

Linguagem, verdade e a-gente. Um retorno ao lugar sagrado

Language, Truth and the They. A Return to the Sacred Place

KADU SANTOS

(Universidade Federal Rural de Pernambuco)

Resumo: O desiderato deste ensaio propõe submeter o pensamento, «em» doação, à linguagem [*Sprache*]. A linguagem enquanto o que gesta, recolhe, forma e conforma o *Dasein* em seus comportamentos. Urge pensá-la no modo da vontade de verdade, no modo da impessoalidade na saga do seu dizer, de saída, eivada de juízos valorativos e para além disso, pensar o seu outro, a saber, a poesia, para que «em» jornada a linguagem poética conclame para que desse modo habitemos propriamente o lugar sagrado. Pretende-se compreender a atmosfera regente dos modos de comportamentos deste ente [*Dasein*] na sua cotidianidade, ambientado cientificamente, politicamente e discursivamente. Neste diapasão, refletir-se-á a linguagem desde os comportamentos científicos, em sentido *lato*, até o ponto disruptivo onde a linguagem, como posse da verdade, se dê como possibilitadora de um salto para um pensar poético. E como consequência, a partir do gesto dito iluminado do poeta, a linguagem num dado abandono proporcione uma serenidade imperturbável.

Palavras chave: linguagem, verdade, a-gente, controle, sagrado

Abstract: The purpose of this essay proposes to submit thought, «in» donation, to language [*Sprache*]. Language as what manages, collects, forms and shapes *Dasein* in its behavior. It is urgent to think of it in terms of the will to truth, in terms of impersonality in the saga of its saying, from the outset, riddled with evaluative judgments and beyond that, to think of its other, namely, poetry, so that «in» a journey poetic language calls for us to inhabit the sacred place in this way. It is intended to understand the atmosphere governing the modes of behavior of this entity [*Dasein*] in its everyday life, set scientifically, politically and discursively. In this tuning fork, language will be reflected from scientific behavior, in a broad sense, to the disruptive point where language, as a possession of truth, is given as an enabler of a leap towards poetic thinking. And as a consequence, from the so-called enlightened gesture of the poet, the language in a given abandonment provides an undisturbed serenity.

Key-words: language, truth, the They, control, sacred

Escutar a linguagem desde o seu próprio dizer, isto é, em seu *logos* orientador, é o caminho que se propõe enquanto região habitável de um tal pensamento que repousa no recolhido e colhido gesto pensável poético. Para que este ensaio se mantenha a caminho do que cabe ser pensado cuidadosamente, requisita-se, como nas palavras de Heidegger (1989, p.71), «um meditar que se demora no questionamento». A questão que se coloca é: desde onde nos acena a linguagem, a verdade e a-gente [*das-Man*] e o seu (re)anunciar o lugar sagrado? Para tal empreendimento é necessário permanecer num durar de *per se*, que seja (per)duradouro, afinal, «[...] As questões são caminhos...» (Heidegger, 1989, p. 71) e, qualquer outro modo questionador que eventualmente se desvie do percurso em curso, jamais poderia promover uma essencial transformação do pensamento que desde a modernidade representa a linguagem e a verdade. Habitar desse modo se consumaria em uma redutora «[...] enunciação de um estado de coisas» (Heidegger, 1989, p. 71). Isso não nos interessa. O pensamento que se limite apenas e tão somente a representar a linguagem promove inalcançáveis e infrutíferos empreendimentos, aparentes até, no mais das vezes vetorado pela lógica, não alcança o âmbito da sua essência. A presente tentativa de pensar o âmbito da linguagem em seu vigor [*Wesen*] e a possibilidade do salto para o lugar sagrado também malograria se, porventura, a inclinação apriorística partisse de um determinado acontecimento da vida fática e ali permanecesse. A vida fática enseja mobilidade. Por essas razões se faz necessário um salto poético na linguagem, bem como a visão no gesto que abre a região do poetar possível, e, portanto, aquela encontrabilidade própria no lugar sagrado. A partir das disciplinas sociais, as mesmas que ainda hoje guiam a atmosfera pública e que partem da linguagem enquanto *práxis* social, o fenômeno assim compreendido deverá retornar ao acontecimento desde onde a linguagem em seu caráter de ser algo como algo [*Etwas als Etwas*], compreendida em sua instrumentalidade, geste-se na possibilidade de ser pensada numa dimensão ontológica, poética e sagrada.

O ente humano que do ponto de vista da tradição fora compreendido como uma espécie animal dotada de *logos* [*Zóon lógon échon*] é, por assim dizer, o único animal capaz de fazer (re)apresentações. Enquanto ente não determinado em seu ser, que sendo, *in curso*, se constitui pelo inalienável privilégio de compreender, interpretar, enunciar e declarar. Essa determinação do animal naquilo que lhe permite pensar, desde as categorias tradicionais, sobretudo aquelas que são de pronto orientadas pela ontologia tradicional, ainda hoje, apresenta incontáveis problemas quando meditados pela via da analítica existencial do *Dasein*. Ao se perguntar quais as condições de possibilidades para que esse ente seja determinado em seu ser como um animal dotado de *logos*, a própria questão já remete, numa espécie de jogo velado, para a análise da familiaridade que num só tempo orienta toda a reflexão de caráter ontológico e recolhe para o pensamento as relações de significatividade. O *Dasein* é, e enquanto é, é o sendo-em-o-mundo [*In-der-Welt-sein*]¹.

¹ Heidegger parte do *In-der-Welt-sein* (ser-no-mundo) para pensar a estrutura elementar que revela a constituição de ser de um ente que existe. O sentido requisita a distinção do

Uma lógica claudicante orienta a linguagem na pós-modernidade. Nesse sentido, sendo *algo como algo*, a linguagem se mostra como passível de utilizabilidade. No modo da manualidade [*Zuhanden*], ela é como é. *Está à mão*. Como condição de possibilidade [*Möglichkeit*] do dizer, a linguagem se mostra *útil* para cumprir os desideratos desse ente. Se é certa a indicação formal de Martin Heidegger quando diz: «Parece, sem dúvida, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou aquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente» (Heidegger, 1989, p.38), então, de igual modo também é certo perguntar: que ente é esse que na era da técnica mantém a humanidade desse ente humano tomada pelas ocupações?

A resposta de pronto seria: ele é qualquer ente no interior do mundo imediatamente significativo que, na visão circumspecta, mantém o *Dasein* humano em qualquer relação afetiva desde que orientada por uma finalidade requisitada por seu ser. Essa resposta não só é plausível como contempla de pronto a pergunta orientadora aventada na última linha do parágrafo anterior. Tal resposta tanto é possível, quanto já fora meditada pelo pensador da floresta negra no seu tratado capital, ao dizer:

Essa totalidade-de-palavra, como aquilo em que o discurso tem 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 (*Vorhandenheit*). (Heidegger, 2012, p. 455)

Neste sentido, a linguagem em seu caráter de ser-para [*Um-zu*] uma finalidade de... se apresenta passível e, enquanto fundo de reserva lógico-gramatical, se torna disponível para determinados modos de controle social. Com este diapasão, o presente ensaio volta-se, e, se avia para o *Dasein* que sendo-em-o-mundo é remetido em virtude do seu próprio ser para o «mundo» das ocupações [*Besorgen*].

Nas análises preparatórias realizadas na primeira seção de Ser e Tempo, Heidegger já havia se deparado com o ente capaz de prosseguir com a pergunta [*Frage*] fundamental sobre o sentido de ser. O privilégio ôntico-ontológico de todas as ontologias é, por assim dizer, o *plus* desse existencial. Por essa acusação, esse ente não só é um ente em meio a totalidade dos entes, mas, como existencial, se mantém como abertura no (para o) aberto. É constitutivo do seu ser aquele assinalado modo de encontrar-se «em» compreendendo. Compreendendo-se, no seu aí enquanto clareira [*Lichtung*], o *Dasein* se mantém no plano do ser e desse modo se faz «clarividente» para seu próprio ser. Como sua abertura ele fala na fala e, na fala, o faz sempre virtude de si. Fala é linguagem no sentido existencial. Diz Heidegger: «O discurso é existencialmente linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula conforme-a-significação tem o modo-de-ser do ser-no-mundo dejectado, remetido ao «mundo» (Heidegger, 2012 p. 455).

Dasein (ser-o-aí) do ente intramundano, esse último destituído de mundo.

É necessário, e portanto, *condition sine quo non*, que qualquer projeto, sobretudo aquele que pretenda realizar uma experiência com a linguagem, em seu essencial vigor [*Wesen*], compreender que a linguagem enquanto morada do ser, ela mesma, poderá ser requisitada como vigente [*Anwesen*] e, neste sentido, ser tomada como algo para [*Um-zu*] determinado modo de uso [*Zuhandenheit*] que atenda esse ou aquele desígnio do *Dasein*. No entanto, para que haja êxito na jornada que pretende habitar a dimensão da linguagem no *diccionar* do *Dasein* na cotidianidade mediana, tomaremos uma outra direção, a saber, partiremos do *Dasein* de cada um com a finalidade de uma doação à experiência com a linguagem, entregando-se a ela e, em seu recolhimento, ser gestado por ela, naquilo que lhe é próprio.

Como seria, então, tal experiência? Teria de *prima facie* um significado? Há um método que possibilite um *encontrar-se existencial* com a linguagem, ainda que parta da impessoalidade? Para tais preocupações não se intencionam resoluções imediatamente prontas, mas tão somente uma experiência «em» [*In*]² jornada. O «em» jornada se dá num só tempo em solicitude. Naquilo que se requisita, requisita-se *em* trânsito. O *em* assegura o caráter de um vigorante, como aquele âmbito do pensamento que se revela e permanece a se revelar para o requisitante na relação com o requisitado. Não se pretende partir de balizas estritamente metodológicas, no sentido de uma ciência lógica da linguagem. «Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui» (Heidegger, 1989, p. 217). Com esta observação, o presente ensaio também não busca apreender fatos sociais balizados por prescrições metodológicas convencionais, que digam e apontem para o apenas aparente, em que pese *aqui* e *lá* algo como método já sempre se deixe transparecer.

Um método desde o início já se mostrou hábil para a presente jornada. O que se requisita no presente ensaio já *se fez* fenômeno [*φαινόμενα*] e, assim sendo, já sempre se revelou posto na região como a possibilidade de ver ainda que não percebido [*ἀγνοεῖν*]. Ora, tem-se *intencionalidade* fenomenológica. Em fina sintonia com as orientações antecedentes, que a jornada experiencial lance mão da orientação precedente.

Fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Se é verdade que o homem, quer o saiba, ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença. (Heidegger, 2003, p. 121).

² Todas as vezes que usar a expressão «em» no presente ensaio, ela deverá ser compreendida no sentido de *innan* proposto por Heidegger (2012, p. 173) em *Ser e Tempo* conotando sempre um modo de habitar, fazer e fazer-se morada, cuidar de algo como quem se ocupa essencialmente com algo. Afinado com o sentido anterior proponho pensar o ser-em [*Insein*] em sua constituição existencial como um modo de já sempre habitar demorando-se em trânsito vigorante algo que nos atém num tal modo de retenção essencial.

Heidegger nos convida a participar de uma experiência com a linguagem, para que ela nos toque na articulação mais íntima do nosso ser. Indicamos no início que o caminho *se faz* no caminhar. Sendo assim, o caminho deve passar pela linguagem proposto no texto de 1955 intitulado «A questão da técnica». Para que possamos realizar uma experiência com a linguagem é necessário que o caminho já se haja revelado (abertura no aberto) para nós, pensadores e poetas. Para qualquer experiência na experiência, já estamos a caminho. No caminho, os caminhos acontecem. Ao caminhar, a estrada vem ao nosso encontro. Ao vir ao nosso encontro, o caminho, no modo de ser caminho, acontece-apropria [*Ereignis*]. Somos endereçados a ele, estamos em trânsito. A paisagem que ali se mostra constitui o caminho. Não se deve ficar à revelia da paisagem, menos ainda do acontecimento em seu caráter de acontecência. Tanto a paisagem no caminho quanto o caminho que [re]nuncia [*Ver-zeihen*]³ a paisagem, pertencem, ambos, aos lugares. Lugares *lugarizam*. Lugares acontecem. Acontecem no tempo, no contexto, no espaço, na conjuntura, na comunidade. Em sociedade o social se mostra comum a todo o ente humano.

