

LINGUAGEM E POESIA COMO *ESCU*TA NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

[LANGUAGE AND POETRY AS HEARING IN THE HEIDEGGER'S THOUGHT]

Robson Costa cordeiro *

RESUMO: O artigo visa mostrar como Heidegger desenvolve a sua compreensão sobre a linguagem e o pensamento poético a partir do conceito de *escuta*. Com esse intuito, vamos partir da análise de alguns textos nos quais ele desenvolve a sua compreensão sobre o *logos* grego e sobre a poesia, procurando, principalmente, dar ênfase à sua interpretação do pensamento de Heráclito sobre o *logos* e da poesia de Hölderlin. O conceito de *escuta* irá atravessar toda essa interpretação, aparecendo como essência da linguagem (*logos*) e da poesia (*Dichtung*).

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; linguagem; poesia; *escuta*.

ABSTRACT: The article aims to show how Heidegger so develops their understanding of the language and of the poetic thought from *listening* concept. To that end, we are going from the analysis of some texts in which he develops his understanding of the Greek *logos* and of the poetry, looking mainly emphasize their interpretation of the thought of Heraclitus about the *logos* and of the Hölderlin's poetry. The concept of *listening* will go to cross all this interpretation, appearing as the essence of the language (*logos*) and of the poetry (*Dichtung*).

KEYWORDS: Heidegger; language; poetry; listening.

A interpretação do *logos* efetuada pela lógica, ou seja, a interpretação do *logos* como *ratio*, razão, *verbum*, enunciado, determinou, segundo Heidegger, a compreensão de linguagem da tradição metafísica. Lógica, desse modo, tem o mesmo sentido que metafísica, designando um modo particular de interpretação da linguagem como propriedade e faculdade do homem, a partir da sua racionalidade enquanto poder para formular juízos. A linguagem, assim entendida, é sinônimo de enunciado, proposição. Heidegger, no entanto, propõe outra compreensão de linguagem, que ele procura desenvolver de acordo com o sentido originário do *logos* grego — principalmente a partir do pensamento de Heráclito —, e também levando em conta a sua

* Doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

interpretação do caráter originário da linguagem como poesia (Dichtung), efetuada principalmente a partir da poesia de Hölderlin. Nos dois casos, o que nos interessa destacar é o sentido de *escuta* presente na compreensão da linguagem como *logos* e como poesia.

No que diz respeito à interpretação metafísica do *logos*, Heidegger mostra que a lógica, sendo uma *episteme*, nasceu ao mesmo tempo que a física e a ética, o que foi, segundo ele, proposto na escola platônica por Xenócrates. Mas o que interessa destacar é que a lógica nasceu no momento em que a filosofia chega ao seu termo e se torna assunto de escola, de organização e de técnica. Ela representa para Heidegger o fim do começo grego, isto é, a decadência e o declínio do esplendor do seu pensamento. Sendo metafísica, a lógica decide antecipadamente sobre a essência do seu objeto (o *logos*) e assim lhe confere o seu ser e a sua verdade. Mas o que é, então, para a lógica, o *logos*? Como doutrina do pensamento correto, como metafísica do *logos*, a lógica compreende o *logos* como enunciado, proposição. Este sentido de *logos* está presente na formulação clássica da verdade, conforme destaca Heidegger no § 44 de *Ser e Tempo*, através da qual se mostra que a verdade consiste na concordância (*homoiosis*) de um enunciado (*logos*) com uma coisa (*pragma*).

Sendo metafísica, a lógica decide antecipadamente sobre a essência do seu objeto (o *logos*) e assim lhe confere o seu ser e a sua verdade. Mas o que é, então, para a lógica, o *logos*? Como doutrina do pensamento correto, como metafísica do *logos*, a lógica compreende o *logos* como enunciado, proposição. Este sentido de *logos* está presente na formulação clássica da verdade, conforme destaca Heidegger no § 44 de *Ser e Tempo*, através da qual se mostra que a verdade consiste na concordância (*homoiosis*) de um enunciado (*logos*) com uma coisa (*pragma*).

A questão fundamental, para Heidegger, está no sentido da palavra concordância. Para ele o enunciado só é conforme a coisa se exprime a coisa tal como ela é (*so... wie es ist*). E se de fato é assim, ou seja, se o enunciado é uma mostraçãõ da própria coisa, então a problemática cartesiana já foi superada. Isto porque a filosofia moderna, cartesiana, ao

separar o sujeito e o objeto, estabelece a oposição entre o que se encontra fora, que é o objeto enquanto representação, enquanto aquilo que é posto diante, e o que se encontra dentro, fechado em si mesmo, encapsulado na esfera interior, o representante, o eu, a consciência, como aquilo que subjaz e está previamente posto com o caráter de certeza indubitável. A verdade, nesse sentido, é concordância do exterior (o objeto) ao interior (o eu), o que mostra que o real é tão somente representação, ou seja, expressão da subjetividade, da coisa pensante (*res cogitans*), que subjaz a toda realidade e que conhece somente à medida que, saindo do seu abrigo, retorna carregada com o seu saque.

No entanto, conforme mostra Heidegger no § 13 de *Ser e Tempo*, o *dasein* não chega a sair da sua esfera interior, na qual estaria encapsulado, pois o seu modo de ser primordial é encontrar-se já sempre fora. (HEIDEGGER, 2002, p. 101). A consciência, portanto, é para Heidegger a mesma coisa que a sua própria abertura, como poder de estar fora de si, transcendência. Segundo ele, para o enunciado ser conforme a coisa é preciso que a coisa apareça, venha à presença. Mas para o ente vir à presença e nela perdurar é preciso algo que lhe conceda o seu eclodir como presente. É o *logos*, segundo Heidegger, o elemento, o um, desde o qual tudo vem à presença, mas que se ausenta como o que propicia toda presença, fazendo-se, contudo, e paradoxalmente, ver como o que se ausenta. Isto ele interpreta a partir do pensamento de Heráclito, mas, contudo, conforme ele mesmo afirma, indo além do que o próprio Heráclito pensou. Na poesia de Hölderlin, segundo Heidegger, o *logos* representa a dimensão do poético, como o habitar próprio do homem.

