



Aufklärung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

Costa Cordeiro, Robson

LINGUAGEM E MEMÓRIA EM HÖLDERLIN E HEIDEGGER

Aufklärung. Revista de Filosofia, vol. 4, núm. 2, septiembre-septiembre, 2017, pp. 105-118

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471557053010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## LINGUAGEM E MEMÓRIA EM HÖLDERLIN E HEIDEGGER

[LANGUAGE AND MEMORY IN HÖLDERLIN AND HEIDEGGER]

Robson Costa Cordeiro \*

**RESUMO:** O propósito do texto é refletir sobre a relação entre linguagem e memória, tomando como fio condutor a interpretação feita por Heidegger do poema *Andenken* (*Memória*) de Hölderlin. Sendo um pensar (*denken*) em (*an*), que lhe confere uma relação com o futuro, a palavra *Andenken* aponta para o nexo essencial entre pensamento e poesia, pois ambos, em sua essência, indicam de modo fundamental a tensão entre a memória do natural e a do estranho, entre o sentir-se em casa e a necessidade de experimentar o estrangeiro, como o acontecimento que torna possível para o homem abrigar o ser na linguagem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Linguagem, memória, poesia, pensamento.

**ABSTRACT:** The purpose of the text is to reflect on the relationship between language and memory, using Heidegger's interpretation of Hölderlin's poem *Andenken* (*Memory*) as the guiding thread. Being a think (*denken*) in (*an*), which gives it a relation with the future, the word *Andenken* points to the essential nexus between thought and poetry, since both, in their essence, indicate in a fundamental way the tension between the memory of the natural and that of the stranger, between feeling at home and the need to experience the foreigner, as the event that makes it possible for the man to shelter the being in language.

**KEYWORDS:** Language, memory, poetry, thought.

*“– Aqui, todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso... aqui se abrem para ti as palavras e as arcas de palavras de todo o ser; todo o ser quer vir a ser palavra, todo o vir a ser quer contigo aprender a falar –.”*

(Nietzsche, EH, III, 6)

*“Alguns não se tornam pensadores porque sua memória é boa demais.”*

(Nietzsche, HDH II, § 122)

Colocamos no título as palavras “linguagem e memória” e, à primeira vista, ele parece tratar de duas coisas distintas que o “e” une, liga, como se fosse um acréscimo, uma soma. Ao que parece, portanto, o propósito seria falar de uma coisa chamada linguagem e depois de outra chamada memória, que Hölderlin abordaria poeticamente e Heidegger filosoficamente. No entanto, e se ao invés de uma soma se tratasse de uma explicação, de um desdobramento, de modo que memória, por exemplo, serviria para tornar mais claro o sentido de linguagem e vice-versa? Da

\* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, Mestrado e Doutorado. [m@ilto:robsonccordeiro@bol.com.br](mailto:m@ilto:robsonccordeiro@bol.com.br)

mesma maneira isto serviria também para mostrar a relação entre Hölderlin e Heidegger, de modo que o “e” aí presente não serviria para expressar a mera união de duas atividades que apenas se diferenciam, a do poeta e a do pensador, mas antes para mostrar que, em sua distinção e diferenciação essas atividades dizem o mesmo, revelando, cada uma, ao seu modo, a linguagem e a memória em seus respectivos movimentos de irrupção e eclosão.

A linguagem torna mais claro o sentido do que vem a ser memória e a memória, por sua vez, torna mais claro o sentido do que vem a ser linguagem, o que mostra que o “e”, que liga e une as duas palavras, e que é o “entre” uma e outra, a relação, pode ser entendido não somente como “e” e sim como “é”, de modo que assim podemos dizer linguagem é memória e memória é linguagem. Sendo assim, o “é” é o originário, o elemento, o que é primeiro e “anterior” aos pólos ou coisas chamadas linguagem e memória, que na verdade não são coisas, mas modos exemplares de ser. Por outro lado, é certo que o “e” está aí a ligar e unir “coisas” distintas, que trazem em si, cada uma, a sua diferença com relação à outra. Mas é preciso entender que quando falamos “coisas”, “coisas” não estão designando meras coisas, no sentido do previamente dado e concebido, daquilo que já estamos previamente de posse antes do percurso, da experiência, da caminhada junto delas. E no percurso, na caminhada que aqui pretendemos desenvolver, uma vai se revelar a partir da outra e vice-versa, e ambas a partir do “entre” uma e outra, o “e”, que terá aqui um sentido explicativo, isto é, mostrativo e revelativo, de modo que a expressão “linguagem e memória” passa também a significar “linguagem, isto é, memória”, ou ainda “memória, isto é, linguagem”.

Linguagem e memória, portanto, já são a partir do ser, e toda fala, inclusive a fala que procurar dizer o que é a linguagem e a memória, enquanto o que mostra e torna visível, diz a partir da própria linguagem, sendo por isso apenas insinuação de ser, dizendo o que diz a partir do ser que aí se insinua, sinaliza, revelando a essência da linguagem em seu vigor e precariedade. A linguagem é a casa em que o ser apenas se insinua, abrigando-se, recolhendo-se temporariamente em seu abrigo para logo despedir-se como o mais inquietante de todos os hóspedes, que deixa perplexo quem o abrigou por nunca saber de onde ele veio nem quem ele é. Dele ficam apenas alguns vestígios da memória de sua passagem e também a impressão de que a casa em que ele temporariamente se abrigou, e na qual o homem inscreveu os caracteres de sua memória, assim saudando-o, foi ele mesmo quem ajudou a construir.