Urge em tempos sombrios, ver, permitir e deixar [*Lassen*] «florar» um pensar que seja, uma vez mais, lançado para fora do dualismo ideológico-discursivo⁴ e para dentro da essência do pensamento enquanto o digno de ser pensado cuidadosamente. Ao menos como possibilidade. Não se propõe inaugurar uma nova visão de mundo, em que a partir dela fosse possível pensar os recentes acontecimentos políticos e, portanto, determinar o «que» direcionou os grandes fatos mundiais, a exemplo do avanço do conservadorismo «moderno» e da extrema direita em países como Estados Unidos, França, Itália e Brasil. Este último teve sua democracia testada desde o início da redemocratização nos anos 80 e de forma intensa nos últimos quatro anos.

A teia que entretece os caminhos deste ensaio que busca pensar linguagem, verdade, a-gente e o retorno ao lugar sagrado pelo caminho do poético surge como *tópos* de luz. A inquietação ilumina e em um só tempo clama por uma possibilidade de rever parte dessa teia e irradiá-la desde a polarização até a unidade que propriamente a constitui. É no fato de tais inquietações que este ensaio emerge. Algumas questões contemporâneas estão em jogo.

³ O termo renunciar é comumente compreendido no sentido de abrir mão de algo ou abdicar de realizar alguma coisa. Aqui tomamos o termo com o mesmo sentido tratado por Martin Heidegger em suas análises do poema «A palavra», de Stefan George, na conferência sobre a essência da linguagem. O autor resgata da palavra *verzeihen*, do alemão antigo *Sagan* (saga), e no mesmo sentido o termo *dicere*, em Latim dizer, e em alemão *Zeihen*, que quer dizer mostrar. Diante do conjunto de sentidos resguardados pela palavra *verzeihen* seguimos a mesma proposta do pensamento de Heidegger para pensar a [re]núncia como mostrar algo diante de..., numa experiência com...».

⁴ A ontologia aqui está em fina sintonia com possibilidades muito mais que a realidade e, portanto, não se propõe destruir as ideias que se apresentam como possibilidades; ao contrário disso, questiona-se o que a partir do percurso se confunde com concretização de um ideal a partir da aparência perfilada e concreta da verdade erigida no mais das vezes de uma adequação «não-adequada» da ideia à realidade por meio dos discursos polarizados que de saída se mostram à revelia da unidade constituinte da alteridade.

Temas que se acentuaram no Brasil, como pós-verdade e os discursos extremados. Temas existentes e que vieram à luz, muito mais agudamente, nos últimos anos no cenário político. Não há, ao menos por agora, o desiderato de tematizar profundamente esses dois postulados. Inobstante isso, o presente ensaio sugere um gesto que sinaliza e adverte: *tais temas precisam ser pensados como uma «fina linha» alinhavante das questões fundantes sobre verdade enquanto adequação e desvelamento*. Uma vez compreendida a verdade e linguagem como sendo condições prévias e fundantes para o nosso caminho investigativo, é necessário que tanto linguagem quanto verdade sejam pensadas no modo da atmosfera pública em a-gente. Considerado o modo da impessoalidade pelos caracteres do falatório, ambiguidade e curiosidade e, a partir deles, a teia imbricada que dá significado aos nossos gestos, será possível compreender o simulacro das posições polarizadas nos mais diversos âmbitos que perfazem o *logos* científico e político-ideológico. Por último, e certamente, a mais elementar recomendação é que: no visar de cada passo da jornada sejamos capazes de compreender a força preponderante da identidade (que já vive), ainda que nas tensões exercidas pela alteridade. O uno de cada lado trata do mesmo, para o mesmo, no mesmo, a saber, ser.

Certamente há algo de verdadeiro nos discursos mobilizados pela sabedoria popular que de modo já compreendido, isto é, pré-ontologicamente, tende a guiar a cotidianidade mediana nas mais diferentes esferas da convivência convivida. «*Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato*» (Heidegger, 2012, p. 41). Heidegger já havia notado a relevância, ainda que irrefletida, de tais comportamentos em seu fato [*Faktum*]. No famoso adágio «a mulher de César não basta ser honesta, deve parecer honesta», dá-se para pensar um tal modo de se considerar a verdade, nas últimas duas décadas, nominada de pós-verdade. A partir do significado de pós-verdade [*Post-truth*], que fora eleita em 2016 como a palavra do ano pelo dicionário de Oxford⁵, é possível um alargamento da palavra em virtude da região própria de sentidos que poderá, em certa medida, nos forçar a uma vizinhança no pensável da expressão com a finalidades numa extração de sentido mais filosófico, e desse modo enriquecer as nossas considerações. O termo pós-verdade pode ser compreendido como crença em valores previamente determinados que justificam posições que sejam verdadeiras e adequadas aos próprios princípios fundantes. Tomado nesse sentido, torna-se possível extrair sentidos hermenêuticos *ad infinitum*. Valores e princípios norteiam desde sempre a relação entre ideal e real. O provérbio popular «a mulher de César não basta ser honesta, deve parecer honesta», surge do desejo de Júlio César de que Pompeia, sua mulher, não seja alvo de suspeita. Ora, o que pode ser mais constitutivo da verdade do que a sua suspeitabilidade? Muito aqui se dá a pensar. Qual a estirpe do grande General Júlio César? Que verdade ou *quem* verdadeiramente ele queria proteger? Provavelmente seus valores e princípios. A insuspeitabilidade, ao que parece, que deveria se manter

⁵ Cf. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/post-truth>

incólume seria a da mulher ou a das crenças em valores arcanos do grande general romano? Desde há muito tempo a verdade relativa à crença em valores fundantes norteiam o saber-agir humano. Parte-se da noção de que o arcano princípio se mantém imóvel. A verdade é, em seu dever ser um vir a ser presença constante e, enquanto tal, verdade imutável. E se recuperássemos o sentido de verdade como «permanecimento mobilizador»? Teríamos a verdade conservada na mobilidade. Conservar, em todo caso, não deve significar cristalização das posições. O próprio caráter de ser ec-sistência enseja mobilidade. Por óbvio, há muito mais complexidade no fundo da «toca do coelho» e, no entanto, deixo-vos um gesto que dá a pensar. Num salto para nosso tempo tem-se os discursos extremados que acentuam, em cada plano, as tensões na política, ciência e vida ordinária. Heidegger tratou da primeira estrutura ontológica do *Dasein*: «[...] o encontrar-se abre o *Dasein* em sua dejectação e de pronto e no mais das vezes no modo do desviar que se esquivia.» (2012, p. 389). Constitutivo da dejectação, tal desvio fugidio diz algo sobre o caráter de velamento do *Dasein*. Encobrimento que desvela a entrega à factualidade do seu ser-no-mundo. Que se considere a fragilidade desse ente em sua busca de fundamento, asseguramento e ressonância. Sua fragilidade caída em a-gente, se acentua afinando-o aos discursos curiosamente fantasiosos. O *Dasein* é e sempre será afetado em seus estados-de-ânimo [*Stimmung*]. O *Dasein* já se compreende num determinado estado-de-ânimo porque necessita, no seu aí, dos humores. Em seu «aí», reside a possibilidade de persuasão afinada neste ou naquele estado-de-ânimo. Os líderes exercem suas influências no ir de encontro aos estados-de-ânimo do ser-público. Heidegger dirá que «O orador discursa para ir até eles a partir deles.» (2012, p. 395) É, portanto, a partir dos humores, que abrem mobilizam e regem a atmosfera pública, que os grandes líderes instrumentalizados com os seus meios de comunicação e potencialização de extremidades, despertam e guiam as massas. Guiam o *Dasein* em a-gente. Neste diapasão podemos ver o *modus operandi* dos líderes, a estruturas do *logos*, bem como suas estratégias de extração e manipulação dos afetos. O que eles mobilizam? Eles mobilizam os humores. Despertam paixões. Não bastasse isso, o *Dasein* acaba se tornando fundo de reserva algorítmica para as redes de comunicação em massas *diccionadas* e enviesadas. Chega-se, nesse passo da jornada, a uma rápida conclusão, qual seja, na curiosidade para o ver e na ambiguidade que tudo suspeita, em ambos os casos, o desembocar na crença dos valores fundantes relativiza a verdade enquanto adequação comprovada no âmbito das ciências em geral. Tem-se, então, uma dupla relativização: a verdade relativa a algo (adequação) e a relativização da verdade (discursividade). O mais curioso de tudo é que nesses dois polos já se encontram os traços mobilizadores e ec-státicos que perfazem os discursos extremados. Há, portanto, uma crise! A crise da verdade é uma inevitável crise do caráter hermenêutico do ser-no-mundo dejectado. Tal crise se faz necessária. O pensamento precisa lidar, precisa assumir (por mais óbvio que pareça), nas mais diversas esferas, a partir do pensável, sua hercúlia tarefa de se manter, em

curso, como o mesmo na mobilidade das eras. As mesmas crises do pensamento hermenêutico que promovem certos desconfortos, na mesma medida sinalizam para a alteridade, mas também em um só tempo sinalizam para a mesmidade. Os discursos extremados sempre estarão às voltas com a identidade como unidade fundamental. As sementes dos discursos extremados se fecundam nos polos das alteridades e, no entanto, tem seu enraizamento num mesmo solo. Suas sementes, na mesma medida em que são gestadas poeticamente, nos convidam para que continuemos guardando o lugar sagrado. É elementar que o salto aconteça e aproprie. Como dito: *um salto para dentro do acontecimento*. Um salto de olhar. É plenamente possível que cada um coloque a si-mesmo na dimensão da questão sobre o *a-gente [das-Man]*, e desse modo, a questão-guia, nos guie pela requisição «dando-nos como ouvidos» a linguagem em seu recolhimento, sem sermos coagidos pela necessidade da posse e persuasão, como quem certo da verdade a usa como mero subsistente encontrável à mão. Usada deste modo a verdade se torna arma letal. É preciso redimensionar a visão para outras possibilidades e, assim acontecendo, tornar possível habitar não mais a essência da linguagem, mas a linguagem da essência. O lugar sagrado.

Em tempos difíceis quando a verdade se torna posse de humanos convictos dos seus deveres cívicos, mobilizados por crenças cristalizadas, o perigo que advém de tais poderes acena para comportamentos autoritários. Seja no âmbito da filosofia, ciência, política ou religião, o saber como um conjunto instrumental de aplicabilidade prático-discursivo diz respeito a uma modificação da compreensão de um ente que em seu ser «é»-no-mundo. Embora cada pessoa humana em seus momentos constitutivos de ser-no-mundo se detenha nas ocupações do que lhe é familiar, sua mundanidade, a cada vez que «munda», se encontra remetida numa relação de significatividade. Isso testemunha que a cada passo do seu existir o *Dasein* se relaciona com o seu ser em busca de sentido.

Este ente, ao dar sentido, abre-se sempre no modo de compreender o ente que lhe é familiar. Sua tradição já lhe apresenta, ainda que imprópriamente, algo como sentido. A sua tradição lhe posiciona factualmente. Meditemos, muito brevemente, no fenômeno do «dar sentido». Quando o *Dasein* dá sentido, é condição do «dom» que dá o sentido, se manter e atear-se numa abertura previamente articulada. Desse modo compreendemos que: «[...] *Sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo*» (Heidegger, 2012, p. 429). É, portanto, na relação com o ser do ente, «já»-sido compreendido que o *Dasein* se abre antecipadamente na possibilidade de dar sentido. Na esfera do que é familiar, o existencial libera o co-*Dasein* que num só tempo também é liberado enquanto «presença» no mundo. Na convivência convivida se torna manifesto o caráter existencial do ser-com [*Mit-sein*]. Do ponto de vista ôntico, as interações mostram a medianidade da existência pública. O ser-um-com-um-outro é sempre um vigiando um ao outro. Na convivência se congratula o êxito, mas

também se acusa o malogro. Julga-se a boa conduta demonizando qualquer tropeço.