Em *A Doutrina Heraclítica do Logos e Logos (Heráclito, fragmento 50)*, Heidegger tem como objetivo principal a interpretação do fragmento 50 de Heráclito. Neste fragmento Heráclito diz o seguinte: “ouk emou alla tou logou akousantas homologein sofon estin hen panta einai.” Uma das traduções mais aceitas (Snell), segundo Heidegger, diz no seu todo: “Se não haveis escutado a mim mas o sentido, É sábio dizer no mesmo sentido: um é tudo.” (HEIDEGGER, 2008, p. 183) A sentença começa com uma negação: “não a mim...” (“ouk emou”), com o propósito de mostrar aquele que não deve ser escutado (o pensador). Na sequência, aponta para aquilo que é propriamente o objeto de uma

autêntica escuta, ou seja, o logos, ao dizer: “...mas ao logos escutando” (“alla tou logou akousantas”). A escuta diz respeito a um ouvir (*akouein*) que não é simplesmente o ouvir de um enunciado, ou melhor, dos sons da voz do pensador. Portanto, trata-se de um ouvir que não consiste meramente em ouvir um *flatus vocis*. Trata-se, desse modo, de escutar, melhor, de auscultar, não Heráclito, mas o logos.

166 Mas a sentença não é uma sentença de Heráclito? Portanto, não é a ele que devemos ouvir? Segundo a própria sentença não, devemos escutar não a ele, mas ao logos! Mas como o logos pode ser escutado? É preciso haver uma separação, um salto de uma audição à outra. No alemão escutar, perceber com o ouvido, a audição, é *das Hören*. Heidegger mostra que se o ouvir consistisse somente em apreender e transmitir sons, os sons entrariam por um ouvido e sairiam por outro. É de fato o que acontece, diz ele, se não nos recolhermos ao apelo da fala. Nesse recolhimento ocorre a auscultação (*das Horchen*), que tem relação com *Gehören* (pertencer) e com *Gehorchen* (obedecer). Para haver uma verdadeira escuta, portanto, é preciso pertencer, isto é, obedecer ao que é dito.

O ouvir autêntico, portanto, é um recolhimento concentrado, que pertence à multiplicidade do que é dito, auscultando-o como um todo coeso, perpassado por um sentido. Quando o homem assim escuta podemos então dizer que ele é “todo ouvidos”, pois é todo recolhimento e concentração no dito. Não ouvimos, portanto, quando apenas escutamos meras palavras pronunciadas por alguém, mas quando pertencemos ao que está sendo dito. Há aqui um salto, uma súbita passagem de um ouvir para o outro.

A partir da escuta, então, diz Heráclito no aforismo, sofon estin, ou seja, só a partir da escuta há saber autêntico. Heidegger encontra em *sofos* o eco de *safes*: iluminante, claro. Com isso ele quer mostrar que só pode ver claro aquele que obedece, escuta o que lhe é destinado, conservando-se reunido sob a sua lei. Desse modo ele mostra que é preciso que o *legein* humano se oriente ao logos. A partir dessa orientação ocorre o *homologein*, o acordo e união entre *legein* e logos.

O *homologein* significa literalmente: dizer a mesma coisa que diz um outro. No entanto, não se trata de repetir a expressão falada, mas de

estar de acordo com o que é dito, isto é, de estar já ordenado a esse dito. O *homologeïn*, portanto, diz respeito à conformidade do *legeïn* ao *logos*, a determinação prévia do dizer pelo *logos*. Mas o que diz o *logos*? O *logos* diz: “hen panta einai.” (“um é tudo”) Esta sentença, no entanto, não é o que o *logos* enuncia, como se ela fosse a enunciação verbal de um locutor, que seria o *logos*. Segundo Heidegger, é através dessa sentença que o *logos* torna visível a sua essência. O *logos*, portanto, é o uno unindo tudo, é o uno que tudo compõe e reúne.

Ao mostrar a unidade de *legeïn* e *logos*, o *homologeïn* mostra que nessa unidade vigora a diferença. O *legeïn* humano seria o recolhimento daquilo que por si mesmo já está aí posto diante, recolhido, o ser. Mas este modo humano de recolher é também uma concessão do ser, um modo de sua presença. Esta relação é a mesma que há entre *physis* e *logos*, que são o mesmo, embora a sua distinção deva ser correspondentemente originária. No poema de Parmênides essa relação é a relação entre ser e pensar. Dizer que pensar (*noein*) e (*te kai*) ser (*einai*) são o mesmo (*to auto*), significa então dizer que o pensar que pensa o ser é um pensar proporcionado pelo próprio ser. O *logos*, a reunião, mantém assim o que tende a opor-se em sua tensão, ao mostrar que toda fala, enunciado, proposição só é propriamente uma fala e um dizer quando corresponde à própria coisa (*physis*), quando lhe escuta e obedece, sendo assim um dito desde o não dito, desde o que está recolhido, retraído em todo dizer.

No entanto, o que é dito é o mesmo na sua diferença, ou seja, vindo sempre a ser outro. É por isso que na sua sentença Heráclito diz no final: “hen panta einai” (“tudo é um”). Com isso ele quer mostrar que tudo o que é dito é sempre um dizer do mesmo, do um que sempre se recolhe em toda fala, em todo enunciado. O *hen*, o um, não significa o igual, não pensa a vazia indiferença do igual. Unidade, segundo Heidegger, é o pertencer daquilo que tende a opor-se a um mesmo conjunto. De acordo com ele, Parmênides usa *te kai* porque entende que pensar e ser estão unidos no sentido do que tende a opor-se.