Em seu poema *Andenken (Memória)*, Hölderlin fala da atividade do poeta como ação de saudação, que saúda à medida que rememora e rememora à medida que o saudado se envia para ser celebrado, permitindo a constituição da festa nupcial em que homens e deuses celebram o seu encontro e desencontro, isto é, a sua harmonia na diferença, sendo o poeta o que traz para a palavra os acenos divinos, mostrando desse modo, através do seu poder de exposição, o que já se enviou em uma apresentação e que ele pôde recepcionar através do seu poder de captar e conceber. O poeta, desse modo, não é somente o arrebatado, o entusiasmado, o que se encontra fora de si, mas o que torna visível, trazendo para a palavra o próprio brotar da palavra, mostrando assim de maneira essencial a linguagem em sua gênese, eclosão, súbita irrupção. Os que desse modo podem mostrar são os que detêm a palavra poética, os guardiões e vigias da linguagem como a casa do ser, ou seja, os pensadores e os poetas.

A palavra poética, desse modo, também é a palavra dos pensadores. Diante dessa afirmação alguém poderia perguntar: E os pensadores são poetas? Os pensadores não

seriam os filósofos, os animais por excelência racionais, e os poetas não seriam os homens sentimentais, que agiriam a partir da explosão das emoções, dos arroubos do coração? Mas qual o sentido de filosofia e de poesia que se encontra presente nessa compreensão? A força que opera nessa (pré)-compreensão parece não ser nada poética, pois mais encobre os respectivos sentidos originários de filosofia e de poesia do que os revela e faz aparecer. Os filósofos e os poetas conforme dissemos acima são aqueles que, ao mostrar, mostram conjuntamente a gênese do mostrar. Nesse sentido dizem o mesmo, mas cada um a seu modo, na sua diferença, de modo que radicalmente se distinguem. A sua unidade e diferença, no entanto, para ser devidamente compreendida, precisa ganhar corpo, crescer e evidenciar-se, o que, no entanto, é de difícil percepção.

O nosso propósito com essa reflexão sobre linguagem e memória, contudo, não é estabelecer as diferenças e distinções entre a filosofia e a poesia, delimitando com isso as fronteiras de atuação de cada uma. Antes, iremos procurar mostrar no curso da reflexão que filosofia e poesia estão unidas e são assemelhadas enquanto atividades que de maneira exemplar tem o poder de tornar visível, mostrar, revelar, sendo nesse sentido ambas, em sua essência, poéticas. Não vamos aqui, tampouco, procurar interpretar o poema *Andenken* em sua totalidade, mas apenas nos deter sobre algumas passagens que consideramos essenciais para a reflexão sobre a linguagem em sua conexão com a memória. Em uma passagem que consideramos decisiva, o poema de Hölderlin diz:

*Não é bom  
Estar sem alma  
E sem pensamentos mortais. Contudo, é bom  
Um diálogo e dizer  
O que opina o coração, e ouvir  
Muitas coisas dos dias do amor  
E as façanhas que aconteceram.<sup>1</sup>*

E como é possível estar sem alma, se nós somos o animal que possui *logos*, que é a nossa alma? E o que constitui esse *logos*? São os pensamentos mortais? Mas o que se quer dizer aqui com pensamento? E o que significa ser mortal? Não é por possuir alma que somos imortais? Mas como, se o poema diz que não ter pensamentos mortais é estar sem alma? Se nós somos o *zoon logon echon*, ou seja, o animal que possui *logos*, e se o *logos* constitui a nossa alma, como é possível estar sem alma, sem *logos*, privado de pensamentos mortais. Isto parece indicar que *logos*, em seu sentido originário, é a palavra para pensar a mortalidade, isto é, para pensar a linguagem como o acontecimento gratuito, súbito e passageiro, como uma espécie de clarão, de raio que subitamente ilumina e faz aparecer, tornando visível, um mundo, um modo de ser e de realizar-se da vida, do real.

Com o despontar desse raio, subitamente o espírito se sente em casa e se recobra do esquecimento, rememorando a fonte e o nascedouro de tudo o que *é* e deixa de ser, pois o que *é*, afinal, *é* somente para passar, para deixar de ser e celebrar, numa festa, a passagem e, assim, a mortalidade e a finitude de todas as coisas que em sua finitude e passagem fica como o que permanece, como aquilo que pôde tudo o que podia ser, como um lampejo e um clarão de vida que de tão intenso se eternizou em sua plenitude e vigor. Estar em casa, portanto, é poder participar da irrupção desse clarão, dando-lhe testemunho como o que não é somente presença, mas também ausência, não-ser, nada, como o que se dissipa e se consome também como um raio. O raio, desse modo, não é

somente o que brilha, mas também o que desbrilha e que, portanto, só “é” raio sendo também desbrilho, pois só é súbito clarão porque também deixa, subitamente, de clarear.

Estar sem alma, sem pensamentos mortais, significa encontrar-se sob o domínio do ente, do familiar e da presença corriqueira de todo dia, que confere ao real a aparência do mundo objetivo, concreto, que sempre permanece, o que mostra que, de início, o espírito não se encontra em casa nem está tomado por pensamentos mortais. E por que o espírito de início não está em casa? Ele só pode sentir-se em casa graças à proximidade da terra natal, ou seja, da sua fonte. Isso significa dizer que no começo ele não se encontra em casa, pois embora esteja sempre no aberto, do contrário não seria espírito, ele não se encontra em casa porque de início o aberto se encontra para ele cerrado. Se, por um lado, é certo que a origem só aparece quando brota, irrompe, por outro lado quando isso ocorre o que temos é o brotado, o irrompido, ficando a origem mesma então retraída, o que mostra que o mais próximo, o de casa e familiar, não é a terra natal. E é devido ao seu querer encontrar-se em sua terra natal que o espírito se dispersa e distrai no mundo dos entes, caindo no esquecimento da origem.