As indicações apresentadas na antessala deste ensaio, são frutos das primorosas análises hermenêuticas heideggerianas da vida fática em fina sintonia com sua ontologia fundamental⁶. Não seria possível discorrer sobre os comportamentos do ente humano, o ser-aí-social, pensando-o fora do sítio com o qual este ente já se encontra convivendo, «cotidi-ando-se-com», dejectado, entregue, de modo a sustentar o fardo de ser seu próprio projeto existencial. Enquanto projeto dejectado [*Geworfenheit*], de saída e na maior parte das vezes, esse ente se encontra como aquele ente absorto tomado pelas demandas. Em sua aparente «onipresença», no mais das vezes produzindo a si, o *Dasein* em a-gente se vê em todo lugar, e na mesma medida se mede como *quem* deve suprir as lacunas do seu ser-no-mundo familiarizado. Na absorção ocupada, hiperativa e hiper produtora, o que lhe resta é manter-se no limite da fragmentação. Nesse «estado» a necessidade de autoafirmação já lhe prepara os próximos tombos. De pronto este ente decai do si-mesmo propriamente. Não significa que a encontrabilidade decadente pode por hora ser colocada em armários e outras vezes tomadas para uso no dia a dia. Ao contrário disso, o *Dasein* está destinado em seu ser-sido como possibilidades de já-ser-no-mundo dejectado. Não há outra possibilidade. Que drama existencial é esse? Que «demônio»⁷ condenou o *Dasein* a essa funesta não causa? Podemos com relativa segurança dizer que apenas na existência comum o fenômeno, enquanto *logos* hermenêutico, *se faz*, deixa ver.

No curso da presente jornada, se assentou o entendimento sobre a impossibilidade de pensar a cotidianidade mediana à revelia do público modo de ser-do-interpretado, isto é, fora de a-gente. O impessoal comove, move, convence e enquanto convincente é convencido, assegura e, nele é assegurado, mina e preconiza toda e qualquer primazia. O modo de ser público do impessoal «em» a-gente, detém o seu status de ser o horizonte da verdade. O *logos* apofântico [*ἀπόφανσις*] mantém sob custódia a remissão da verdade ao caráter da razão [*Ratio*] judicante. Em fina sintonia com o ente no modo da subsistência [*Vorhandenheit*], enquanto aquele «que se deixa e faz ver» como auto evidente, a verdade compreendida na relação de concordância entre *intellectus* e *res* é tomada, ainda que equivocadamente, como o lugar primário da verdade.

⁶ Ser e tempo é a obra capital de Martin Heidegger publicada em 1927. Nela, o pensador coloca em curso a questão fundamental sobre o sentido de ser em geral. Nas análises da primeira seção do tratado, Heidegger discute o existencial *ser-em* como o ente que habita e se concretiza existencialmente sempre em busca de familiaridade.

⁷ O termo «demônio» é usado no sentido de conceber uma entidade maligna ou gênio que se opõe ao bem e está unicamente inclinado para a destruição e o terror. O termo aqui, no entanto, é tomado no sentido da palavra grega *daimon*, que designa uma entidade intermediadora entre o homem e os deuses. Aqui busca-se escancarar o sentido de um não-relação, não-deus, mas tão somente o homem (ser-aí) e o seu destinamento. A interface entre ser sua causa e ser a única responsabilidade desta causa é um mistério assustador que aqui tenta se desvelar com a pergunta: que demônio condenou o *Dasein* a esta funesta não-causa?

A-gente [*das-Man*], linguagem [*Sprache*], verdade [*Wahrheit*] — tríade elementar que constitui o ser do *Dasein* na cotidianidade mediana — são existenciais. A convivência pública rege o modo de ser do ente humano decidindo por ele o como [*Modi*] do seu comportamento (regência imperativa). Neste sentido, os caracteres derivados como falatório, curiosidade e ambiguidade abrem o *Dasein* na convivência com o co-*Dasein*. O «quem» desta convivência cotidiana já se encontra [*Befindlichkeit*] consigo mesmo num primeiro momento e, no mais das vezes, se mantém no modo da impessoalidade. Esse «quem» da cotidianidade é a humanidade do ente humano como um ente possível de ser inteligido a partir das categorias. E o impessoal? O a-gente? Onde encontramos o a-gente? Primariamente indicar-se-á «quem» é no modo da cotidianidade mediana para que depois o a-gente também seja indicado. Heidegger dirá: «O quem não é este ou aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O «quem» é [em alemão] o neutro: *a-gente*.» (Heidegger, 2012, p. 365). Nessa indicação fica explícito que o *quem* não tem fisionomia determinada como algo assim no modo de..., parecido com isso ou aquilo, de partido A ou B, mas que o a-gente encobre a compreensão de que o si-mesmo já se encontrou impessoalmente entregue «em» a-gente. Ademais, percebe-se nos gestos de Heidegger o aceno que faz luzir a maneira como a linguagem forma e conforma nesses tempos as narrativas políticas, econômicas e científicas.

É imperativo considerar que as análises até aqui propostas não se deixam conduzir por juízos morais. Essa ressalva, já esclarecida nas indicações sobre o não «fisionamento» do *quem* na cotidianidade, deve nos ater. No entanto, para uma maior pureza da indicação, tome-se como testemunho: «Os outros», como a-gente os chama, para encobrir nossa principal pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes «são aí.» (Heidegger, 2012, p. 363-365).

Que se traga à baila a indicação relativa à verdade que precisa, uma vez mais, ser repetida: *em tempos difíceis quando a verdade se torna posse de humanos convictos dos seus deveres cívicos, mobilizados por crenças cristalizadas, o perigo que advém de tais poderes acena para comportamentos autoritários*. Ora, que outro pensamento poderia requisitar, em um só tempo, as noções de verdade, cosmovisão, civilidade e domínio técnico? Seria possível uma unidade de tais noções com a tríade sob análise no presente ensaio, a saber, a-gente, linguagem e verdade? Não há dúvida que sim. Aliás, o impessoal [*das-Man*] já fora analisado e, sobretudo, permitiu trazer para superfície o modo como num primeiro momento, e no mais das vezes, o ente fáctico [*Faktische*] se encontra e se mantém. Que se reflita agora sobre a verdade para que, só então, a linguagem se doe «em» jornada no curso da atual análise.

A linguagem já fora pensada como relação do sujeito judicante com o seu objeto no sentido do logos apofântico que acusa a adequação. Essa relação foi compreendida como o lugar primário da verdade e, no entanto, é salutar manter-se ainda habitando as análises da verdade, afinal, ela mesma, isto

é, a verdade comumente compreendida e assegurada como o lugar de toda racionalidade, acena de muitas maneiras para o que denominamos de «posse segura de saberes». Por óbvio, sua relação com a linguagem, que de igual modo nivela a convivência cotidiana «em» a-gente e que se concretiza no falatório, deverá se manter no horizonte das análises.

Luc Ferry, em seus comentários sobre a pós-modernidade, observou muito bem o trânsito horizontalizado das ideias que consubstanciaram as grandes cosmologias antigas, indo até as críticas do humanismo moderno, com certo destaque para o iluminismo. Se por um lado o pensamento moderno, e suas duras críticas endereçadas as formas místicas, assegurará o passo de volta para o humanismo, por outro lado o pensamento pós-moderno empreenderá uma destruição, não só dos ídolos místicos, das antigas cosmovisões, mas também dos ídolos modernos. A guerra está declarada ao *humanismo e ao racionalismo*.

A filosofia pós-moderna vai contestar esses dois postulados. Ela será, pois, ao mesmo tempo *crítica do humanismo e crítica do racionalismo*. Sem sombra de dúvida é em Nietzsche que ela vai atingir o seu ponto culminante. [...] o radicalismo, até mesmo a violência dos seus ataques contra o racionalismo e o humanismo só se igualam com a genialidade com que ele soube apresentá-los. (Ferry, 2010 p.183-184)

Abrasive e genealógico — predicados que o tatuam — não obstante tais caracteres sejam tão redutores, para dizer, sobre quem foi o autodeclarado «homem dinamite». *Ecce Homo*: Friedrich Nietzsche: o farejador dos problemas que deram origem aos demasiados delírios metafísicos. Problemas vetorizados pela negação daquele modo dionisíaco de ser enquanto tragicidade, levando sempre «em» verdade, as volúpias da entrega ao amor pela vida, *amor fati*, agora rejeitado diante da face apolínea daquele modo de ser da estética simétrica. Homens demasiadamente humanos devem, desde o trágico esquecimento do trágico sentido de ser, alcançar o belo, a verdade e a justiça! Se faz necessário um singelo lembrete de como o seu «pensamento olfativo» sentia o odor falseado dos valores erigidos por toda tradição. Esse aguçado olfato foi lembrado por Heidegger nas conferências proferidas entre os anos de 1957 e 1958, intituladas «*A essência da linguagem*», ao comentar brevemente uma frase lapidar de Nietzsche escrita por volta de 1875; em seu dizer o pensamento deveria sentir o cheiro das grandes questões do nosso tempo, e desse modo ter o cheiro forte de um trival nas noites de verão. A partir do aceno nietzscheano, Heidegger nos provoca ao perguntar se ainda há alguns com tão aguçado olfato⁸. Com a explosão do seu pensamento e o aguçado olfato, o homem dinamite rompe com os ideais absolutos de verdade. Desse modo, e uma vez sentindo o odor dos ideais iluministas,

⁸ Conferir a conferência proferida por Heidegger em 1957 intitulada *A essência da linguagem* e publicada em 1959 em uma compilação com outras conferências em com o título original em alemão «*Unterwegs zur Sprache*» e traduzidas no Brasil em 2003 por A caminho da linguagem pela editora vozes.

o arguto pensador do martelo, profere golpes no tabuleiro de xadrez onde jogam modernos e pós-modernos. Cada golpe abre fissuras entre a modernidade e a pós-modernidade⁹. A verdade preconizada pelas luzes será alvo do seu violento martelo. Questionará Nietzsche (2007, p. 9): «Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? Quem, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente «à verdade»?»

A verdade como valor absoluto é colocada *sub judice*: —, que *valor* é esse? O que em nós aspira tanto a verdade? E por que não, preferencialmente a inverdade? Ou a incerteza? Já no primeiro capítulo de «Além do bem e do mal», o filósofo coloca sob suspeita o valor dessa vontade de verdade. No rastro da verdade se ignora o seu outro, a saber, a inverdade. Neste sentido, Heidegger parece compreender muito bem Nietzsche, talvez até se permitindo ver as possibilidades ainda não vistas pelo virtuoso do martelo. Amalgamado em sua vontade, e arrogando-se na missão que tomou grande parte do seu pensar filosófico, ou seja, a vontade de ser o último metafísico, o «vidente»¹⁰ Nietzsche, envolve-se de tal modo, que implode metafisicamente. A partir dos escombros legados e com visão fenomênica de quem é capaz de ver as potencialidades na história da ontologia, Heidegger não só atravessa Nietzsche como hermeneuticamente remonta os escombros deixados por ele. Discorrer-se-á mais sobre isso.

A vontade de verdade requisita a sua primazia. O valor da verdade custodiada para si sua força, e enquanto força valorativa, a vontade se coloca como único lugar onde todo e qualquer modo de compreensão e domínio é possível. A evidência do ente, enquanto tal, rege os comportamentos orientados apenas e tão somente para o ente, e além do ente nada mais. Para tais tratativas, a linguagem se torna, por assim dizer, a ferramenta mais aguda. Ela propicia o ver e compreender, — se convence «em» convencer —, bem como se convence da essência do ente como sendo algo que subsiste [*Vorhandenheit*]. Como a linguagem pode causar tantos conflitos e na mesma medida propor apaziguamentos? É ela autônoma para que se convença em convencer, ou ela jamais se presta como meio instrumental à disposição do homem e seus fins? Certamente que não. Compreendemos, antes, que a linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras. O *Dasein* sendo-«em»-mundo sempre já se encontra na possibilidade de utilizar, dessa ou daquela maneira, as palavras. Tomada onticamente, a palavra pode ser «pegada». Em meio à

⁹ Nietzsche não é um homem do seu tempo. Para quaisquer argumentos sobre o entre moderno e pós-moderno, o lugar do pensador do martelo é sempre fora de lugar.

¹⁰ Vidência aqui tomada, com muitas ressalvas do sentido ordinário com os quais se está às voltas como charlatanismo e etc. Numa interpretação peculiar e proposital, este autor propõe um alinhamento com a «visão fenomenológica». A visão fenomenológica tal como Heidegger discorre em *Ser e Tempo* não diz respeito ao ver percipiente dos olhos sensíveis, muito menos busca o ente enquanto evidência ou presença constante. Ao contrário disso, a visão fenomenológica tal como Heidegger propõe pensar, deixa e faz ver o que se manifesta para se dirigir ao que se vela para que o manifesto se manifeste.

confusão clássica, quando se leva em alta conta o esquecimento da distinção ontológica legado pela tradição, que compreende o *Dasein* na totalidade do ente e confundindo-o como entidade real, tem-se no seio do pensamento pós-moderno um dos grandes problemas do nosso tempo, a saber, a verdade enquanto adequação na relação sujeito e objeto. Aqui se mostra o objeto do pensamento relativo ao logos apofântico.