Segundo Heidegger, Parmênides mostra isso ainda melhor no verso 34 do fragmento 8 do seu poema, em que diz: “o mesmo é a percepção e aquilo em virtude do qual a percepção se dá.” A percepção,

conforme mostra Heidegger, “se dá em virtude do ser” (HEIDEGGER, 1969, p. 163). Mas o ser só se essencializa como aparecer quando ocorre abrir-se e manifestar-se. Conforme ele ainda mostra, “o vigor imperante da *physis* é também o vigor imperante da percepção.” (Id., Ibid., p. 163) Isso mostra que só há percepção porque o ser vigora e aparece, e porque além desse aparecer dá-se necessariamente a percepção que percebe o ser no seu aparecer. O *dasein* participa dessa percepção porque está na compreensão (*Verstehen*) de ser e isto é o que constitui o seu modo próprio de ser no meio dos demais entes. Para Heráclito só se mostra quem é o homem na separação, no *polemos* de deuses e homens.

Hölderlin mostrou isso exemplarmente através da poesia. Por isso Heidegger, em *Hölderlin e a Essência da Poesia*, o considera o poeta dos poetas: porque ele, no seu poetar, mostra a própria essência da poesia, ou seja, aquilo que é condição de todo poetar. Segundo Heidegger, Hölderlin mostra na sua poesia como se oferece para os mortais os vestígios dos deuses foragidos, a escuta do aceno do divino na paciência, como “espera do inesperado”. “Para Hölderlin, o princípio da poesia é escuta” (CAVALCANTE, 1994, p. 13), que é a apreensão do tempo das coisas, o anúncio do seu fazer-se. A escuta é escuta das coisas em seu devir, ou, ainda, do espírito do tempo. Hölderlin entende espírito a partir da etimologia proposta por Leibniz, que mostra que *Geist* deriva de *Gest* (fermento) (Id., Ibid., p. 13). O que acontece em uma fermentação é que da morte acontece vida. Mas o nosso tempo de penúria, desertificado, desenraizado, em que a produção é cega, pois é exploração e não *poiésis*, pode ainda preparar o divino?

“Para que poetas em tempos de penúria?”, pergunta Hölderlin na elegia *Pão e Vinho*. A aproximação do mistério, que propicia um aparecimento (desvelamento), se dá como acolhimento, no mundo, do aceno dos deuses. Os deuses falam como aceno, “porque na ausência também estão presentes. Presentes na fermentação e na espera.” (Id., Ibid., p. 14) Em *Carta sobre o Humanismo* Heidegger afirma: “o que importa é que não é o homem o essencial mas o ser, como a dimensão do ec-stático da ec-sistência.” (HEIDEGGER, 1995, p. 55) Em seguida ele mostra que não devemos entender dimensão (*Dimension*) no sentido espacial, visto que todo o espaço-tempo se essencializa no dimensional,

no qual o ser mesmo é. Mas o que vem a ser dimensão, se não é nada espacial? Se a dimensão é o ser, o homem então precisa ser, estar, existir, na medida dessa dimensão. Mas como estar nessa medida?

Na conferência “...poeticamente o homem habita...”, Heidegger chama de dimensão a medida comedida, aberta através do entre céu e terra. Céu e terra voltam-se um para o outro porque repousam na dimensão. A essência da dimensão, segundo ele, é o comedimento (a medida comedida, que instaura céu e terra) tornado claro e, assim, mensurável, do “entre” (do acima rumo ao céu e do abaixo rumo à terra). Este levantar medida não é nenhuma geometria da terra ou do céu, mas é o que leva céu e terra um em direção ao outro. Este medir é a essência do poético, pois a poesia é uma tomada de medida. Em seu poema que começa dizendo *no azul sereno...*, Hölderlin, diz, a partir do verso 24:

Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
Levantar os olhos e dizer: assim
Quero ser também? Sim, enquanto perdurar junto
Ao coração a amizade, pura, o homem pode medir-se
Sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?
Ele aparece como o céu? Acredito mais
Que seja assim. É a medida dos homens.

(HEIDEGGER, 2008, p. 171)

O que é a medida, então, para o homem? Deus? Não! O céu? Não! O aparecer do céu? Não! Segundo Heidegger, “a medida” consiste no modo em o deus que se mantém desconhecido aparece como tal através do céu, ou seja, através de um desocultamento que deixa ver o que se encobre. Desse modo deus aparece como o desconhecido através do conhecido (o céu), e é esse aparecer a medida com a qual o homem se mede, o poético (*Dichtung*), a poesia. O que se mantém estranho para o deus, a fisionomia do céu, isso é para o homem o mais familiar, tudo o que brilha e floresce no céu e, assim, sob o céu e sobre a terra. O que salva é o poético, mas não enquanto *Poesie* e sim enquanto *Dichtung*, a medida a partir da qual o desconhecido aparece através do conhecido, deixando ver no conhecido a essência encoberta que o governa.

O dizer poético, portanto, “reúne integrando a claridade e a

ressonância dos muitos aparecimentos celestes numa unidade com a obscuridade e a silenciosidade do estranho.” (Id., Ibid., p. 177) A medida tem como destino o estranho, em que o invisível resguarda a sua essência na fisionomia familiar do céu. Mas o céu não é mera luz. O seu brilho é o reflexo da vastidão do obscuro, o seu azul sereno é a cor do profundo. O seu brilho, segundo Heidegger, “é a aurora e o crepúsculo do ocaso”, pois o ser além de instaurar no céu o brilho do seu manifestar-se, também manifesta o brilho do seu crepúsculo, do seu retirar-se.

O homem é um “entre”, um “entre” o divino e o mortal. Aos poetas, como aqueles capazes de trazer para a palavra esse “entre”, cabe, conforme descreve Hölderlin no poema *como quando em dia de festa*, “permanecer sob a tormenta de deus com a cabeça desnuda, pegar com nossa própria mão o raio do pai e entregá-lo ao povo, envolto em canto, o dom celestial.” (HEIDEGGER, 2009, p. 49). O divino, o “um” que assola o poeta, portanto, vem a ser, através da palavra poética, sempre outro. E essa tomada de medida entre o um e o todo, o divino e o mortal, constitui a própria essência do dizer poético, que visa, sobretudo, revelar essa medida comedida. O poético, nesse sentido, não é sinônimo de *Poesie*, mas significa o fazer, o acontecimento a partir do qual o divino aparece como o retraído que propicia todo aparecer. Por isso a poesia, apesar de parecer ser apenas um jogo inocente com as palavras, despertando a aparência do irreal e da fantasia, é o acontecimento que de fato revela a própria verdade do ser.