Se subtraindo a esse desejo de captação, a terra natal promove o esquecimento, que assim não é esquecimento de algo particular, como uma espécie de lapso de memória. Desse modo, não é o espírito que esquece; antes ele é esquecido e consumido como espírito pela terra natal. Mas o espírito precisa amar o esquecimento, pois é graças a ele que pode rememorar a origem. E é a coragem do esquecimento que permite a experiência do estranho, do esquecido. Dissemos acima que o espírito está sempre no aberto e que só por isso é espírito. No entanto, desse aberto ele está de início sempre esquecido, de modo que o aberto torna-se para ele o cerrado. Mas e os animais e os demais entes? Não estão sempre entregues ao aberto? Desse modo, não teriam também espírito e talvez até mais, visto que estão em uma pura entrega ao aberto? Vejamos, tentemos nos aproximar mais desse fenômeno para poder visualizá-lo melhor.

A árvore é pura entrega ao solo, no qual está firmemente enraizada, e a partir daí ela cresce<sup>2</sup>. O animal também está entregue ao seu meio e nessa entrega exerce a sua animalidade, sendo todo alerta, como o que se encontra aberto para captar o mais imperceptível vestígio, seja estando à espreita para dar o bote na presa ou para escapar do seu predador. O inanimado também aparece sobre o fundo desde o qual surge, até mesmo o material que surge como produto da técnica. Mas sendo todo entrega ao aberto, o animal e a planta não mantêm dele distância, confundindo-se assim com a própria natureza. O homem, diferentemente, tem espírito porque é conservado à distância, mantendo-se esquecido do ser através da retração que o próprio ser promove no seu envio, arriscando-se assim mais do que o animal, tendo em vista que é o seu próprio ser que está em risco se ele nada “fizer”, ou seja, se não estiver na disposição para escutar o ser que se cerrou, visto que assim não será, ou melhor, será, mas não constituirá nenhuma história própria por não poder estabelecer diferença com relação aos “muitos”, sendo como todo mundo “é”. Esse é o supremo risco que o animal e a planta não correm, visto que não têm história porque não precisam agir, fazer nada, escutar, tendo em vista que o instinto e a condição natural já fazem tudo por eles.

Como originariamente não é coisa nenhuma, o homem tem sempre diante de si o nada. No entanto, a distração é a sua condição inicial, sendo a fonte, a origem, aquilo que ele de início está distante, precisando por isso sempre estar em seu encaço. Contudo, se vem a estar em seu encaço é porque de algum modo já a tem, como provocação para buscar, embora nunca venha a tê-la como propriedade e posse. Mas

como ele pode ter sempre diante de si o nada se comumente ele se vê cercado pelo mundo objetivo dos entes, das coisas? É preciso entender que ter algo diante de si não significa que possamos vê-lo. E o nada é algo que possamos ver? E como pode ser algo se é nada?

O homem tem sempre diante de si o nada e o nada é o possível outro de si mesmo, o possível outro dos outros, o possível outro do real, do pensamento, do conhecimento, da vida. O homem de início e na maior parte das vezes não pode dar-se conta disso porque está distraído no meio dos entes. Essa distração, que a princípio poderia ser algo que o livraria do peso de existir, de precisar ser, torna-se tediosa, por trazer a sensação de que algo falta, escapa e também pelo *pathos do em-vão*, como sentimento da totalidade vazia, sem sentido, que a completa imersão no mundo dos entes pode acabar suscitando. O ente em sua totalidade revela-se com o revelar-se do sem sentido da totalidade, de tudo o que é, mas que é no modo do *em vão* por nunca ser o que deveria ser, ou seja, presença, visto que sempre escapa, passa, desvanece e torna-se não-ser, provocando o tédio, como a constante repetição do que vem, mas que, contudo, nunca permanece, embora devesse permanecer, ser presença constante. Essa experiência é descrita por Nietzsche como sendo o niilismo, como o tormento do *em vão*.

No entanto essa experiência do tédio, como o contínuo repetir-se da totalidade vazia e sem sentido, tem um aspecto positivo, pois pode provocar a recuperação da distração ao permitir que o *dasein* saiba que está distraído, perdido no meio do ente. O tédio permite a experiência do ente no seu todo, como o que sempre vem como não deveria vir, pois vem sempre como o que é passageiro e finito, sem nunca ser uma presença constante, abrindo a possibilidade da experiência do nada, revelado pela angústia. O nada assim revelado é a experiência da realidade como possibilidade. O existir está na dimensão da possibilidade porque o *dasein* é, em sua constituição originária, abertura, o que indica que, lançado nessa abertura, o *dasein* só é se fizer. Fazer, agir, no entanto, é decidir, é poder constituir em si o que ainda não se é, embora já seja como possibilidade. Trazendo isso para a dimensão da linguagem diríamos: Para uma coisa possuir ser é preciso ser trazida à palavra, à aparência, tornando-se assim visível. E isto vale para o próprio ser que, conforme veremos só chega a completar a sua essência quando é abrigado na linguagem pelos pensadores e poetas. O agir, que é pensar, consiste em consumir a referência do ser à essência do homem, conforme diz Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*<sup>3</sup>, sendo através dessa consumação que ocorre o diálogo entre o *dasein* e o ser.