A realidade é o que se mostra amalgamada numa intrínseca relação entre o objeto da enunciação e a fala sobre o objeto que enuncia as propriedades da *res extensa*. Mas, e a verdade? Haverá, como nos fez crer Husserl, uma consciência dada para o seu objeto correlato? A verdade como adequação entre *intellectus e res* foi contemplada nas análises heideggeriana? Como se compreende contemporaneamente a verdade? Será que sabemos essencialmente o que diz a verdade por ela mesma ou ainda nos encontramos, esmaecidos, em aporia? O que em nós enseja a verdade? Na exaltação de tais questões, e até esse momento do percurso, temos apenas caminhos. Apesar disso, pensemos no conceito de verdade. Heidegger em um só tempo indagará e responderá sobre a definição de verdade: «*O que é a verdade?* A definição nominal da verdade, [...] é a concordância do conhecimento com o seu objeto [...]» (Heidegger, 2012, p. 597). A caracterização da verdade como «concordância» [...], é certamente, por demais vazia e universal.» (Heidegger, 2012, p. 285)

A linguagem quando apossada da vontade de verdade — como *batuta* regente dos comportamentos em geral — transforma-se em arma indispensável para a organização social, e desse modo, consubstanciando-se em seu desiderato, não permite com que absolutamente nada lhe escape à regência. Tudo está sob controle. Nada «deve» escapar da sua vontade de verdade. A razão instrumentalizada, em que pese não passe ileso, será erigida em toda a sua glória diante dos olhos dos pós-modernos e insistirá em seu domínio teimoso. Eis a metafísica! Envolvido com os acontecimentos metafísicos, o pensador do martelo já se encontra no âmbito do próprio acontecimento metafísico. Se foi o seu querer ser o último metafísico, como bem conhecemos, a impressão que se tem, digo uma vez mais, é a de que Nietzsche implodiu-se dentro da metafísica. Não obstante, com toda a sua tentativa de salvaguardar a imanência das ideações, Nietzsche se consuma realizando um verdadeiro falhaço. Querendo ser o último metafísico, Nietzsche é metafísico. O calcanhar¹¹ de Heidegger se encontra na gênese da sua ocupação com o a busca pelo sentido de em geral e o calcanhar de Nietzsche na sua vontade de ser o último pensador metafísico na transvaloração dos valores. A metafísica é o calcanhar de Nietzsche. Seu pensamento, até hoje, permanece tensionado nos polos do arco metafísico. Mesmo com todos os sulcos abertos, a verdade e os valores que nortearam as críticas de Nietzsche, não cederam aos abalos dos seus golpes e ainda reafirmaram o seu *tópos* dominante. As possibilidades enredadas nos valores supra-celestes e também a vontade de transvalorar

¹¹ Analogia com o calcanhar de Aquiles. Aqui o sentido diz respeito a fraqueza não conhecida pelos pensadores em loco.

todos os valores, invariavelmente se tornaram as armadilhas para as vontades nietzschiana. Mesmo assim, o filósofo abriu um portal que de modo *sui generis*, contribuiu na abertura de uma região pensável para a elaboração da retomada heideggeriana da pergunta pelo sentido de ser em geral.

Em Ser e tempo Heidegger se ocupou com o pensar que denominou de necessidade de elaboração adequada da questão sobre o sentido de ser em geral. Para sua empreitada se fez necessário, em que pese não tenha consumado, desmontar o *logos* estruturado nas antigas ontologias. Tais ontologias que se movem a partir de «sistemas dogmáticos» que vão desde as determinações do ser compreendido como universalidade, indefinibilidade e auto-evidência. As discussões denominadas por Heidegger «a batalha dos gigantes pelas essências», continuaram até as elaborações por Francisco Suárez das disputadas questões metafísicas [*Disputationes metaphysicae*]. Os mestres das questões tinham no sítio do pensamento a pergunta: qual o objeto da metafísica de Aristóteles? Os momentos cruciais das disputas aconteceram a partir dos séculos XIII por meio das escolas medievais e suas correntes dentre as quais se destacaram as correntes tomistas, escotistas e suarezianas. Para Heidegger a questão do ser precisa ser desobstruída em seu próprio acontecimento (dativo). Para desobstruí-la é necessária uma investigação que seja capaz de realizar a remoção dos escombros legados pela tradição com o fito de dar fluidez à própria tradição considerada por Heidegger como aquela que esqueceu da diferença ontológica. Desse modo será possível alcançar a proveniência ontológica possibilitadora das primárias determinações do ser. Para Heidegger as antigas ontologias estão fecundas em seu passado [*Gewesenheit*]. Heidegger, em sua hermenêutica, busca confrontar o presente [*Gegenwart*] reinterpretando a temporalidade *sida* do ente histórico temporal, a saber, o *Dasein*. Metodologicamente é possível pensar em dois momentos centrais do pensamento heideggeriano, são eles: i) a destruição da história das antigas ontologias levada a termo pela elaboração adequada da pergunta pelo sentido de ser [*Sein*] e ii) em um segundo momento manter a pergunta pelo sentido da verdade do seer [*Seyn*]. Para a concretização do seu projeto alguns caminhos devem ser percorridos e alguns poucos são capacitados ou conclamados. Mas Heidegger é um pouco menos exigente do que Nietzsche como veremos. Para Heidegger, a única característica do seu concitado é apenas e tão somente ser-o-aí em seu ser pelo fato existencial de já ser o sítio da compreensão de ser. Ora, «Se a pergunta pelo sentido de ser deve ser expressamente feita e executada na plena transparência para si mesma...» (2012, p. 45) nota-se a clareza do *quem* é o legitimado e do mesmo modo requisitado a seguir a orientação para o sentido da questão e portanto, a elaboração da questão «[...] exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente o seu sentido...» (Heidegger, 2012, p. 45). Desse modo o *quem* é o ente exemplar que dentre todas as possibilidades do seu ser se constitui pela possibilidade de questionar «nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*.» (2012, p. 47). Heidegger está elaborando a confrontação da história da ontologia a partir do

ente que em seu ser já é histórico. Neste sentido, enquanto historicidade elementar esse ente pode se assumir propriamente e investigar seu passado. No parágrafo sexto de *Ser e tempo* Heidegger dirá que: «O *Dasein* pode descobrir tradição, conservá-la e investigá-la expressamente.» (2012, p. 81). Não há surpresa na transposição do pensamento que põe em curso uma analítica do ente temporal e o convite para a pergunta pela verdade do seer enquanto abertura do *Dasein* para o aberto da temporaneidade [*Temporalität*] que desemboca na propositura de um outro início. Conclamado é o ente dejectado que se constitui por não ser causa nem ocasião e, no entanto, enquanto sua abertura para o aberto esse ente deve «deixar o *ser-aí* eclodir a partir da *verdade do seer* [...], para fundar aí o ente na totalidade...» (Heidegger, 2014, p. 23). Desde a sua preleção em *Tempo e ser* Heidegger já havia abandonado a pretensão de superar a metafísica. Em sua obra «Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador», Heidegger se debruça na proposta de pensar o *Ereignis* enquanto aquele acontecimento na região do ser que abandona o primeiro início em favor do «dom que dá» ao pensamento a iluminação própria de uma visão que experimenta a essenciação do seer na verdade.

Nietzsche por seu turno, quando se projeta na elaboração do seu pensamento de transvalorar todos os valores, tem enquanto empreendimento filosófico arrasar o solo sobre o qual se sustenta toda tradição, sobretudo aquela tradição do pensamento que esclarece o homem a partir do seu elevar-se à luz da sabedoria. Sabe-se que o confronto de Nietzsche tem em vista dois projetos de iluminação, quais sejam, a iluminação platônica e a elevação de igual modo influenciada no platonismo, a saber, o cristianismo. Para levar a cabo a transvaloração dos valores supra celestes platônicos, Nietzsche inicia seu projeto contrapondo o movimento do sábio Zaratustra com o movimento do homem que se liberta da caverna de Platão. Seu diálogo com o «grande astro» (sol) se inicia no prólogo de «Assim falou Zaratustra» (2011, p. 11) quando no alto¹² de sua galhardia declara: «[...] estou farto de minha sabedoria...» sabedoria alcançada durante os dez anos vividos no interior da caverna e, portanto, «Quero doar e distribuir [...] para isso devo baixar à profundez: como fazes à noite, quando vais para trás do oceano e levas a luz também ao mundo inferior, ó astro abundante!» Enfático quanto ao primeiro pensamento que enseja transvalorar, isto é, os ideais platônicos, Nietzsche diz: «Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios...» e arremata com o primeiro objeto do seu enfrentamento, «[...] irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis no que vos falam de esperanças supratereenas!» (2011, p. 14) Nietzsche propõe um segundo enfrentamento na saga do seu projeto de

¹² O termo «alto» foi utilizado a partir da minha interpretação de um Nietzsche absurdamente contraditório em seus desígnios. Na minha compreensão a obra «Assim falou Zaratustra» é uma autonegação inadvertida e coagida na própria negação dos valores platônicos bem como dos princípios estéticos daquele início grego apontados em o «Nascimento da tragédia». O «alter ego» do pensador o coloca em confronto com seu próprio pensamento iniciático quando cria para si uma figuração com disposições de ânimo proféticas e, um tanto quanto prometeicas e um tanto quanto híbrida do deus Hórus e outros tantos que representam a luz da sabedoria, a estrela da manhã e etc.

transvaloração de todos os valores: «*Deus está morto!*» (2011, p. 13) Com tal constatação, Nietzsche chega à conclusão de que o homem, *quem* criou Deus, deve ser superado para dar lugar ao super-homem [*Übermensch*]. O super-homem nietzscheano é produzido e ultrapassado pelo próprio homem, como ponte que o conduz para o além-homem, e, portanto, voltado para o sentido da terra.

O que fica visível na relação entre a proposta de Heidegger de destruição da história das antigas ontologias e o desiderato nietzschiano de transvaloração dos valores? Poder-se-ia, sem a intenção de esgotar as comparações, apontar algumas diferenças. Que se comece, uma vez que fora discorrido alguns marcos dos projetos filosóficos de ambos os pensadores, agora, pelos conclamados, ou seja, aqueles que são os «capacitados» para a realização de tais feitos filosóficos. Nietzsche conclama o espírito trágico tomado pelo embevecimento e entregue às paixões dionisíacas. Esses não negam a terra, espojam seus poros no pó dançando *como* frenéticos, doados a alegria desmesurada, harmonizando-se com a natureza e completamente longe de todo e qualquer constrangimento. Temos assim o espírito livre. Seu amado. Seu concitado: «Amo aquele espírito livre e coração livre [...] seu coração o impele ao declínio.» (2011, p. 17) Concitados também são os autênticos filósofos. Para Nietzsche, em «Além do bem e do mal» (2005, p. 105) esses «[...] *são comandantes e legisladores...*» que não se contentam com seu tempo, sobretudo, — porque inquietos — esses comandantes legisladores sempre se encontram em contradição com o seu tempo. Catapultados, tais concitados, são no *modo* da extemporaneidade. Eles se revelam futurizando-se. Os concitados para transvalorar possuem disposições para grandes responsabilidades tais como: a defesa do que é incompreendido, sustentam com coragem a sofreguidão caluniadora, dominam a arte do comando, olham com paciência e acolhem a dor com apascentada coragem, eles raramente admiram, raramente elevam seus olhares para o alto, eles raramente amam. Perguntamos então: — como aprender a ser um autêntico filósofo e transvalorar todos os valores? Nietzsche responderá: «[...] isso não se pode ensinar: há que «sabê-lo» por experiência — ou ter o orgulho de *não* sabê-lo.» (Nietzsche, 2005, p. 107)