A ideia corrente e grosseira entende que há poesia onde se poetiza e entende que o poetizar se realiza a partir do recurso à imaginação, sendo o poeta aquele capaz de imaginar qualquer coisa que “viveu” no mundo exterior ou em seu mundo interior, que seria aquilo que se chama “vivência”. A “psicologia das profundezas”, segundo Heidegger (HEIDEGGER, s.d., 34), procura descrever ainda mais profundamente essas “vivências”, e a poesia passa a ser representada como expressão das vivências, seja expressão das vivências de um indivíduo, ou expressão da alma de um povo, ou conforme diz Spengler, como expressão da alma de uma cultura, ou ainda, de uma raça. Em todas essas compreensões o decisivo continua a ser a representação da poesia como expressão da alma ou vivência. Mas expressão da alma cultural de um povo, segundo

Heidegger, é também a fabricação de bicicletas ou automóveis, sem contar que podemos também entender como expressão o latir de um cão (Id., Ibid., p. 35). O poema não é originariamente a estrutura linguística existente, dotada de sentido e beleza, assim como a poesia não é o processo interior a partir do qual se produzem poemas.

A palavra poetizar (*dichten*), conforme mostra Heidegger em *Hinos de Hölderlin* (p. 36), que deriva do antigo alto-alemão *tihtôn*, e que está ligada com a palavra latina *dictare*, como forma reforçada de *dicere*, dizer, significa recitar, ditar, formular em linguagem seja uma redação, um tratado, um relato ou uma petição. Só a partir do século XVII essa palavra vai se restringir a designar aquilo que chamamos de poético e de poesias (*Dichtungen*). Recorrer ao sentido grego da palavra também não surte muito efeito, pois o poético vem do grego *poien*, *poiesis*, que diz respeito ao fazer e produzir de algo, em um sentido aproximado ao de *tihtôn*. Apesar disso, segundo Heidegger, podemos aproveitar uma indicação contida no significado primitivo de *tihtôn* e *dicere*, que tem a mesma raiz do grego *deiknymi*, que tem o sentido de mostrar, tornar algo visível, revelar algo.

Poetizar, portanto, tem o sentido de uma revelação indicadora. O poeta, conforme mostra Hölderlin no poema “Como quando em dia de festa...”, ao qual já nos referimos acima, é aquele que deve suportar a tempestade do divino com a cabeça desnuda, que deve agarrar com uma mão os raios divinos e com a outra entregá-los ao povo envolto em canção. De cabeça descoberta, portanto, o poeta é assolado e colocado à mercê de *Deus*, sem nenhuma proteção, sendo ele toda entrega e fragilidade, sendo a sua alma não a cápsula ou o invólucro de vivências, mas sim abertura, entrega às intempéries. O próprio Hölderlin diz em uma carta ao seu amigo Böhlendorf, de 04 de dezembro de 1801, que é sacrílego e demente procurarmos um caminho livre de todo ataque, e que não há remédio para a morte.

Tempestade e raio representam a linguagem dos deuses e essa linguagem é na verdade os seus acenos. A poesia é a transmissão desses acenos ao povo, ou seja, é um mostrar e um indicar no qual os deuses se revelam, mas a partir dos seus acenos. O acenar é a linguagem dos deuses e a poesia é o acenar envolto em palavras. O poeta, como o

intérprete dos sinais divinos, é o que instaura o ser, ao deixar incorporado nos alicerces da língua os acenos dos deuses. Por isso Hölderlin diz no poema *Memória (Andenken)*: “...O que fica, porém, fundam os poetas.” (HÖLDERLIN, 1991, p 130-131) Mas se a palavra poética instaura o ser, essa palavra só nos diz algo se tomarmos parte na poesia, isto é, se estivermos na dimensão do poético da poesia. Sem isso a poesia parece ser apenas um jogo inocente de palavras, que serviria apenas para distrair o homem da dura realidade da vida, da seriedade e objetividade da existência. Ou então seria uma espécie de voo para o irreal e a fantasia, uma parte da literatura ou apenas uma forma de descanso e lazer organizado dentro da estrutura de trabalho das sociedades.

Entendida como a mais inocente de todas as ocupações a poesia é vista a partir do dia-a-dia, sobretudo como mero jogo de palavras que não representam nenhum perigo, e cujo principal objetivo seria manter o homem distraído de si mesmo, como forma de descanso diante de sua atribulada existência. Se a poesia é apenas língua e inocente jogo de palavras, como ela poderia então instaurar o ser? Realidades imediatas não poderiam nos abalar e transformar de modo muito mais eficaz? Hölderlin, no entanto, não diz apenas que a poesia é “a mais inocente de todas as ocupações”, conforme testemunha a carta que ele escreve a sua mãe em janeiro de 1799. Diz também que a linguagem é o mais perigoso dos bens (HEIDEGGER, 2009, p. 39-40), no sentido de que ela significa o estar sob a tempestade de deus, que institui o ser.

No entanto, é preciso primeiramente entender porque a linguagem é um bem. Decerto que o homem possui muitos bens, muitos méritos, pois ele produz e causa muitas coisas com o seu fazer e a sua ação. Mas nada disso diz respeito fundamentalmente ao seu verdadeiro habitar, que é o poético, pois só nesse habitar o homem está exposto às intempéries dos deuses e pode dar-lhes testemunho. Nesse sentido é só com a linguagem que o homem atinge a essência de sua humanidade. Mas por que Hölderlin diz que a linguagem é o mais perigoso de todos os bens? Segundo Heidegger, porque é somente com a linguagem que o homem pode testemunhar o ser, somente com ela pode ocorrer o desvelamento e também o velamento originários, e é por isso que aí se encontra o supremo perigo.

