heidegger*. Marcelliana: Brescia, 1995.
- REIS, Róbson Ramos dos. “A negação e o nada de vontade”. In.: FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo (orgs.). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. 2ª Edição. Campinas, SP; Uberlândia, MG: Editora Phi, : EDUFU, 2016.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. 3ª Edição. Petrópolis, RJ : Vozes, 2014.
- SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O Outro Pensar – sobre Que significa pensar? e A época da imagem do mundo*. Ijuí : Editora Unijuí, 2005.
- SEABRA, José Augusto. “Poética e Filosofia em Fernando Pessoa”. In.: *Actas - IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*. Porto : Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990.
- _____. *Fernando Pessoa ou o poetodrama*. 2ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- SEGOLIM, Fernando. “Caeiro e Nietzsche: da crítica da linguagem à anti-filosofia e à anti-poesia”. In.: *Actas - IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*. Porto : Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990.
- _____. “Poesia, Sensação, Heteronímia”. In.: *Fernando Pessoa: Poesia, Transgressão, Utopia*. São Paulo : Edusp, 1992.
- SEPÚLVEDA, Pedro. *Os livros de Fernando Pessoa*. Tese de doutorado defendida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012.
- SMITH, David Nowell. *Sounding/Silence – Martin Heidegger at the limits of the poetics*. USA : Fordham University Press, 2013.
- SOUZA, Cláudia Franco. “Friedrich Nietzsche & Alberto Caeiro: paganismo e linguagem”. In.: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo. v. 36, n. 1, p. 245-265, 2015.
- _____. *Fernando Pessoa: Entre Filosofia & Literatura*. Lisboa : Apenas Livros, 2017.
- STEIN, Ernildo. “Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico”. In.: *Natureza Humana*. 6(2): 289-304, jul-dez. 2004.
- SYLLA, Bernhard J. “‘Ein Ding sei, wo das Wort gewährt’”. In.: BORGES-DUARTE, Irene et. al. (org.). *Heidegger, Linguagem e Tradução – Colóquio Internacional*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.
- TABUCCHI, Antonio. “Un Bambino Attraversa il Paesaggio”. In.: *Un Baule Pieno di Gente – Scritti su Fernando Pessoa*. Milano : Feltrinelli, 2000.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. Porto: Gráficos Reunidos, 1942.

- VALENTIM, Marco Antonio. “Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental”. In.: *Discurso* 46(2), 287-334. 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/123679>>. Acesso em: 20/07/2019.
- VÁSQUEZ, Carlos. *La Nada Luminosa – Fernando Pessoa un Poeta de la Naturaleza*. Medellín : Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2009.
- VATTIMO, Giani. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Lisboa : Edições 70, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre. *O Universo, os Deuses, os Homens*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- VILA-CHÃ, João J. “A (im-)pertinência de Martin Heidegger: aspectos da sua herança”. In.: *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 59, Fasc. 4, A Herança de Heidegger: Heidegger’s Heritage (Oct-Dez, 2003), pp. 963-980.
- WRATHALL, Mark A. *Heidegger and Unconcealment – truth, language, and history*. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- ZENITH, Richard. “A Heteronímia: muitas maneiras de dizer o mesmo nada”. In.: *Homenagem a Fernando Pessoa*. p. 33-41. Lisboa : Edições Colibri, 1999.