E aqui, no caso, o diálogo é um monólogo, enquanto o diálogo da alma com ela mesma, como a conversa ao pé do ouvido que se realiza entre o divino e o mortal, entre os deuses e os homens, como diz Hölderlin, e entre o *dasein* e o ser, como diz Heidegger. Retornando à passagem anteriormente citada do poema *Andenken*, vejamos a sequência em que Hölderlin fala sobre a importância do diálogo:

*Contudo, é bom  
Um diálogo e dizer  
O que opina o coração...*

O homem muita coisa tem experimentado e “aos celestiais, a muitos tem nomeado”, diz Hölderlin, “desde que somos um diálogo e podemos ouvir uns dos outros”<sup>4</sup>. Nós somos um diálogo porque podemos ouvir, escutar, nos ater ao silêncio da

fala. Ser um diálogo, portanto, significa ser uma escuta, um silêncio, para poder assim dizer com propriedade aquilo que escutamos, construindo com isso uma língua própria desde um habitar na linguagem. Por esse motivo, Heidegger diz em *Construir, habitar, pensar* que construir (*bauen*) é habitar (*wohnen*), no sentido de que só podemos construir algo à medida que habitamos na cercania do ser, trazendo-o para a sua casa, que é a linguagem. Mas na verdade nós é que somos trazidos para essa habitação, à medida que deixamos o ser abrigar-se na linguagem, escutando-o, pois ao escutá-lo podemos lhe dar testemunho, saudando-o. No entanto, é o saudado que nos saúda, ao permitir que o saudemos como o que sempre nos inquieta e que nunca possuímos.

Na inquietação surge a memória do próximo-distante e do distante-próximo, a memória daquilo que se aproxima insinuante, porque quer cavalgar em nossas costas e conosco aprender a falar, conforme diz Nietzsche no discurso “o regresso”. Mas somos nós que também somos introduzidos na fala, quando podemos rememorar a fonte de todo dizer, dando-lhe testemunho. Nessa memória acontece o diálogo entre homens e deuses, *dasein* e ser. Só somos um diálogo se podemos ouvir e só ouvimos se ao escutar algo escutamos simultaneamente o que nele se encontra silenciado, calado, em suma, se podemos fazer a experiência do nada que se encontra em toda palavra. É somente através dessa experiência que se pode abrir um vazio entre nós e o mundo entificado, objetivado, provocando uma fenda na linguagem, instaurando a possibilidade de um questionar, que só pode se constituir nutrindo-se dessa indagação: Por que há ente e não antes nada?

É a memória do nada, portanto, que instaura a possibilidade da linguagem. E quando utilizamos a palavra linguagem, comumente a entendemos em seu sentido usual, que significa o meio sistemático para comunicar idéias, sentimentos e conhecimentos através de um conjunto de signos adotados por convenção e que podem ser gráficos, sonoros, gestuais, etc. A visão predominante, portanto, é que a linguagem serve para comunicar, sendo a palavra o signo comunicante, adotada de maneira convencional para expressar o que se produz na interioridade humana, seja uma idéia, um sentimento, um conhecimento, ou mesmo para expressar uma ordem, um desejo, etc. A articulação sonora, desse modo, conforme dizia Humboldt, é “o fundamento e a essência de toda fala” e “a linguagem é, na verdade, o eterno trabalho do espírito de tornar a articulação sonora capaz de exprimir o pensamento”<sup>5</sup>.

Essa compreensão de linguagem, que fundamenta toda a lingüística e filosofia da linguagem, encontra-se, segundo Heidegger, fundamentada no esquema sujeito-objeto, perfazendo a linguagem como uma visão de mundo que o sujeito instaura entre ele e os objetos<sup>6</sup>. A linguagem, desse modo, é uma elaboração do sujeito que não precisa sair de si, mas antes entrar cada vez mais em si mesmo para elaborar os signos necessários para poder expressar toda a sua riqueza interior. Não há, portanto, nesse esquema de compreensão, nenhuma relação com a transcendência, com o outro, com o estranho e estrangeiro, visto que os objetos tornam-se representação e o mundo todo é somente imagem e súdito do espírito, memória do seu trabalho interno, como seu espelho e reflexo.

No entanto, Heidegger mostra que Hölderlin elaborou o poema *Andenken* (*Memória*) não a partir das lembranças e vivências interiores de sua permanência na França – embora possa se constatar alguma coisa no poema que diga respeito ao período de sua estância em Bordéus –, mas sim como um traço fundamental do seu poetar, visto que conforme diz o próprio Heidegger, “para ele a peregrinação ao estranho permanece essencial para o retorno à terra natal, isto é, à lei própria do seu

canto poético”<sup>7</sup>. No entanto, o que significa a relação entre a experiência do estrangeiro com o retorno à pátria, entendendo-se o retorno à pátria como o advento do pleno domínio sobre o modo de expressão e de revelação do desconhecido? A pátria é a hora e o lugar da expressão *própria* do estrangeiro, sendo por isso o que transcende os limites daquilo que é da ordem de todo o dia e que vem a constituir o comum, o ordinário e familiar. Nesse sentido, o familiar é o que mais distancia da pátria e, sendo assim, é o que nos torna mais estrangeiros em nosso próprio lugar, porque sendo do domínio do ordinário e do comum a todos é o que se encontra o mais distante de tudo o que nasce a partir do silêncio e da solidão, o mais distante do que individualiza, ensozinha e que pode conferir força, tônus e vitalidade, fazendo assim crescer, intensificar a alma, melhor dizendo o corpo, que como dizia Nietzsche é afeto.