Só onde houver língua há mundo e um estado em que o ser se encontre revelado; mas também só onde houver língua há o perigo dos perigos, isto é, a ameaça que o não-ser constitui para o ser. Essa é a ameaça da decadência inexorável da língua, a ameaça de que a língua, que originariamente revela o ser, degenera em conversa fiada, no sentido de que ao dizer manifesta somente o ente. O perigo é que uma palavra, uma vez dita, está sob a constante ameaça de má interpretação, pois se trata, afinal, somente de palavras. Qual a garantia de que a palavra, uma vez pronunciada, consiga revelar o ser. É por isso que Nietzsche, no discurso *o convaléscente*, diz o seguinte: “Não são, palavras e sons, arcos-íris e pontes aparentes entre coisas eternamente separadas?... é entre as mais semelhantes que mente melhor a aparência; pois a menor brecha é a mais difícil de transpor.” (NIETZSCHE, 1999, *KSA 4*, p. 272) Com isso ele está querendo dizer: Entre as palavras mais semelhantes se encontra a maior distância, ou seja, dizendo-se aparentemente o mesmo, ao se utilizar as mesmas palavras, na verdade pode-se estar dizendo algo totalmente diverso.

Nietzsche com isso está se referindo particularmente às palavras eternidade e círculo, que são palavras utilizadas para dizer o eterno retorno, mas que tem sentidos totalmente diversos quando ditas, por exemplo, por ele e pelo anão, no discurso *da visão e do enigma*, ou então por ele e por seus animais, no discurso *o convaléscente*. O mesmo vale para qualquer outra palavra utilizada para testemunhar o ser: Corre constantemente a ameaça de degenerar em falatório, em conversa fiada. Mas é essencial poder ver que o próprio Nietzsche diz, antes do que foi dito acima, o seguinte: “Como é agradável que existam palavras e sons.” Hölderlin, do mesmo modo, entende a não-essência da língua como algo necessário, constitutivo de sua essência, no sentido de que a não-essência, como perigo e resistência, como desvio superficial e conversa fiada, obriga a uma constante afirmação da língua em sua essência contra a não-essência. No poema essa ameaça está sempre presente, como ameaça de ouvir o poema como quem ouve um simples relato; ou então como expressão das vivências particulares ou de um povo; ou ainda a partir da preocupação científica da linguística e da filosofia da linguagem.

Portanto, apesar de ser ameaça, a não-essência é condição necessária para a essência, que está necessariamente em uma luta constante para se afirmar perante ela. Mas, voltando a lembrar das palavras de Zarathustra no discurso *o convalescente*, “como é agradável que existam palavras e sons”, e também destacando o que ele, nesse mesmo discurso, diz um pouco antes para os seus animais, ou seja, que “conforta-me tanto, ouvir-vos tagarelar: onde se tagarela, aí se encontra o mundo, para mim, como um jardim”, percebemos que a linguagem, de acordo com o que ele mostra nessas duas passagens, aparece não mais como apreensão dos relâmpagos divinos, mas como fuga e consolo, como forma de se proteger da proximidade excessiva do divino, que também pode aniquilar o homem. Em *Observações sobre Antígona*, Hölderlin diz o seguinte a esse respeito:

É um grande recurso da alma que trabalha em segredo esquivar-se da consciência no grau mais elevado da consciência e, antes que o deus presente a capture realmente, ela vai de encontro a ele com palavras audaciosas e muitas vezes até mesmo blasfematórias, guardando a possibilidade sagrada e viva do espírito. (HÖLDERLIN, 2008, p. 85)

Através das palavras blasfematórias da linguagem, como proteção contra o divino, se guarda a possibilidade sagrada e viva do espírito, que precisa se afirmar perante elas e que sabe de si mesmo como unidade da diferença com o outro, que precisa se afirmar contra o que lhe vai de encontro, mas que só pode se afirmar nessa confrontação. Heráclito expressou isso muito bem no fragmento 67: “O mistério: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, cada vez que entre fumaça recebe um nome segundo o gosto de cada um, se apresenta diferente.” (HERÁCLITO, 1999, p. 77) Isto não significa que tudo está continuamente a alterar-se e que não perdura (*panta rei*); antes quer dizer que não podes te fixar em nenhum lado, pois és transportado pela luta dos contrários para o lado oposto. O fluir, nesse sentido, não significa a dissolução e destruição de tudo; antes significa aquilo que no fluxo da luta dos contrários, na harmonia conflituosa, cria a permanência e a constância, o ser. (HEIDEGGER, s.d., 122).

Na linguagem também não se pode fixar em nenhum lado. Por isso

Hölderlin diz que ela é tanto *a mais inocente das ocupações* como *o mais perigosos dos bens*. Como distração, como jogo inocente que serve para o esquecimento da sua essência, a linguagem permite ao homem o consolo, o refúgio em um mundo acolhedor, em um jardim. Aí ele se conforta de sua proximidade do silêncio e da solidão, que revela a sua morada como o estranho, o insólito de não estar em lugar algum, mesmo quando está em algum lugar, pois, ao estar, algo o inquieta para não estar e ao não estar para estar, de modo que o seu habitar próprio é a inquietação. Mas o mais estranho é que ele se inquieta, sobretudo, para não ser inquietação alguma.

Essa inquietação é a nossa essência, que é a linguagem, o poético, e é a partir dela que todas as coisas vêm acariciantes ao nosso encontro, porque querem cavalgar em nossas costas, porque querem conosco aprender a falar, conforme mostra Nietzsche em *Ecce Homo*, ao contar a história da composição de *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, *KSA* 6, p. 340). Mas como isso não é facilmente acessível a todos, habitamos comumente sem a menor poesia. No entanto, se o nosso habitar hoje é sem poesia é porque a nossa essência é o poético que, embora se encontre encoberto no seio do nosso habitar cheio de méritos, é o que em nós é mais forte. Heráclito, no fragmento 54, chama esse “mais forte” de harmonia invisível: “A harmonia invisível é mais forte do que a visível.”