Diferentemente dos conclamados nietzscheanos, Heidegger acena que o projeto de um outro início do pensamento é para «poucos e raros». Esses são porta-vozes de uma consciência [*Gewissen*] pronta para a angústia. Seus conclamados compreendem a voz do conclamante, a *quem* seu ser e está em dívida mais próprio se mantém intermitentemente. Poder-se-ia pensar que a voz conclamante seria a voz do próprio Heidegger. Certamente que essa seria uma interpretação equivocada, sobretudo porque o pensamento do outro início requer um «[...] dispor autoconjuntivo sobre a essenciação do seer.» (Contribuições, 2014, p. 27) Para os concitados heideggerianos importa: i) ser poeta, ii) indigente e iii) ousado. Em comparação aos conclamados nietzscheanos, Heidegger, ao que parece, carece de nobreza e, no entanto, nobreza é o modo mais próprio do ente que se insere na escuta atenta (em prontidão) à voz do ser. Neste sentido a nobreza se faz propriamente

no pensamento dos requisitados que, «[...] trazem consigo a mais elevada coragem para a solidão...» (Heidegger, 2014, p. 27). Esses são os «raros» e «poucos» que, ao tempo da iluminação, se recolhem mnemonicamente no horizonte desde o qual uma decisão [*Entschlossenheit*] os coloca diante da necessidade de questionar, uma vez mais, e de uma maneira completamente nova, sobre a essência da verdade. Aberto para a essenciação da verdade do seer, o perguntante põe a si-mesmo — pôr-se indigente — na disposição acurada do acontecimento apropriador [*Ereignis*]. No [*In*] pôr-se à dispor dá-se o próprio da indigência que aclara o *Dasein* como historicidade. Para Heidegger, os poucos e raros são crentes porque a verdade do seer não é uma necessidade filosófica, ao contrário disso (e aqui em fina sintonia com o seu pensamento sobre o caráter infundado da existência pulverizado em Ser e tempo), a necessidade é constitutiva do não [*Not*] existencial desse ente enquanto não fundamento de si. O crente é raro, e como poucos, enquanto questiona, se mantém na «fé» insistente, e enquanto permanece na «fé» se renova «em» questionando, abrindo a essência da verdade sobre o solo das verdades. Os conclamados heideggerianos não são conclamados porque em algum momento conheceram a tese da destruição das ontologias antigas ou leram as contribuições à filosofia. Os conclamados já são os aí, cada um como raro, e cada qual em pequenas quantidades, cada quantidade ínfima com seus modos, cada modo correspondendo, atento, acurado, em [*In*] prontidão, cada raro em sua historicidade no aberto, sido-aí, e enquanto ser-aí ec-stático, extemporâneo. O fato é que diferentemente de Nietzsche, Heidegger não vê nos legisladores a virtude do abandono, como também aquela serenidade disposta a escutar, com visão arguta, a verdade do seer.

Uma vez realizada, ainda que muito breve, as comparações dos projetos filosóficos de Nietzsche e Heidegger e seus concitados, será necessário um pouco mais de atenção a proposta da analítica do *Dasein* na sua cadência em a-gente. Voltemos a *Todtnauberg*. No alto das suas indagações filosóficas, Heidegger resgatará o sentido de verdade grego. O sentido primordial de verdade que no limiar da história do esquecimento fora tomado como algo que subsiste [*Existentia*] como mera evidência. O sentido grego originário de verdade é *ἀ-ληθεύεα*, isto é, desencobrimento¹³. Como o que se deixa e faz ver na clareira do aberto, a verdade tal como Heidegger a compreende mostra o ente em seu ser no modo do velamento do próprio ser que, enquanto tal, permite o «mostrar-se em-(*in*)-revelando-se» de todo o ente em sua verdade (acontecimento dativo) originária. Retomemos, ainda que brevemente, ao modo como desde o trânsito da modernidade para a pós-modernidade, o sentido de verdade é tomado em sua dupla variação, quais sejam: adequação relacional entre *intellectus e res* e vontade de verdade. Voltemos ao filósofo da transvaloração dos valores. A linguagem utilizada como instrumental com a finalidade do convencimento e, portanto, revestida de valor racional, é compreendida por Nietzsche da seguinte forma:

¹³ Heidegger versará sobre o sentido de verdade em vários dos seus escritos, aqui se valeu das noções de verdade do § 44 de «Ser e tempo».

Este modo de julgar constitui o típico preconceito (*Vorurteil*) pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua «crença» que eles procuram alcançar seu «saber», alcançar algo que no fim é batizado solenemente de «verdade». A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores. (Nietzsche, 2007, p.10)

A crítica nietzscheana à crença nos contramovimentos entre os valores imanentes e supra-imanentes rasga o solo. Solo sem o qual Heidegger jamais poderia alargar a região do seu pensamento. No rasgo, Nietzsche abre sulcos com novas veredas. Com relativa segurança é possível dizer que mais do que qualquer outro pensador, Nietzsche escancara um portal sobre um solo rasgado que até então permanece aberto. No aberto, permissão, na permissão, um conceber filosófico-existencial endereçado para Martin Heidegger. Em sua retomada crítica-analítico-hermenêutica sobre a história da ontologia, Heidegger se compreende na responsabilidade de ser o guardião das grandes estruturas do pensamento ocidental. O palco está posto para o espetáculo heideggeriano. A história da ontologia tradicional deverá ser confrontada consigo mesma no seio do seu próprio velamento colocando sob luz a questão fundamental. O arsenal hermenêutico-fenomenológico já se encontra engatilhado. Diante do desmoronamento dos ideais suprassensíveis algo deve ser reinterpretado. Em meio aos escombros há todo potencial vivo da historicidade. Há o que se convencionou chamar como destinamento do ser em sua verdade ou acontecência [*Ereignis*]. Para Heidegger, toda contribuição da tradição precisa ser rememorada em seu caráter hermenêutico-contributivo, levando ao «ver» (ver a si mesmo) os fenômenos mais elementares que se dão, sempre e a cada vez, jamais desprovidos de potencialidades. Isto não significa que a destruição deveria se aviar para uma interpretação lógico-analítico-constitutivista. Ao contrário do que se poderia pensar, algo como um pós-constitutivismo apenas repetiria em outras categorias, ainda que mudando o tom, o falhaço da tradição. A lógica é puramente hermenêutica e, portanto, o pensamento da destruição precisa retomar as possibilidades do pensável, velado e, não obstante, requisitador em seu caráter *ek-stático* temporal. Heidegger não pretende «destruir» a tradição para construir um novo modo de pensar. O desiderato do pensador do ser é completamente diferente do desiderato nietzscheano na transvaloração dos valores. Heidegger busca reinterpretar toda a tradição, afinal ela tem muito a dizer. Heidegger não só atravessa Nietzsche, mas também «é» por ele atravessado. Por que arrasar a tradição se podemos [re]interpretá-la?

Heidegger inicia pelas intenções que formam e conformam as ciências em geral. O modo de formação das ciências sempre levará em conta um existencial que «em meio» (entre-meio) ao ente, na totalidade, se relaciona de modo imediato. Heidegger (1946, p. 356) em carta ao filósofo francês Jean Beaufret, assegura que o homem de pronto se atém, já sempre e apenas, ao ente intramundano, e enquanto esquecimento, «A questão do ser permanece sempre a questão do ente.» Se versou a pouco, no presente ensaio,

sobre o caráter de utilizabilidade do utensílio [Zeug], bem como a sua remissão significativa ao ente que existe, a saber, o *Dasein*. No trato [Umgang] direto com o ente intramundano, orientado pela visão circumspecta [Umsicht], o ente privilegiado recebe a sua orientação do ente no interior do mundo. A referência ao mundo já sempre aberta no ser-em [In-sein] abre o horizonte no qual o ente utensíliar vem ao encontro. O encontro se dá no modo da ocupação [Besorgen]. Na ocupação o comportamento do *Dasein* é orientado pelo ente à mão. Tal orientação com o ser do utensílio no seu caráter de utilizabilidade [Um-zu] nunca é tematizada. Na suspensão da ocupação no modo da *práxis*, o comportamento relacional com o utensílio é suspenso, dando lugar ao comportamento relacional teórico. O *Dasein* se encontra no modo acurado de pensar o ente que se apresenta no modo da subsistência [Vorhandenheit]. A surpresa, importunidade e impertinência revelam que o utilizável à mão não se encontra à mão¹⁴.

Nas dinâmicas de trato acima, tem-se, em vista circumspecta, os comportamentos dirigidos para determinados entes, sejam eles à mão, sejam eles suspensos do seu caráter de utilizabilidade. Para Heidegger, as relações estão sempre embrenhadas em tratativas. No modo da ocupação com entes intramundanos algo se volta do encobrimento e se faz desocultando. Algo aparece como algo. Algo se deixa e faz ver. Algo se mostra no como [Modi] do seu ser mais próprio. Ora, o que desocultando-se deixa e se faz ver em todos os nossos comportamentos com entes? A tese de Heidegger é a de que, já sempre no plano do ser [il y a plan l'Être], o ente vem a luz revelando-se em seu ser mais próprio e, assim «sendo», a nossa relação engajada com o ente é sempre primária. Ser-descobridor é um modo originário de ser e estar na verdade e, portanto, dá-se ser no plano do ser. O *Dasein* é, em cada caso, remetido para adiante de si¹⁵. Tal remissão se encontra em conformidade com

¹⁴ No § 16. De Ser e tempo Heidegger versará sobre a determinidade mundana do intramundano que suspende a ocupação circumspecta modificando os comportamentos do *Dasein* diante da quebra das teias remissivas que envolviam a utilizabilidade do utensílio.

¹⁵ Aqui se corrobora com a tese de Heidegger (1989, p. 95) sobre o caráter transcendental do ser-no-mundo como antecipação-de-si já-sendo-no-mundo junto-a-entes. «Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência [...]». O *Dasein* em seu ser é abertura transcendente enquanto unidade da temporalidade ec-stático horizontal e neste sentido é correspondência no (para o) aberto enquanto clareira [Lichtung] na verdade do Ser [Sein] de modo que a verdade [Wahrheit] fenomenológica se faz, na comum-pertença, como verdade transcendental para o ente transcendente [Transcendens]. Dirá Heidegger: «Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento *transcendental*. A verdade fenomenológica (abertura de ser) é *veritas transcendentalis*.» (Ser e tempo. Martin Heidegger. Trad. Fausto Castilho, p. 129, ano 2012). Heidegger não realiza uma interpretação do termo transcendental excluindo a possibilidade de pensar o termo sem a caga semântica da tradição. Vejamos o que o próprio pensador escreve nas suas «Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador» (2014, p. 25): «Aqui vige o lançar-se-para-além-de-si-mesmo em direção ao que nos ultrapassa.» O que está em jogo aqui é o sentido tomado como o *Dasein* sendo transcendental na transcendência. Esse ente é de tal modo que ele, sendo transcendente, realiza a ultrapassagem e num só tempo, ao realizar a ultrapassagem ele é o ente ultrapassado, isto é, transcendental por ser alcançado na ultrapassagem pela possibilidade de pensar o ainda não pensado, a saber: os

a orientação ontológica. Disso resulta que, somente quando o trato engajado com o ente à mão se torna suspenso há uma modificação para o ver teórico. Este último derivado do primeiro. Mas, isso não é suficiente. Queremos pensar desde as regiões abertas pelo pensamento científico, o modo mais fundamental de ser deste ente na sua cotidianidade mediana.

No entremeio da totalidade do ente com a qual o *Dasein* de saída se comporta na *práxis* encontrável em seu cotidiano, mas sobretudo, e aqui, de modo premente, aqueles comportamentos de caráter científico, Heidegger compreenderá uma relação triádica, que ontologicamente já sempre custodiou o modo de ser mais elementar do *Dasein*, qual seja: cuidado [*Sorge*]¹⁶. Em sua unidade constitutiva o cuidado deve ser compreendido em seu sentido ontológico, a saber, o *Dasein* é antecipação [*Existenz*] do seu ser enquanto projeto, já sendo [*Faktizität*] em um mundo dejectado e, enquanto decaído, é junto ao ser dos entes intramundanos que lhe vêm ao encontro e, enquanto tal, esquecido do seu ser. Isso indica que os comportamentos do *Dasein* têm como caráter transcendente o seu sentido de ser enquanto o *quem é*, e enquanto ente que é, só pode ser o ser *quem se «é»* (ser) na unidade triádica do cuidado em virtude [*Worum-willen*] do seu próprio ser. Embora no trato com os entes utensiliares abra uma compreensão direta na relação primária com o ser, apenas o ente enquanto utilizável ou mera subsistência é o que orienta o *Dasein* em todo o trato e nada mais. No acurar teórico com o ente subsistente suspenso da sua ocupação imediata, o que se revela é o interesse mobilizado para a busca do fundamento sustentando o ente enquanto finalidade última do ser, e nada mais. Nesse tipo de trato com a questão, cuida-se, inadvertidamente, de um desvio ontológico. Nesse desvio a problematização se volta, com mais intensidade, para o ser objetivando o seu fundamento, e assim sendo, a pergunta se dirige para a objetivação do ente. Dirá Heidegger (1989, p.36):

Em tão objetiva maneira de perguntar, determinar e fundar o ente, se realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste. Este pôr-se a serviço da pesquisa e do ensino se constitui em fundamento da possibilidade de um comando próprio, ainda que delimitado, na totalidade da existência humana.