Memória, *andenken*, significa pensar (*denken*) em (*an*), remetendo, portanto, para uma relação fundamental com o futuro que está para se pensar e não com a recordação como mera lembrança. Memória é um pensar adiante, que procura pensar a própria essência da poesia, não se tratando, portanto, de recordação de vivências pessoais. A memória é uma vontade, um amor ao vindouro, mas não a partir de um projeto ou um cálculo que antecipe o que está por vir, e sim enquanto disposição, afeto para acolher o destino. O amor ao estranho, que constitui a memória, é o amor de poder finalmente sentir-se em casa, o que exige a travessia para o estrangeiro, para assim poder captar a chama divina e expressá-la em uma imagem original.

O vento Nordeste, conforme diz o poema no seu início, o mais amado dos ventos, ao soprar “promete espírito de fogo e viagem propícia as navegantes”<sup>8</sup>. O Nordeste, segundo Heidegger, varre o céu até deixá-lo completamente limpo, abrindo caminho para os raios de luz do céu e prometendo próspera viagem aos navegantes. Os navegantes são os poetas que dizem o sagrado. Para dizê-lo, contudo, o que implica encontrar-se poeticamente em casa, ou seja, em uma língua que lhe é própria, o poeta precisa fazer a travessia poética por terras estranhas. E, segundo Hölderlin, o próprio dos gregos é o fogo do céu, o que significa dizer que eles se sentem em casa quando se encontram sob a tempestuosa tormenta do divino. No entanto, “no início de sua história eles não se encontram em casa nesse fogo”<sup>9</sup>. Mas por que não, poderíamos perguntar, se o fogo é o seu elemento?

A experiência do estranho como o que conduz ao pátrio? Isso não soa muito estranho e incompreensível? E o que vem a ser o estranho, o estrangeiro? Não é o calado e silenciado em tudo o que é comum? Mas para poder ouvir o silenciado no que é comum, o comum já não precisa ter se tornado incomum e estranho? A experiência do estranho parece acontecer quando podemos ouvir o silêncio do que é comum, tornando-o assim incomum. Até então ouvíamos e de tanto ouvir não conseguíamos ouvir nada diferente. De repente ouvimos algo diferente, estranho, que, a princípio, não conseguimos entender, pois parece ser nada, isto é, parece ainda nada significar, embora seja uma experiência de estranhamento. O comum tornou-se estranho, mas ainda não temos nada além disso, ou seja, nada além do nada que ele suscita. O estranho é que de repente o comum deixa de dar sustentação, fundamento, e abre-se um abismo sob os nossos pés. Por isso Zaratustra assim falou, quando começou o diálogo com a sua senhora, a sua hora mais silenciosa: “Digo isso a vocês na forma de uma imagem: Ontem, na hora mais silenciosa, retirou-se de mim o solo: O sonho começou... nunca ouvi tamanho silêncio em torno de mim: de modo que meu coração se assustou”<sup>10</sup>.

Nessa escuta do silêncio acontece a linguagem como memória do sempre já sido, acontecido. A linguagem é o diálogo com o silêncio, ou ainda, é a memória do silêncio,



pois o diálogo é uma memória, um rememorar. E o poema diz: “Contudo, é bom um diálogo e dizer o que opina o coração...” Vindo do coração, o opinar não é um palpite qualquer, mas uma fala com o estranho, com o inóspito que habita no familiar, sendo o familiar o que nos conforta e consola da proximidade do abismo. Coração é uma palavra para dizer afeto, alma. O coração fala quando ele está cheio de pobreza, finitude, cercado pelo nada, pela noite, que provoca a sede abrasadora de luz. Esse dizer, que provém da noite, faz nascer uma aurora resplandecente. Mas o coração se assusta quando se lhe retira o solo debaixo dos pés. O pensar no vindouro só é possível a partir do já acontecido, do silenciado em todo acontecer, que o poeta e o pensador rememoram e trazem para a palavra, instaurando desde o já sido um porvir. Mas nessa partida para o estranho, rumo ao espírito de fogo que vigora no silêncio, surge o receio de queimar-se devido à proximidade do fogo celeste.

Na última estrofe de uma versão tardia da elegia *Pão e Vinho*, Hölderlin fala sobre o modo de o espírito proteger-se dessa proximidade excessiva: “Nossas flores e as sombras de nossos bosques alegram o languescido.” Este é o que perde as forças e que se encontra enfraquecido pelo esforço da proximidade e que quase chega a se queimar com o fogo celeste. As sombras e as flores da terra natal presenteiam um doce frescor e uma suave luminosidade que protegem do fogo estranho<sup>11</sup>. Aqui duas coisas acontecem: A sensação de quase ter ardido no estrangeiro e o reconhecimento de que sem o fogo estranho não poderia haver nenhuma clareza na exibição, pois a clareza na exibição é a conquista do fogo celeste, que assim, ao ser exibido, torna-se obra de homens e deuses. O estranho, para cuja paisagem o vento Nordeste já encaminhou o poeta, precisa ser saudado, sendo a saudação a conquista de um território próprio a partir do reconhecimento da dádiva e do dom concedidos pelo estrangeiro. A saudação é a festa, a comemoração das núpcias entre o divino e o mortal, entre o estranho e o pátrio, como celebração da memória e da linguagem.