Harmonia invisível (*aphanes*) indica a reunião daquilo que tende a opor-se, que é o que constitui a natureza do *polemos*, da luta presente em todas as coisas. No fragmento 8 Heráclito diz que o que se contrapõe se reúne por si mesmo: “o contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia.” A harmonia invisível é mais forte porque mantém o arco teso e a tensão é a reunião dos contrário em luta. O ser, portanto, sendo *logos*, é a reunião originária, que não é amontoamento nem entulho. Por isso, para o grego, a unidade, o um, é o belo, *on* e *kalon* dizem a mesma coisa. No final do fragmento 50 Heráclito diz que “tudo é um” (*en panta einai*), ou seja, tudo o que é, é enquanto reunião do tende a opor-se. Isso aponta para a essência do *logos*, que é reunião originária, recolhimento. Mas para nós, modernos, reunião tem o sentido do que alivia tensões, provoca descanso e apaziguamento.

A linguagem pode ser apenas um amontoamento e entulho de palavras e frases. Não sendo o *logos* o simples dizer e falar, mas o dizer desde uma escuta, isto é, desde um ater-se ao dito, desde uma obediência ao ouvido, dele estará excluído, de antemão, quem não for obediente. Os que apenas esticam as orelhas e divulgam o que assim ouviram, os curiosos, são os que não compreendem, os presentes que estão ausentes, que Heráclito chama de *axynetoi*. O *logos*, portanto, sendo aquilo de que os homens estão mais próximos, é, ao mesmo tempo, aquilo de que estão mais distantes. Sendo o ser o que lhes é mais próximo, dele estão na maior distância porque se ocupam apenas do ente, do que lhes é mais próximo e particular, esquecendo assim do que, na distância, se faz apelo e convocação.

Por estarem absorvidos pelo ente, ficam surdos, e assim não reúnem, não juntam, não compreendem e, desse modo, não auscultam o *logos*. Para eles a reunião é entulhamento porque é mero agrupamento de palavras e frases num dizer, que não diz, pois não escuta, não vê. Não escutam e não vêm porque não sabem desde onde o dizer é dizer, ou seja, não sabem que o autêntico dizer é desde o não dito, desde o retraído e silenciado em todo dito, não sabendo, portanto, que todo dizer é, originariamente, um modo de testemunhar o ser, o divino, que não diz nem subtrai nada, mas que, conforme o fragmento 93, “assinala o retraimento” (“*kruptei alla semainei*”). O genuíno dizer, portanto, precisa, como testemunho do ser, ser um dizer desse retraimento. Mas o ser não se mostra de qualquer maneira e sim somente para os fortes, para os quais *on* e *kalon* são o mesmo. Por isso a harmonia invisível, oculta, que não se mostra imediatamente, é mais forte que a visível, que se mostra para os fracos como entulhamento, como um monte de esterco confusamente entulhado, que se revela como o mais belo, conforme mostra o fragmento 124.

No início de *carta sobre o humanismo*, Heidegger diz que de há muito que não se pensa, com decisão, sobre a essência do agir. A essência do agir está em consumir, em levar ao sumo a referência do ser à essência do homem. Agir, segundo ele, é pensar, como modo dessa consumação, através do qual o ser se torna linguagem. A ação do pensamento é tornar visível, permitir ver, como linguagem, a referência

do ser à essência do homem. A linguagem é a casa do ser, o lugar e a hora do seu abrigar-se e é nessa habitação que mora o homem. A morada do homem, a sua pátria, é onde o ser se abriga e o homem aí habita para zelar pela sua manifestação. Os pensadores e poetas são, exemplarmente, os que praticam a vigília, que consiste em levar a manifestação do ser à linguagem. A linguagem é a casa do ser porque nela o ser é trazido à presença, ao aprender com o homem a falar. Mas o seu falar é também silenciar, estando, tanto um como o outro, compreendidos no abrigar.

177

Em sua casa, que é a linguagem, o ser tanto fala como cala, e só assim propriamente encontra-se abrigado. Se a ação do pensamento é fazer ver, ver não é somente ver o que se torna presente, mas também o que se ausenta em todo vir à presença. A essência do agir, que é pensar, consiste, pois, em ver a unidade das determinações opostas de presença e ausência, de acordo com o que, segundo Heidegger, é destacado por Heráclito ao falar da essência do *logos* e por Hölderlin ao falar da essência da poesia (*Dichtung*), quando mostra a não-essência da língua como algo necessário, constitutivo de sua essência, que obriga a uma constante afirmação da língua em sua essência contra a não-essência, conforme foi desenvolvido acima.

Em *o caminho para a linguagem*, Heidegger mostra a necessidade de construir um caminho para a linguagem, caminho esse que consiste em *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem*. Isto parece, à primeira vista, algo inoportuno e desnecessário, pois se já estamos na linguagem, por que seria ainda necessário construir um caminho para ela? Mas a questão é saber de que modo estamos na linguagem, pois de fato sempre nela estamos, visto que somos o animal que possui *logos*, que ouve, interpela, fala e também silencia. Mas todos esses modos são modos originários da linguagem? Será, portanto, que estamos na linguagem como o nosso modo originário de ser, no sentido de pertencermos, numa escuta, ao próprio da linguagem? Ou será, conforme pergunta ainda Heidegger, esse caminho o mais difícil e cheio de obstáculos?

O caminho para a linguagem, no entanto, não é um caminho que nós construímos, como sujeitos, para chegar a um destino, a linguagem, que ainda não estamos. O caminho, na verdade, não somos nós que

construímos, mas a própria linguagem, à qual pertencemos, mas de um modo estranho, distanciados, apáticos, sem saber do nosso pertencimento. Para o caminho somos transportados quando escutamos, e assim pertencemos ao dito, ao próprio da linguagem. Em *de interpretatione*, 16a, Aristóteles diz o seguinte a respeito da estruturação que abriga a linguagem como fala: “De um lado, os sons da voz são símbolos (*símbola*) das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz.” Se as palavras escritas (*tá grafômena*) são símbolos dos sons da voz (*fonemas*), os sons da voz mostram as disposições da alma (*pathemáton ten psiqué*). O símbolo, portanto, tem aqui a função de mostrar, deixar aparecer o que se encontra no âmbito do descobrimento (*alethéia*). Nos sons da voz, desse modo, mostram-se as afecções da alma, mas alma aqui não designa nada subjetivo, no sentido moderno de eu, consciência ou interioridade. Alma (*psiqué*) é vida, à qual sempre pertencemos, seja na obediência ou desobediência, na escuta ou na surdez, no caminho ou no descaminho.