O encontrar-se [*Befindlichkeit*] do *Dasein* às voltas com o visar meramente objetivante, e este «em» compreendendo [*Verstehen*] o ente posto diante de si —, isto é, o investigável, o ente em questão — nunca é uma atitude

transcendentais. Com essa constatação é possível compreender a filiação de Heidegger ao pensamento vigente sobre as questões metafísicas com várias escolas medievais, sobretudo as dos Mestres Jesuítas. Influência sobretudo do pensamento de Francisco Suárez. Portanto, o ente criado constituído em seu ser por possibilidades é o ente que compreende entes abstratos. Sua relação com entes abstratos se faz como aquele, que realizando a ultrapassagem é ele próprio concitado pelo que lhe ultrapassa a exemplo dos entes matemáticos, as quimeras e toda possibilidade transcendental.

¹⁶ A estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*) foi analisada cuidadosamente por Heidegger a partir do § 39. do tratado «Ser e Tempo».

solta num horizonte destituído de qualquer significância. O ser-no-mundo, enquanto o ser-aí-ser, já se encontra num só tempo remetido ao «mundo» numa teia existencial de significatividade. A significatividade só é, como sua própria possibilidade, na referência ao mundo. «O homem — um ente entre outros — «faz ciência». Neste «fazer» ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente [...]» (Heidegger, 1989, p. 36). E reforçará: «Estas três dimensões — referência ao mundo, comportamento, irrupção — trazem, em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-aí, na existência científica.» (Idem, p. 36).

Nos seus desígnios, a ciência se volta para o ente e, desde o ente, busca os seus fundamentos. Na busca destes, a finalidade última já sempre se encontra no horizonte. Para cada horizonte aberto, uma totalidade significativa já sempre se deu. Pode parecer leviano dizer que para o comportamento científico o ente é o que significa, de modo que o não ente, nada pode oferecer. No entanto, não há leviandade no dizer. Muito menos há leviandade no modo de fazer ciência. Mesmo assim, devemos perguntar: e o nada? O que acontece com o nada? Pergunta Heidegger. Do ponto de partida científico o nada não pode ser objeto das suas análises. Isso lhe seria estranho. Em sua posse segura do ente a ser investigado, — e fora do ente nada mais — o modo de ser das ciências abre uma relação com o ente, e assim o «nada mais» que o objeto [re]vela lhe cega para outras possibilidades do pensamento. Desse modo dirá Heidegger: «Aquilo para que se dirige a referência ao mundo é o próprio ente — e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente — e além dele nada. Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente — e além dele nada.» (Heidegger, 1989, p. 36).

O tipo de operação lógica que se avia para o ente a ser investigado, desvia-se do que possibilita com que o ente seja compreendido em termos de possibilidades para o não fundamento do ente. Dessa maneira o encobrimento se faz. Apesar disso, o encobrimento é necessário como condição sem a qual as ciências jamais poderiam operar. Como seria possível que o olhar dirigido para o ente, à revelia do nada, e além do ente nada mais, pudesse abrir uma região que propriamente já pertence ao ente, a saber, o ser? Os próprios olhos ambivalentes do *modi* ser científico golpeiam sem piedade o seu próprio princípio, qual seja, o princípio da não contradição. No golpe, o que é próprio da lógica se evidencia: o ente que lhe orienta é o mesmo que lhe cega ou fenomenologicamente se lhe encobre. Nesse sentido a lógica científica se mostra «faltosa». Faltar é «falhar», e nisso não há nenhum juízo de valor. A presente análise segue seu curso. Ela é ontológica e a-moral. A lógica precisa falhar, ela deve falhar, por uma simples lógica — *toda lógica é passível de crítica*. Toda construção silogística é desenvolvida por um *humano demasiado humano*. No alto da sua fortaleza, os juízos lógicos da modernidade forjaram-se a partir das críticas direcionadas às antigas cosmovisões. Sendo assim, não seria diferente se o feitiço se voltasse contra o feiticeiro.

Na comum pertença entre a linguagem, verdade, *a-gente* e a posse asseguradora da razão, seja ela relativa a qualquer saber; a indicação da crítica analítica do pensador da cabana tende à mobilização do fenomenólogo contemporâneo que, ainda sob a influência da clássica esteira da ontologia antiga, se volta para o ente no esquecimento do ser. Heidegger em seu percurso na analítica do *Dasein* se mantém influenciado por Husserl e seus preceitos. Para Husserl importa deixar e fazer ver os fenômenos na imediatez «do quando» se revelam neles mesmos. Em tudo que se revela, algo se volta para o velamento. É, portanto, em cada justo acontecimento em sua dinâmica paritária de ser e ente (em sua diferença), no jogo do dá-se que se recolhe no ser, que se requisita o ver dos fenômenos basilares. Nisso a visão do fenomenólogo se abandona sem inter-meios. Rememoremos: «Fenomenologia diz, então, *ἀποφαί τά φαινόμενα*, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra.» (Heidegger, 2012, p. 119). Heidegger, ainda muito jovem, compreendera que uma das tarefas da fenomenologia sempre foi pensar sobre o que se vela em todo trato com os fenômenos. Na alínea C. do §7. de *Ser e tempo*, é esboçado um conceito preliminar de fenomenologia como aquele habitar amainado que se entrega abandonando-se na permissão do que se faz ver enquanto fenômeno velado em suas potencialidades. O que está em jogo para o fenomenólogo é o que «[...] precisamente (o velado) *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto [...]» (Heidegger, 2012, p. 121). O conceito de fenômeno tal como Martin Heidegger pensa a fenomenologia, ainda que provisoriamente, resgata o acurar de um modo específico de visar os fenômenos que se ocultam em prol dos fenômenos que se apresentam.

Observa-se o teor, no como [*Modi*], da sua abordagem sobre o acontecer da história do *Dasein* ocidental. O pensamento que pensa o que ainda é cultivado, isto é, o pensável, na acontecência da história em sua historicidade e toda a «[...] descoberta de tradição e a abertura do que ela «transmite» e de como transmite [...]» (Heidegger, 2012, p. 81-83), é uma possibilidade que deve ser assumida pelo *Dasein* ele mesmo. A partir do pensável, este ente [*Dasein*] às voltas com a ciência historiográfica e as ocorrências do seu passado, precisa se haver com o que se [re]vela em sua história. Isso não significa um conhecimento dos fatos apenas, mas deleitar-se assumindo-se como força vinculante dos acontecimentos do seu tempo e num só tempo resgatando a si-mesmo (propriamente), enquanto caráter historial, no essencial teor da sua acontecência. Aos olhos de Heidegger, para «aquém» dos entes e, portanto, dos objetos de análises das ciências regionais, o não-fundamento, isto é, a impossibilidade do fundamento no ente e nada mais, mantém sempre manifesto o que se [re]vela enquanto verdade do acontecer histórico.

Heidegger, disposto a pensar o que não se pensou em toda tradição ocidental, toma a fenomenologia como método capaz de pôr em curso a questão fundamental sobre o sentido de ser em geral. «A elaboração concreta da pergunta [*frage*] sobre o sentido de «*ser*» é o objetivo do tratado que se

segue»¹⁷. Como se pode observar, Heidegger está imbuído de uma missão, qual seja, devolver ao pensamento ocidental a questão sobre o sentido de ser em geral. O caminho investigativo é de uma genialidade *sui generis* e, em que pese provisório e inconcluso, tais problemas só evidenciam a grandeza da ambição frente às limitações do pensar o ser na totalidade sem apreendê-lo como fundamento dos entes. Até então, a tradição entendera o ser como universal, indefinível e cognoscível por si, e isso não se deve a uma gritante falha do pensamento, mas por uma impossibilidade de se apreender o sentido de ser em geral. O ser não se deixa apreender a partir do ente, ainda que se encontre como o mais próximo.

No curso das análises, Heidegger se encontra diante da paisagem que lhe apresenta o *Dasein* diante do seu ser «sendo» impropriamente-si-mesmo. Heidegger não salta por cima dos dados fenomênicos do «mundo» do a-gente, «mundo» que de certa maneira diz respeito a existência do *Dasein* humano enquanto totalidade compreendida. Entrementes, poder-se-ia criticar este ensaio, acusando-o de ser inadequado para pensar a linguagem formadora e conformadora, para não dizer performativa, em todos os graus da sociedade brasileira, uma vez que, como base das análises, estaria tomando um pensador camponês puramente europeu como marco deste projeto. De todo modo, uma crítica como essa não seria descabida de uma certa razão; e, no entanto, o problema é que uma crítica desse modo estaria dentro das questões que aqui estão sendo problematizadas. A própria crítica já se encontra «linguageiramente» no âmbito da vontade de verdade, enquanto se assegura de si em a-gente, numa tentativa de um salto ao «princípio». Aqui jaz nosso impulso. A presente análise estaria assim, ileso a toda e qualquer crítica? Não! Mas, toda crítica já deve ter-se colocada «em» jornada ombro a ombro desde o principiar das questões aqui aventadas e, portanto, já posta desde o início como o objeto de sua crítica. Nesse sentido, o presente ensaio não tem por finalidade partir de um único lugar, determinado e preposto, para um outro lugar, aprioristicamente e, de igual modo definido. Desde o início, se ambicionou apenas ser e estar a caminho, observando a paisagem, e, tão somente isso. As requisições possíveis serão consequências da doação à condenação do pensamento ao pensar, afinal, — em sofreguidão disposta — dá-se o pensamento às questões, mantendo-se em curso enquanto «aí» ser do *Dasein*.

Para aqueles que conseguiram compreender o caminho até aqui trilhado, como um pensamento que tem buscado a possibilidade de demonstrar o quanto a mesmidade rege todo o pensamento ocidental, e não só o eurocentrismo europeu, prestes a ser arruinado, mas também a discursividade político-ideológica, sobretudo brasileira, em diversas áreas do saber, ainda que desengonçadamente, é preciso dizer que estamos tratando do mesmo. Tratar da mesmidade não significa pensar as igualdades ou modos distintos de ser das principais questões relativas à verdade, linguagem e a-gente. Ao

¹⁷ Frase presente na lápide do tratado que precede a introdução de «Ser e tempo».

contrário disso, busca-se compreender as diferenças que constituem a identidade, trata-se de pensar o mesmo que sempre nos interpela no plano do ser. Mesmidade no sentido refletido por Heidegger na sua preleção intitulada «o princípio da identidade»¹⁸. Por óbvio, esse pensamento já demonstra a maturidade do pensamento heideggeriano, afinal, muito mais do que pensar a analítica existencial do *Dasein*, agora o pensador da cabana propõe o passo de volta numa espécie de requisição ao próprio do acontecer do ser [*Seyn*]. Se o que proponho neste ensaio conseguir te constranger de modo convidativo ao que ainda não foi pensado em termos do não fundamento, terei alcançado um dos propósitos de Heidegger e o maior dos meus êxitos neste momento. No diapasão do salto para o não fundamento, o coro que fazemos com o pensador do ser, parte da sua própria indicação ao tratar de modo peculiar sobre o esquecimento da diferença ontológica ao retomar a possibilidade de pensar o impensado. O pensável já se deu para nós de um modo tal que «O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do pensado.» (Heidegger, 1989, p. 153). Que pensável nos requisita pensar o passo de volta para dentro do acontecimento? Haveria um parentesco entre o pensável e o esquecimento? Certamente. E é por essa constatação que «O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai.» (*Idem*, p. 153). No entanto, o que se nomeou a virada [*Kehre*] do pensamento inicial de Heidegger para o acontecimento apropriador [*Ereignis*], tal virada, permitiu o abandono como um salto de «fé», salto de liberdade para um outro início. No âmbito do acontecimento apropriador, deixa ser, vigora (acontece e apropria), deixa e faz ver o salto. O salto se faz dinâmico. O salto tratado nos momentos iniciais deste ensaio revela a relação «Uno primordial»¹⁹ do pensamento que ora vige e

¹⁸ O princípio da identidade, que contém o texto original de uma conferência que fora pronunciada na Universidade de Freiburg em 27 de junho de 1957.