O grego de início não está em casa no fogo do céu porque ainda não possui a clareza da exposição, não tendo, desse modo, se apropriado ainda do seu elemento. Com o alemão, segundo Hölderlin, acontece o contrário: Como o seu elemento é a clareza da exposição, ele precisa se apropriar dele através do fogo divino, que para ele é o que se encontra mais distante. Por isso, segundo Hölderlin, o romântico alemão se expressa de maneira exaltada, pois expressa aquilo que é contrário à sua natureza, que consiste em elaborar imagens prévias e projetar, construir estruturas e conceitos, dividir e classificar. Já o grego é sereno e harmonioso porque o seu elemento nativo é tempestuoso, o que revela que só poderemos nos apropriar do nosso elemento se formos golpeados pelo estranho. A clareza da exposição, portanto, que era o elemento do qual o grego precisava se apropriar, se torna para o homem moderno a sua natureza, encobrindo o fogo divino que era o elemento originário e que ele agora precisa rememorar para poder conquistar a sua essência. Deste fogo divino, contudo, o homem moderno não está esquecido devido a um lapso de sua memória, mas devido ao próprio ser, que se encaminhou para o esquecimento, conservando assim a viva possibilidade de sua memória.

A relação acima expressa é entre natureza e cultura, mas é preciso ver que a cultura, como o que aparentemente surge para contrapor-se à natureza, é um produto da natureza, de modo que a clareza da exposição não deve ser considerada como um mérito do poeta ou do pensador, mas também como um modo de vir à superfície do sem fundo, do abissal, como uma delimitação (*péras*) do ilimitado (*apeiron*), como um tornar visível a insinuação, o aceno. Ser encaminhado para a exibição do fogo divino e

para a clareza da exposição, no entanto, não é algo que retire a necessidade do duro e árduo trabalho que é exigido dos pensadores e dos poetas.

Poetas e pensadores não fazem psicografia, pois não são médiuns que escrevem mensagens ditadas pelos espíritos. O material em cima do qual trabalham não são coisas, mensagens prontas para serem transmitidas. Os poetas transmitem os acenos que os deuses lhes presenteiam. Os acenos são sinais que os poetas e, poderíamos também dizer, os pensadores, precisam tornar visíveis, pois poetas e pensadores são conduzidos para a dimensão poética, da composição (*Dichtung*), da forma, da linguagem, do tornar visível, a partir do seu muito trabalhar a língua, do seu cansativo trabalho de “escovar palavras”, retirando-lhes as impurezas e cristalizações que as petrificavam. Mas esse trabalho de paleontólogo das letras só pode começar a partir do despertar do estranho que já indicou o caminho. Isso, segundo um testemunho de Heidegger, é muito bem descrito por Kant, que em algum lugar disse que “é fácil descobrir algo, uma vez que tenham te indicado até onde deves dirigir o teu olhar”<sup>12</sup>, ou seja, uma vez que te tenham acenado.

No entanto, de que modo os poetas e os pensadores são os guardiões da casa do ser, que é a linguagem, conforme diz Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*? E quando perguntamos isso precisamos ter cautela, pois esta formulação *casa do ser*, que há muito tempo é utilizada, se presta a vários equívocos, pois se poderia a partir dela, por exemplo, entender casa como um conjunto de cômodos onde se abrigaria o ser como um objeto para lá transportado pelos poetas e pensadores. E como isso estaria distante do que pretende dizer Heidegger. Podemos talvez tentar melhorar a formulação, dizendo: A casa é onde se recolhem os acenos, que seriam os diversos sentidos e modos possíveis de ser, nela recolhidos do silêncio para a linguagem, para a sua habitação e moradia. Mas e o aceno? O que ele é? Para onde acena?

Heidegger entende que os acenos são misteriosos e que acenam, sobretudo, para a fonte de onde repentinamente nos advém<sup>13</sup>, sendo como um gesto, e “o gesto é o recolhimento de um trazer”<sup>14</sup>. A linguagem traz a mensagem do gesto, com a indicação do que ele traz e recolhe. O gesto reúne o que é trazido a nós e o trazer de nossa parte. No entanto, a reunião não é algo posterior, mas o acontecimento inaugural a partir do qual surgem ambos. O gesto é a força que reúne e que na reunião aponta para os extremos reunidos na sua diferença. O gesto, como sinal dessa tensão, é o que o poeta precisa trazer para a palavra, para cada palavra, cada poema, pois todos dizem e precisam voltar a dizer essa tensão. Toda filosofia, do mesmo modo, também precisa ser palavra desse acontecimento, o acontecimento do dizer e tornar visível. Para descrever isso Heidegger usa a palavra *Ereignis*, de difícil tradução, que é geralmente compreendida como acontecimento apropriador, por ser o acontecimento que torna próprio, no sentido do que mostra encaminhando.

Toda palavra, portanto, já é resposta: “é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta... o caminho para a linguagem pertence à saga do dizer, que se determina a partir do acontecimento apropriador”<sup>15</sup>. O caminho é apropriante porque não é um caminho já existente, mas por se fazer, encaminhando aquele que *escuta* para o seu estar a caminho. Os acenos e gestos, portanto, são acenos do caminho para a linguagem que poetas e pensadores estão sempre a rememorar, à medida que precisam sempre voltar a dar nome, refazendo a travessia pelo sem nome, na pátria do silêncio e da solidão.

Na última estrofe do poema *Andenken*, em seus últimos versos, Hölderlin diz:

... Porém o mar  
Tira e dá memória,  
E o amor fixa os diligentes olhos.  
O que permanece, porém, fundam os poetas.