“Trazer a linguagem como linguagem para a linguagem”: Esta sentença estranha e enigmática, que Heidegger procura desdobrar em seus pressupostos, ao longo da conferência *a caminho para a linguagem*, se contrapõe fundamentalmente à compreensão de linguagem como articulação sonora que, de acordo com Wilhelm von Humboldt, constitui o fundamento e a essência de toda fala. Sendo fala, a linguagem é, de acordo com o sentido que lhe fornece Humboldt, “o eterno *trabalho do espírito* de tornar a *articulação sonora* capaz de exprimir o *pensamento*.” (Apud HEIDEGGER, 2003, p. 196) Se Aristóteles acima falou de disposições da alma aqui Humboldt fala de pensamento, mas para designar algo diferente de Aristóteles. Pensamento aqui parece designar a atividade interior, a atividade das vivências que o *espírito*, isto é, o sujeito, procura trazer para a *articulação sonora* através do seu eterno *trabalho*. Mas desse modo, segundo Heidegger, o espírito não traz para a linguagem (para a articulação sonora), a linguagem como linguagem, como símbolo das afecções da alma, isto é, como um modo através do qual a alma (vida) se mostra, se deixa ver através.

O sujeito mediante o seu trabalho elabora um mundo e o põe entre ele e as coisas. Esse mundo, que o sujeito elabora, ele o põe como um

mundo verdadeiro, que é a linguagem enquanto visão de mundo. Humboldt, ao trazer a linguagem para a linguagem como essa forma de visão de mundo elaborada pela subjetividade humana teria, segundo Heidegger, fundamentado toda a linguística e filosofia da linguagem. A experiência que ele faz da linguagem, portanto, não é a partir dela mesma e sim desde outro elemento, ou seja, desde a atividade interior do espírito. Diferentemente disso, o caminho para a linguagem deve permitir a experiência da linguagem como linguagem.

A linguagem é trazida como linguagem à medida que aparece como *Sage*, saga do dizer, que tem o sentido de “mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir.” (HEIDEGGER, 2003, p. 202) O verbo *sagen* significa dizer, mas o que Heidegger procura mostrar ao utilizar a palavra *Sage* é que o dizer só é um autêntico dizer quando pertencemos à fala da linguagem. Para pertencer precisamos escutar, para que a saga do dizer nos deixe alcançar a linguagem. A saga deixa alcançar a linguagem aqueles que se deixam pertencer a ela. Mas como é que nos deixamos pertencer à saga? Aqui é preciso cuidado para não recair na oposição sujeito/objeto, entendendo-se o homem como o sujeito que por seu livre arbítrio se deixa pertencer à saga, entendida como ser, no sentido do efetivamente mostrado, realizado, do que já apareceu e que nos solicita para ser coletado. O próprio da linguagem está no modo como a saga do dizer deixa aqueles que a escutam alcançar a linguagem. Mas o estranho é que quem escuta não é nenhum sujeito, nenhum eu, do mesmo modo que aquilo que é mostrado tampouco é coisa alguma, isto é, algo que já esteja pronto, realizado.

O estranho, o estranhíssimo, é que o encontro aqui não é entre duas coisas, o sujeito de um lado e o objeto por ele captado do outro. Mas desde esse encontro e junto com ele algo vem a ser, tanto o homem enquanto eu, como a linguagem enquanto som e palavra escrita. Para Heidegger o acontecimento apropriador (*Ereignis*), como o que encaminha, propicia que o dizer, o sem som, a saga, venha à palavra. A saga, o sem som, o fenômeno ser-devir, não é ainda palavra, mas “quer” tornar-se palavra. O homem, por seu lado, também “quer” trazer a saga para a palavra, a saga que, enquanto aquilo que já se mostrou, se doou, parece ter um sentido semelhante ao de um mar profundo, que quer ser

sugado, que se ergue com mil seios, para levar à altura a sua profundidade, conforme é descrito no discurso *do imaculado conhecimento*, de *Assim falou Zaratustra*. O profundo, assim, “quer tornar-se altura e vereda de luz e, ele mesmo, luz!” (NIETZSCHE, KSA 4, p. 159) Por isso o profundo precisa do amor solar, que é inocência e desejo de criar que quer ardentemente, com a sua sede e o hálito abrasador do seu amor, sugar o mar, que assim torna-se altura, vereda de luz e luz.

Mas sendo amor ao profundo o homem é, em sua essência, abertura, escuta do que em todo dito está recolhido, silenciado. Por isso a sentença de Heráclito já anunciava: “Auscultando não a mim, mas o *logos...*” *Logos*, portanto, não é a fala como o apenas já pronunciado, como as sentenças e proposições já ditas. Remete antes e originariamente para o silenciado no dito. O silêncio, que aprofunda a escuta, constituindo, junto com ela, a estrutura do discurso (*Rede*), conforme desenvolve Heidegger no § 34 de *Ser e Tempo*, é o encaminhamento da saga para a linguagem. Na escuta se dá a participação vital, como o deixar-se pertencer à saga, que assim se encaminha para a linguagem. No silêncio, portanto, a escuta é mais escuta, porque nela se realiza o encaminhamento.