¹⁹ O termo «Uno primordial» foi utilizado neste ensaio levando em conta a relação essencial entre identidade e alteridade. Alude-se que a expressão foi tomada do texto «O nascimento da tragédia» traduzido por J. Guinsburg publicado em 2007 pela editora Companhia das Letras. A intenção foi alinhar os sentidos que Nietzsche propõe de reconduzir o pensamento ocidental pós-socrático de volta para o espírito trágico enquanto unidade conciliadora que harmoniza o homem e a natureza. Em «O nascimento da tragédia», a expressão «Uno primordial» acena tanto para o princípio dionisíaco enquanto primado do pensamento estético trágico, quanto para o próprio homem enquanto «o verdadeiramente-existente», «eterno-padecente» e «pleno de contradição». Tais termos também se afinam com o pensamento da unidade na alteridade quando Nietzsche afirma que, «Sob a magia do dionisíaco a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com o seu filho perdido, o homem.» Em razão de toda essa constelação de sentidos é que se entende haver uma relação da expressão «Uno primordial» nietzschiano com o pensamento da «comum-pertença» entre ser e pensar no âmbito da mesmidade do ser no pensamento de Martin Heidegger. Embora ambos os pensadores estivessem tratando de diferentes temas, fica muito mais claro o sentido de unidade da seguinte proposição: na diferença há sempre o caráter de mesmidade, a saber, ser «é» pensar. Um testemunho possível da afinação entre a unidade do ser como pensável e o «Uno primordial» nietzschiano é encontrada

aquele pensamento pensado desde os escritos iniciais do projeto proposto pela viragem do pensamento, isto é, o passo de volta. Salto para onde? Para fora da verdade enquanto fundamento do ente. Salto, onde saltamos para um possível afastamento das entranhas metafísicas para dentro da essência da metafísica em seu acontecimento. A tentativa de saltar para o âmbito do esquecimento não tem pretensão combativa, muito menos disposição à contrariedade dos seus feitos. A tentativa apenas abandona, no abandono, tenta saltar para fora, o totalmente outro, a outra linguagem, nas margens da dualidade transcendental, fora da linguagem reguladora, da lógica que se atém aos fundamentos. Linguagem que na aurora do pensamento se [re]vela como o «que é isto?» [*tí estin*]²⁰. Em certa medida poderíamos nos perguntar; «que é isto — a incessante vontade de verdade?» No distanciamento do fundamento, para qual solo saltaria o salto? Saltaria num abismo sem fundamento? Heidegger nos diz: sim e não.

Sim, enquanto representarmos o salto e isto no horizonte do pensamento metafísico. Não, enquanto saltamos e nos abandonamos. Para onde? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser. O ser mesmo, porém, pertence a nós; pois somente junto a nós pode ele ser como ser, isto é, pre-sentar-se. Assim, pois, torna-se necessário um salto para se experimentar o comum-*pertencer* de homem e ser, propriamente. Este salto é a subaneidade da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedades a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar. (Heidegger, 1989, p.143).

Ao ouvir a requisição do Seer [*Seyn*], o homem, seu único destinatário, se doaria em harmonia como unidade do que lhe é próprio, no comum-*pertencer* ao seer que se-dá, em modo de dicção aberta, enquanto *logos* que reúne em recolhimento. Haveria, portanto, compreensão e correspondência.

Ao longo da história o acontecer metafísico nominou o ser em cada época. A metafísica foi compreendida de vários modos. Entre os modos de pensar está a região propositora das questões fundamentais da existência.

na passagem que Heidegger escreve em sua conferência realizada em 1957 intitulada «O princípio da identidade» (p.141) sobre o entendimento do ser nos primórdios do pensamento grego a partir da interpretação da expressão parmenidiana *tò autò*, quando diz: «Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade» que permanece em um durar durando, de tal modo que, enquanto acontece e apropria, homem e ser já são na essencial comunidade, «Pois o mesmo é tanto pensar como ser» (p.146). O termo *Zusammengehörigkeit* traduzido por Ernildo Stein por comum-pertencer sustenta a possibilidade de mantermos o pensamento na reciprocidade «do mesmo» que desde Parmênides em seu dito: *tò gàr autò noein estín te kai eínai*, faz o gesto para o mesmo do pensamento de todas as épocas de modo que pensar «é» ser, isto diz, pensar e ser são os mesmos (Cf. conferência de Heidegger realizada em 1957 intitulada «O princípio da identidade» e publicada na coleção «Os pensadores» com a tradução de Ernildo Stein).

²⁰ Cf. a preleção «*Que é isto — a filosofia?*» (1955)

Entre elas encontramos a essência do mistério, a causa primeira, o saber absoluto, a posição transcendental e *et cetera*. Para todos esses modos de «dizer», em saga, bem como para toda tradição, a metafísica, mesmo com sua delicadeza sinuosa já sempre às voltas com a linguagem, se consoma nas suas possibilidades de apreensão e domínio; e tudo isso tendo em alta conta os fracassos do pensamento para submetê-la ao ente enquanto o seu fundamento. De qualquer modo, a linguagem sempre foi, com a devida modéstia, «a voz metafísica que soa em ecoando», e sempre ecoará na história do pensamento. Enquanto pensamento universal que busca os fundamentos comuns a todo pensamento, a metafísica, em que pese seja a grande questão de todas as questões do pensamento, terá sempre de lidar com o paradoxo interno de si mesma, qual seja, grandeza e fragilidade. Se por um lado a grandeza da metafísica lhe dar o direito de questionar as universalidades, por outro, na mesma proporção, ela mesma se torna frágil por incorrer no risco do descrédito racionalista acusando-a de ser a rainha das «quimeras fantasiosas». A exuberância com que o pensamento metafísico se veste, jamais pode ser comparada com algo mundano, e embora devamos reconhecer sua pomposidade, sabemos que apenas a linguagem, enquanto morada do ser, encontra a permissão de vesti-la poeticamente. Poetas, mais do que os filósofos são artesões, são guardiões concernidos, conclamados e imbuídos de proteger a morada metafísica. Por essas razões compreende-se *quem* é o ente concernido à questão sobre o sentido de ser. O *Dasein* já se encontra inserido no ser como pertença inalienável, apropriado, amalgamado ao ser, sem que seja permitido apreendê-lo e alcançá-lo propriamente por intermédio da linguagem ordinária. Dirá Heidegger: «*Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser.*» Doação recíproca como desvelamento da verdade [*Altheia*], destinação, acontecimento apropriador [*Ereignis*].

Acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica. Pensar o acontecimento (-apropriação) como acontecimento apropriação significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. (Heidegger, p.145).

Se por um lado o pensamento que coloca a questão sobre o sentido de ser em geral como analítica do *Dasein*, enquanto ontologia fundamental, na convivência convivida, e desse modo absorto na linguagem formadora e conformadora de um ideal progressista ou conservador, apenas testemunha o que constitui essencialmente o ser do *Dasein*, a saber cuidado, por outro lado, na viravolta, o pensamento se volta para o uno primordial de pensar e ser. Ser e («é») pensar, ambos pertencem ao *Ereignis*²¹, se doam na dádiva

²¹ O termo é pensado por Heidegger no sentido de ser uma palavra guia. Uma palavra guia não é fechada como um conceito definido nos termos da lógica. Por essa razão *Ereignis* acena para um modo de ser que capta subitamente uma «visão». Visão aqui não diz algo como percepção dos olhos, mas uma visão de sentido. Na vista prévia de algo, o pensamento se apropria e é por isso que a palavra *ereignis* deve ser compreendida como

como acontecer historial. Tem-se, então, abertura do ser [*Sein*] no aberto do seer [*Seyn*]. Tem-se temporalidade [*Zeitlichkeit*] que corresponde à temporaneidade [*Temporalität*]. Se no falatório, ambiguidade e curiosidade o *Dasein* perde as rédeas mantendo-se, em a-gente, impessoalmente engajado, ideologicamente motivado e constantemente fugidio, — até que tomado de chofre pela disposição fundamental da angústia seja singularizado — no acontecimento apropriador homem e ser constroem «em» dinamicidade suas edificações. Qual seria, então, o material adequado para tal construção? Heidegger responde:

O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também, mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação. (Heidegger, 1989, pgs.145-146).

Presume-se que toda arquitetura para a construção das edificações precisa passar pela linguagem, afinal, a linguagem é morada do ser e o *Dasein* enquanto vigia se mantém correspondente em ressonância ao seer [*Seyn*]. Sendo assim, qualquer que seja a intenção de erigir discursos morais, sempre e a cada vez, cairá no lugar da lógica metafísica. Isso não é mal, reitera-se, apenas alude um tal simulacro de lados opostos como um paradigma de faces opostas. Lados que se espelham, se pertencem, o uno de cada lado, destinados à unidade. Ambos estão condenados, a saber, quanto mais se olha para o abismo, mais se é olhado. O lugar sagrado onde homem e ser habitam e são habitados pela linguagem é a própria linguagem. Uma joia finíssima e delicada que tudo sustenta e, no entanto, por ser tão frágil pode padecer no descrédito da falação e escrevinhação epocal. Assim para o *Dasein* guardião, este deverá se permitir «em» estranhamento a falta da palavra, para que o próprio da linguagem em sua essência custodie a verdade do ser. Talvez o abandono da vontade de verdade o permita encontrar-se fora das instâncias do poder. *Gelaseenheit* é o termo que Heidegger utilizou (1955) intitulando um de seus textos, e que fora traduzido no Brasil por Zeljko Loparic e Oswaldo Giacóia por serenidade. *Gelaseenheit* é tomado no sentido de deixar-se guiar pelo mistério do acontecimento. Aquele lugar sem lugar em que homem e seer [*Seyn*] já estão destinados. Uma espécie de não. Isso não diz respeito a uma vontade de não querer a vontade de verdade. O não querer não se força ao não. O abandono se mostra como condição essencial da existência do *Dasein*, de um modo que o «[...] extremo da essenciação do seer exige o mais íntimo da indigência do abandono do ser.» (Heidegger, 2014, p. 406). Se por um lado a vontade de verdade enredada nos discursos ideológicos-político-científicos sempre põem a mostra a verdade de um tempo, e na medida que mostra vela a verdade genuína e apaziguadora, por outro o abandono da

vontade de apossamento já constitui o ser do *Dasein* na plena liberdade do seu ser como [in]necessidade, isto é, o não necessário. O inquietante não-necessário que mantém sem chão o fundamento, inquieta a necessidade de preenchimento existencial e, portanto, toda vontade de potência. E apesar disso, a inquietação se torna salutar, afinal, «Neste tranquilo desassossego consiste a sua serenidade...» (Heidegger, 2004, p. 233). A serenidade deixa e se faz enquanto sentido, abrindo uma compreensão de que o *Dasein* em paz alcançou o não-necessário. Este ente foi alcançado pela serenidade (*Gelassenheit*) na abertura da compreensão do seu não [*Not*] existencial, de modo tal que sua serenidade «[...] já está habituada a superar tudo o que é relativo à necessidade.» (*Idem*, 2004, p. 233). O *Dasein* constituído pelo não existencial, como não causa e ocasião de si, já está entregue ao seu destino. Se lhe convém apaziguar-se, lhe é constitutivo o abandono. Sua indignância lhe constitui como livre. Se lhe apraz a paz, a paz ser-lhe-á dada, e, no entanto, o caminho de comunhão deverá ser desobstruído sem a violência de um agir irrefletido. Ao contrário disso, o caminho passa necessariamente pela linguagem. A linguagem como clareira. A linguagem não é tomada aqui como posse convicta de humanos com o fito de mobilização ativa, seja a moral tomada como imperativa ou hipotética. O sentido da linguagem como o abandono ao ser e recolhimento no lugar sagrado deixa livre porque libera. Ao liberar, homem e ser se mantêm na correspondência que abre aquela compreensão desde sempre mantida no aberto, uma compreensão que não profere palavra alguma. Compreensão que se mantêm serena e meditativa. Não medita enquanto salto para dentro, ao contrário disso: o salto é para o insistente fora, *ex-sistere*. O aí do ser. Só dessa maneira se aclara para o *Dasein* o seu sem fundamento. Sua não causa é ser a causa de si enquanto existe. Em seu ser esse ente salta de ventre em ventre numa constante gestação de si. E mesmo que não possa tornar evidente para si o gestar-se de seu ser, sua busca contínua de fundamento testemunha a falta de chão que lhe constitui. Não há como escapar. É assim que esse ente se debate por todos os lados, como alguém que caindo precisa sentir o chão da existência. Em seu drama existencial o *Dasein* busca se agarrar no que lhe aparece como possível de apropriação. A vontade que constrange a todo instante o ser-no-mundo busca todo o ente que o sustente, que de algum modo possa lhe ser sustento. Não são só as forças espirituais em jogo, mas a unidade da vontade que impera e promove os conflitos humanos. Como já sabido: *a existência é compartilhada*. O caos já sempre é o como [*Modi*] da convivência convivida em toda encontrabilidade no ser público do interpretado, a cada vez manifesto, na coação do *Dasein* para a liberdade. Tacitamente a metafísica como sendo a propulsora da liberdade é a «[...] «expressão» da Necessidade, a partir da qual a vontade de poder se quer a si mesma como a realidade efectiva [...]» (Heidegger, 2004, p. 232). Não são as guerras pelas guerras, o discurso pelo discurso, as polaridades pelas polaridades, mas o homem pelo seu ser, sua busca pela vontade de poder. Falta-lhe a linguagem? Certamente que não. Falta-lhe algo? Também não! O que lhe resta é justamente a sua liberdade.