No poema Hölderlin descreve o curso do rio Garona que, brotando de sua fonte, desce pela escarpada vega e segue correnteza abaixo, rumo ao mar. Neste curso, o seu rumo segue por águas estranhas que brotaram da fonte e que somente desde esse brotar podem dela dar-se conta. O brotado, ao distanciar-se daquilo de onde brotou, precisa reconquistar a sua origem, retornando à sua pátria, e o modo de retornar é conquistando o estrangeiro, trazendo o estranho de volta e dele se apropriando, voltando assim para casa, mas não do mesmo modo em que partiu e sim transformado pela experiência do estranho. O mar, portanto, tanto retira memória como também a concede, e vice-versa, porque na travessia ela permite que o navegante tanto possa divisar o estranho, agora recebido como memória, como também, no seu retorno, permite que ele adquira o poder de esquecer do estranho tudo o que causa estranheza, de modo a só conservar dele o que transformou em seu próprio favor, o que só é possível com a memória da fonte para a qual agora retorna<sup>16</sup>.

Memória, desse modo, é também poder esquecer, mas na justa medida, o que significa dizer que esquecer aqui é lembrar até onde precisa ser lembrado e lembrar é esquecer até onde é necessário. Na travessia a memória é memória do que ficou para trás, a terra abandonada, a fonte, e também memória do que precisa ser conquistado, o mar para o qual agora o espírito se vê lançado. E esta memória, que é o pensar, nunca pode ser pura memória, pois também é esquecimento. A memória, portanto, só se constitui no esquecimento, assim como o esquecimento na memória.

“... Porém o mar tira e dá memória...”, tira porque atrai para si as águas do rio, misturando-as e confundindo-as com as suas, mas também dá porque as devolve para a sua fonte, agora enriquecidas com a experiência do mar. Com essa experiência, que é a experiência da travessia, o mar, que representa o estranho e o inóspito, é *incorporado* ao rio. E o que quer dizer *incorporar*? Não quer dizer que o mar deixou de ser mar, mas sim que ele só é mar desde e a partir do rio, que dele dá testemunho e que com o seu testemunhar dele se apodera, tornando dele, do rio, o que o mar tem de estranho. O rio, no entanto, não é o sujeito que se apropria do mar, pois ele só pode testemunhar e saudar o que para ele já se enviou, a maré que para ele cresce e se encorpa, concedendo a própria possibilidade de saudação.

“E o amor também fixa os diligentes olhos...” O amor, segundo Heidegger, “é o olhar ao ser do amado”<sup>17</sup> e fixar os olhos não é o mero contemplar o aspecto, mas mirar o ser, a essência. O amado é o estranho, para onde se dirigem os diligentes olhos, que querem ver, saber, para fixar. Fixar!? Mas como? Seria para poder dominar e controlar, tornando rígido e fixo o amado? A mirada, segundo Heidegger, visa fixar as coisas em seu fundamento, o que mostra que aquilo que procura o amor é a memória do ser, do amado, do qual está esquecido, embora não por um lapso ou uma falha da memória, mas pelo modo próprio de destinação do ser mesmo, que se envia retraindo-se. O amor é a busca da memória desse retraído, que em sua retração atrai para si, revelando que o fixar as coisas em seu fundamento não é uma determinação do cálculo, mas uma decorrência da história do ser.

E é só na fonte que se consuma a riqueza que começa no mar. Entretanto, essa riqueza só aparece quando a fonte é reconhecida e experimentada como fonte, o que

ocorre quando através da peregrinação ao estranho ela se converte no distante para o qual é possível a aproximação de uma chegada a casa (*Heimkunft*), quando se tem empreendido um regresso ao lar (*Heimkehr*)<sup>18</sup>. O que brota da fonte regressa sobre si mesmo, pois a origem conserva seu ser por meio de sua auto-afirmação no fundamento, ao qual se entrega trazendo-o à palavra na saudação. Na saudação o que saúda e o saudado são trazidos à memória, como o mesmo na sua diferença, na tensão e harmonia do que tende a se opor, mantidos reunidos como o que permanece.

“O que permanece, porém, fundam os poetas.” Mas o que é fundar? E o que é isso que permanece? Permanecer para Heidegger é empreender o retorno à fonte, indo até a proximidade da origem<sup>19</sup>. Fundar é o permanecer que se aproxima da origem<sup>20</sup>. Os poetas fundam porque rememorando o que aconteceu durante a sua peregrinação e o que tem de aprender do lugar em que está em casa, se mostram abertos para o divino e o humano, construindo o espaço em que os deuses podem se apresentar como hóspedes e mensageiros do divino, que o poeta traz para a palavra, fazendo introduzir-se em sua habitação o verdadeiro. O poeta funda o morar próximo à origem quando constrói a casa em que pode abrigar o divino, fundando assim o morar dos filhos da terra que são ao mesmo tempo os filhos do céu. Com isso se estabelece o espaço de convivência entre céu, terra, homens e deuses, que funda o morar originário do homem.

Fundar o que permanece é fundar o permanecer do sagrado que insiste em vir à palavra. O poeta funda o permanecer dessa tensão através da memória originária. A memória, ao pensar na sua peregrinação por terras estranhas, rumo ao mar, para o qual o rio desemboca no curso que faz desde a sua origem, pensa ao mesmo tempo também na sua fonte. O rio é uma palavra para dizer o espírito que leva a fonte ao mar e este de volta à fonte. A memória, no entanto, não se limita a trazer o estranho que foi experimentado de volta à origem já conhecida, nem tampouco cria a origem. Ela experimenta a origem experimentando o estranho, pois a origem só se sabe origem após o percurso pelo estranho, agora trazido de volta e tornado próprio. O estranho que se tornou próprio traz a marca do que permanece, daquilo que na palavra poética foi fundado, ou seja, a celebração do poeta por haver sido saudado pelo sagrado e por haver sido convocado para a saudação do divino, instaurando na palavra a marca de um destino histórico, como sinal de um envio do ser. Com isso o poeta funda o próprio destino histórico de um povo, enraizando-o na poesia (*Dichtung*), que é a essência da linguagem e da arte. Fundar o que permanece não é manter firme o que já surgiu, pois isso é algo que é feito muito melhor pela disciplina, pela sacralidade de deus, pela igreja e a lei do Estado e também pela possibilidade do conhecimento, conforme diz Hölderlin nas frases escritas sobre um fragmento de Píndaro<sup>21</sup>.