Quando ouviu a voz de sua senhora, a hora mais silenciosa, Zaratustra sentiu o solo fugir debaixo de seus pés. Nessa hora ele disse: “Nunca ouvi tamanho silêncio em torno a mim.” (NIETZSCHE, KSA 4, p. 187). E como aquele que desaprendeu o silêncio ele assim fala para sua hora mais silenciosa: “Eu bem que me dirigi aos homens, mas ainda não cheguei até eles” (Id., Ibid., p. 188), escutando o seguinte como resposta: “Que sabes tu *disso!* O orvalho cai sobre a grama quando a noite mais silencia.” (Id., Ibid., p. 188) Nesse discurso Zaratustra reaprende, no diálogo com sua própria alma, o silêncio. Em seu reaprendizado, escuta a sua hora mais silenciosa “falar”: “São as palavras mais silenciosas as que trazem a tempestade. Pensamentos que chegam com pés de pomba dirigem o mundo.” (Id., Ibid., p. 189)

A tempestade é o pensamento que vem como um raio, com necessidade, sem hesitação na forma, não deixando, para aquele que está na sua escuta, nenhuma escolha, conforme o testemunho de Nietzsche em

Ecce Homo (Assim falou Zarathustra, 3º capítulo). O silêncio é o modo da apropriação, do encaminhamento do sem som à palavra. Isto quer dizer que na autêntica escuta se escuta o silêncio, no sentido de que através dela é possível sentir, ver o pensamento, como um rebento, se encaminhando para a palavra, para a luz. O pensamento se encaminha para a passagem, para a abertura através da qual possa manifestar-se, vir à presença. Essa abertura é o homem (*da-sein*). Mas o que se encaminha, na verdade, não é ainda pensamento, mas possibilidade de ser que através do homem vem a ser, encontrando por meio dele abrigo na linguagem. A linguagem é a casa do ser e o habitat do homem é essa morada, que é lugar algum, mas o aí (*da*), o aberto, para onde o ser (*sein*) se encaminha. A linguagem é a casa do ser porque nela o ser encontra abrigo, morada.

No entanto, o ser não se abriga na linguagem como algo que a linguagem traz à luz e desvenda. A linguagem é o modo do ser abrigar-se, sendo, desse modo, sempre um modo de abrigo do desabrigado, um modo de ser do devir. Na escuta se ouve o silêncio como modo de abrigo, como ausculta, conforme mostra a sentença: “Auscultando não a mim, mas o *logos*...” O *logos*, a linguagem como modo do ser abrigar-se é o que deve, segundo Heráclito, constituir a autêntica escuta. Na ausculta se escuta o silêncio do encaminhar-se do *logos* para o *legein* e nesse encaminhar-se se produz o poema, que testemunha o encontro do divino com o mortal. Para Hölderlin cabe ao poeta, de cabeça descoberta, enfrentar as tempestades de *Deus*, sem nenhuma proteção. Isso, enquanto escuta do silêncio, significa submeter-se ao que se encaminha. Com isso a alma, segundo ele,

...tocada de pronto e conhecida
Do infinito há muito, que freme à lembrança
E, acesa pelo raio consagrado,
Produz o fruto do Amor, obra de homens e deuses,
O poema que a ambos testemunha.

(HÖLDERLIN, 1991, p. 178-179)

A obra do homem, fruto do amor, é sempre obra de homens e deuses, que dá testemunho de ambos, sendo por isso aquilo que

permanece. No poema *Andenken*, ao qual já nos referimos acima, Hölderlin diz, no verso final: “O que fica, porém, fundam os poetas.” Ao dizer “poetas” ele, em nosso entender, está dizendo: aqueles que mostram, que trazem algo para a linguagem, tornando-o assim visível. Estes são os homens de escuta, silêncio e solidão. Os poetas são esses homens, que são propriamente homens de ação e pensamento, pois a essência do agir, conforme mostra Heidegger, está em consumir e o pensamento é o que propriamente consome o que já é. No consumir acontece o silencioso encaminhar-se do que já é, o ser, para a palavra. Isso exige coragem, pois o que já é só vem de fato a ser no aquiescer do homem e ao vir a ser vem sempre de modo finito, visto ser transitório, passageiro, como efêmero testemunho do aceno divino, e ao mesmo tempo vem como o que é eterno, como algo absolutamente novo e inaugural, único, que nunca há de se repetir e que permanece como testemunho histórico do ser no seu envio. A coragem reside na espera (*escuta*) do inesperado, tanto no seu envio como também em sua retirada e declínio.

Por isso, para Heráclito, “pensar é a maior coragem, e a sabedoria, acolher a verdade e fazer com que se ausculte ao longo do vigor.” (HERÁCLITO, 1999, p. 89). A auscultação, como autêntica escuta, é a espera do silencioso (inesperado) encaminhar-se do acontecimento apropriador (*Ereignis*). A espera é o nosso modo particular de estar/ ser (*Da-sein*), como estar/ser na compreensão (*Ver-stehen*) de ser (*Sein*), como cura (*Sorge*), cuidado, cultivo do ser. Em seu primeiro soneto a Orfeu, Rilke faz o canto do silêncio como novo princípio, gesto e transformação. Os animais do silêncio, os poetas, se precipitam dos seus ninhos e moradias, e todo gritar, bramir e gemer parecem pequenos aos seus corações. Eles se aquietam não por medo ou astúcia, diz Rilke, mas por escutar. Do seu mais obscuro desejo, ou, poderíamos também dizer, do seu amor ao divino, nasce um novo abrigo, uma nova morada, é criado “um templo na escuta”. Esse templo é a linguagem como a casa em que coabitam o homem e o ser, o *legein* e o *logos*, o mortal e o divino, a escuta e o silêncio.

REFERÊNCIAS

- BEAUFRET, Jean. Hölderlin e Sófocles. In: *HÖLDERLIN, Friedrich. Observações sobre Édipo e observações sobre Antígona*. Tradução de Anna Luiza Andrade Coli e Máira Nassif Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. O pensamento a serviço do silêncio. In: *Ensaaios de filosofia: Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CAVALCANTE, Márcia C. de Sá. Pelos caminhos do coração. In: *Reflexões: Friedrich Hölderlin, seguido de Hölderlin, tragédia e modernidade, de Françoise Dastur*. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FOGEL, Gilvan, RUIN, Hans, SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Por uma fenomenologia do silêncio*. Rio de Janeiro: Sette letras, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.
- _____. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern: Francke Verlag, 1954.
- _____. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen: 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la essência de la poesia. In: *Aclaraciones a la poesia de Hölderlin*. Tradução de Helena Cortés Gabaudán e Arturo Leyte Coelho. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- _____. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. "...poeticamente o homem habita..." In: *Ensaaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de

Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu & elegias de Duíno (edição bilingüe)*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2000.