A liberdade que não se deixa constringer pela necessidade. Na comunhão entre homem e ser a linguagem abre o compreendido que não necessita se opor. Não enseja combater. Não busca arrasar. Nem sequer busca. Apenas se abandona no *a-bgrund*. Deixa ser. Medita linguisticamente.

Que se lembre, uma vez mais, a inegável vizinhança quase que «grotesca» entre as elevações próprias e constitutivas do dizer poético e do pensar filosófico. Em Zibaldone²², Giacomo Leopardi se encontra em um estado de ânimo que em certos momentos o coloca enquanto poeta e filósofo diante das suas próprias questões existenciais. No pensamento de Giacomo, para que a verdade se revele para o poeta e o faça transcender poeticamente, sobretudo para que se torne grandioso, é necessário que ele habite filosoficamente nas disposições do ser. Do mesmo modo, o filósofo quanto ao seu filosofar que enseja trans-acender em grandeza, deve co-originariamente deleitar-se na co-respondência amainada e interpeladora na dicção sobre o sentido de ser como abertura para a linguagem poética. Não há como ambos se tornarem perfeitos nem grandiosos se não participarem afinados, para além da mediocridade, da totalidade do ser que, ao ressoar, requisita-os. Talvez mais do que o próprio filosofar, e muito mais próximo da clareira, se encontra o poetar. Não é possível dizer o mesmo relativo ao poeta e ao historiador. Em sua arte poética Aristóteles chama atenção para o poeta na essência do seu dizer. O poeta é o completamente outro do historiador, diríamos até que o poeta nas palavras de Rimbaud «*Je est un autre*» — «eu é um outro» se eleve para além de si, o transcendente (ultrapassante) no transcendental (ultrapassamento). Historiador e poeta se temporalizam na unidade da diferenciação. O passado *sido* e o futuro *possível* são como unidade integradora do ser historiador e do ser poeta, razão pela qual o historiador «[...] escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido» (Aristóteles, 2003, p. 43).

Na proximidade do aberto o poeta se vê. Ele se faz exposto à clareira. A clareira lhe possibilita, enquanto vidência, ver as possibilidades daquele acontecer velado na dicção. Parece não ser por mero fetiche que o filósofo sempre leva em alta conta os conselhos do poeta. Provavelmente nada existe de tão mais elevado do que a poesia. O poeta se eleva, assim como o «*beija se eleva à flor e a toca*». O poeta se eleva às possibilidades sidas: «Por tal motivo a poesia é mais filosófica e de caráter mais elevado que a história [...]» (*Idem.* 2003, p. 43), e enquanto tal, o poetar se mantém no aberto da clareira [*Lichtung*], sem a qual suas possibilidades de ver os fenômenos não seriam possíveis. Parece óbvio a mesmidade entre a temporalidade do historiador e a temporalidade do poeta. Homero contou o que aconteceu em verso e prosa. O historiador contou a história da poesia grega e na gênese dessa história há Homero. Ao que tudo indica, tanto poeta quanto o historiador tratam do passado. Não! Em termos mais gerais a poesia trata das disposições universais que afetam cada particular. A similitude de ambas as disposições é enganosa. O primeiro (historiador) se inclina para o passado dos fatos, o

²² Cf. Zibaldone, diários de pensamentos reunidos de Giacomo Leopardi publicados em 1898, 61 anos após a sua morte.

segundo (poeta), sendo, já se inclinou para as disposições possibilitadas no seu passado que nunca é só seu, mas um passado da totalidade. O passado do poeta é a historicidade universal *sida-aí*. Fica clara a distinção uma dos modos de *mundar* do historiador e poeta por uma simples razão: «a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular» (Idem. 2003, p. 43).

Quem, portanto, poderá suscitar uma experiência meditativa com a linguagem senão o ente que assenhorado por ela lhe é o guardião do lugar sagrado? Certamente que o poeta. Mais do que o próprio filósofo, o poeta já se entregou ao abismo do seu poetar e de *per se* já se pôs como quem a si mesmo se abate entregando-se a saga do dizer. O poeta habita e enquanto habita abre. Não à toa que dentre tantos, Hölderlin foi aquele com quem Heidegger esteve *pari passu* em pensamento. Nesta ocasião, a poesia e sua indubitável parentalidade com a elevada sabedoria se faz luzir, abrindo desse modo a possibilidade para que o homem em seu ser-aí seja concernido a habitar o lugar sagrado. Embora, sobretudo na modernidade polarizada, o meditar seja uma empreitada fracassada —, di-lo-ei: tentemos! Talvez um meditar que transcenda com custo poético as binaridades que se estendem polarizando-se nas dualidades extremadas tais como binômios: convencido e convincente, realidades e idealidades, conservadores e progressistas. Enseja-se para que o salto que salta no encontro de paz, e para tanto seja possível a unidade das alteridades, uma sublimada disposição serena «em» *Gelaseenheit*. Disposição que salte para fora das instâncias do poder enquanto vontade da vontade. Poder esse que, enquanto tal, já sempre moveu «em» seu ser-*sido* o humano como ente social e político em a-gente. Propomos uma singela experiência, um gesto. Como que um salto de vista — seria isso possível? Para o poeta, não há dúvidas. Na quinta estrofe do hino Festa de paz [*Friendesfeier*] Hölderlin indica: «E os selvagens devem vir para o lugar sagrado». (*Und kommen muß zum heiligen Ort das Wilde*).

De onde parte o gesto [*Gebärde*] indicativo do hino de Hölderlin? Ou melhor, não só de onde parte o gesto, mas para onde o gesto gesta? O a partir de onde de cada gesto e o para onde de cada gestação, leva em conta o gestar-se no lugar sagrado. O sagrado, ele mesmo, permanece como sagrado. No gestar-se, se torna sagrado, sagra. Ser não concebe. Todo ser-no[*In*]-*seer*-«é»(ser)concebido²³. Ser inaugura. Ao sagrar, a paz *se faz* festejante. O sagrado no canto representa o ventre gestador onde mortais e divindade se confraternizam. Apazíguam-se. No entanto, ainda permanece a pergunta: que lugar sagrado é esse? A pergunta não requisita uma resposta, mas um habitar pacientemente como escuta.

Pensemos o tema do canto hölderliano, a saber, festa de paz. «Em» jubilo estão divindade e mortais no lugar sagrado. O festejar da paz diz que a guerra cessou. No início da oitava estrofe do mesmo hino, Hölderlin canta: *Tanta experiência, /por quantas manhãs, /Tem feito o homem, desde que somos*

²³ «Apenas ser». O autor interpreta como concepção da unidade. Que se verifique o malabarismo das palavras e as aglutinações para dizer o ser. «Ser».

*uma conversa /E escutamos uns aos outros; em breve, somos porém canto*²⁴. Martin Heidegger (Heidegger, 2003, p.141) interpretará tal correspondência do «escutar uns aos outros» — uns e outros — mortais e imortais. Na escuta, tudo se aquieta. Há paz. No entanto, ainda somos inquietados sobre o lugar sagrado — na vizinhança mais próxima do canto que disposto para escutar o logos do canto se encontra o lugar sagrado que possibilita com que o canto seja canto, a escuta ouça uns aos outros e assim haja a festa da paz.

O que antecede o júbilo? O diálogo pacificado? A entrega à comum per-tença de ser e pensar? O que precede o lugar sagrado da linguagem? Para espanto de quem chegou até esse momento do presente ensaio apenas deve meditar sobre a-gente, desde si-mesmo que salta do abismo [*ab-grund*] para o abismo de modo a compreender o pensamento social brasileiro das últi-mas décadas, como acontecimento metafísico. Diante da nossa tentativa de pensar o lugar sagrado desde a linguagem «[...] deve a meditação dos povos sobre si mesmos alternar com o diálogo que mantém uns com os outros» (Heidegger, 2004, p. 233). Certamente que ambos, «uns e outros», devem abandonar a si mesmos despidos das armaduras metafísicas. Para o lugar sagrado a vontade é inútil. Diante do que fora possível meditar, tem-se um golpe de vista sobre aquilo que recolhido se mantém no recolhimento, que não se arroga na vontade de verdade, mas que parece ser para os poetas indiferente. O poeta é indiferente para o que se atém a linguagem requisitante das verdades científicas, políticas e religiosas e, no entanto, ele próprio em seu ser, é mobilizado por seus afetos e, inquieto, torna-se «presença» nas gravidades dos atuais tempos. Que se escute através da sabedoria de George Orwell, quando retrata, em fabula, o contorno enunciativo do *logos* apofân-tico «em» a-gente na revolução dos bichos:

Doze vezes gritavam cheias de ódio e eram todas iguais. Não havia dúvidas, agora, quanto ao que sucedera à fisionomia dos porcos. As criaturas de fora olhavam de um porco para um homem, de um homem para um porco e de um porco para um homem outra vez; mas já se tornara impossível distinguir quem era homem, quem era porco (Orwell, 1999, p. 98).

Com o que fora exposto até agora, estamos perplexos. Diante do esfor-ço angustioso do pensamento perguntamos: até quando ainda trataremos a identidade como diferença ou diferença como identidade? Até quando nos manteremos à revelia dos acontecimentos que mais e mais nos requisitam um retorno ao lugar sagrado? Tais questões renunciam (re-anunciar) aquele início antigo.

²⁴ *Viel hat von Morgen an./Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander./Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.*

Referências

- ARISTÓTELES (2003). *Arte e Poética*. Título original: *Art Poétique*. Trad.: Pietro Nasset. São Paulo: Martin Claret.
- FERRY, Luc (2010) *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Trad.: Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva LTDA.
- HEIDEGGER, Martin (1989). *Que é metafísica?* Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.
- HEIDEGGER, Martin (1989). *O princípio da Identidade*. Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.
- HEIDEGGER, Martin (1989). *Sobre a essência do fundamento*. Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.
- HEIDEGGER, Martin (1989). *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.
- HEIDEGGER, Martin (2003). *A Caminho da Linguagem*. A essência da linguagem. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes. São Paulo: Universitária São Francisco.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *A pobreza*. Trad.: Ana Falcato. *Revista Phainomenon* revista filosófica de Lisboa. 24, pp. 232-233.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser e Tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Editora da Unicamp. Vozes.
- HEIDEGGER, Martin (2014). *Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita.
- HEIDEGGER, Martin (2016). *Ser e Tempo*. Trad.: Marcia Sá Cavalcante. 10 ed. Rio de Janeiro: Vozes. São Paulo: Universitária São Francisco.
- NIETZSCHE, Friedrich (2011). *Assim falou Zarathustra*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007). *O nascimento da tragédia*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007). *Além do bem e do mal*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz Ltda.
- ORWELL, George (1999). *A Revolução dos Bichos*. Trad.: Heitor Ferreira, São Paulo: Editora Globo S.A.