Fundar o que permanece não significa manter algo firme, mas antes pôr algo firme, ou seja, fazer com que algo surja plenamente assentado em seu fundamento. Estabelecer, instaurar o fundamento de algo é mostrar a tensão que constitui o seu surgimento. No mostrar e tornar visível, portanto, o mais importante não é o mostrado e sim o processo de mostraçã, o movimento de irrupção que é trazido à palavra, de modo que a palavra que mostra só pode verdadeiramente mostrar se disser de onde vem o seu poder de tornar visível.

No poema *Andenken* Hölderlin emprega em diversos momentos a conjunção adversativa *aber* (porém, mas), conforme foi visto em algumas passagens, como por exemplo, quando ele diz “...O que permanece, porém, fundam os poetas”, ou ainda quando fala que “...Porém o mar tira e dá memória...” Esse uso ocorre ainda em várias outras passagens do poema, o que, segundo Heidegger, confere ao poema o seu acento

escondido, como uma espécie de fuga musical, que mostra a marcha gradual do que peregrina pelo estrangeiro e que gradativamente tem que abandonar o nível já alcançado para lançar-se a outro, mostrando como o sentir-se cada vez mais em casa vai se articulando poeticamente<sup>22</sup>.

Poetar é memória e memória é fundação<sup>23</sup>. E o homem só pode habitar poeticamente esta terra porque ele também pode se consagrar ao divino, ao vislumbrar o raio do divino que lampeja sobre sua cabeça no céu. Só por isso ele é o animal que possui *logos*, porque o *logos*, a linguagem, só pode possuir quem pode a ela ater-se, estando para ela disposto, entregue, como acontece quando nos entregamos a uma memória que como um raio subitamente nos invade. Comumente dizemos que possuímos memória, mas na verdade só a possuímos quando somos por ela possuídos, atravessados, perpassados, como o que vem e se instala sem o nosso querer. A memória (*Mnemosyne*), sendo mãe das musas, é o que concede o dom para todas as artes e para a linguagem, cuja essência é a poesia.

No *Eutidemo* de Platão (274d), Sócrates invoca as Musas e *Mnemosyne* para que auxiliem sua memória, o que parece indicar que devido à referência ao nome da mãe das Musas seja possível supor que através das Musas também se pode conhecer a raiz do pensamento<sup>24</sup>. Segundo Otto, é muito conhecido o mito que atribui às Musas um papel de governo no mundo olímpico que não encontra equivalente entre os demais deuses, tal como foi mostrado por Aristides, ao dar a conhecer o conteúdo referente às Musas do *Hino a Zeus* de Píndaro, que foi parcialmente perdido. Segundo o mito, quando Zeus ordenou o mundo perguntou aos demais deuses se faltava alguma coisa. Eles então lhe responderam que faltava uma voz para louvar, elogiar as grandes obras e a criação com palavras e música, sendo necessário para isso um novo espírito divino. Com isso a tarefa primordial das Musas está revelada, pois a “essência do ser não está concluída até que haja uma língua que a enuncie”<sup>25</sup>. Essa tarefa que o mito atribui às Musas, Heidegger atribui à saga do dizer, que ele mostra como sendo “um inclinar-se quieto, alegre, uma reverência de júbilo, um elogio, um louvor: *laudare*”<sup>26</sup>. *Laudes* é a palavra latina para canção e cantar é recolher na canção um dizer, que confere vigência, deixando algo aparecer, ser.

O mito das Musas e de *Mnemosyne* expressa de maneira extraordinária a essência da linguagem a partir do dom do canto e da fala, que eleva o homem sobre todos os outros seres vivos e o aproxima do divino. O mito ensina que algo precede a palavra humana, algo que deve ser escutado e vivido antes que a som da boca se torne perceptível para o ouvido, e o escutar e viver dessa voz inspirada, da hora mais silenciosa, se envia para os homens como uma espécie de manifestação divina, que os destaca dos demais seres por seu caráter de excelência. A palavra, nesse sentido, conforme testemunha belamente Humboldt, “é a perfeita floração que surge dela (da linguagem) como um botão de flor”<sup>27</sup>.

A palavra poética, o botão de flor, é a memória da linguagem, do poetar, ou dizendo ainda melhor, é a memória que é a linguagem, o poetar. No texto “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, ao responder, após muita hesitação, qual seria a palavra japonesa para linguagem, o japonês diz: *koto ba*. *Ba* evoca as folhas da floração, como as da cerejeira e da ameixeira e *koto* seria “o acontecer em sua propriedade da mensagem brilhante da graça e do encanto”<sup>28</sup>, tendo a palavra graça o mesmo sentido da palavra *dichten*, na qual vibra o silêncio da atração e que tem o sentido do poético como *poiésis*, produção, como o deixar jorrar a mensagem que se desencobre no favor.

Poesia e filosofia apóiam-se nas Musas como filhas da memória, que lhes inspiram o canto e a fala, e não é à toa que os discípulos de Platão se reuniam na Academia em torno do santuário das Musas, que Platão havia estabelecido, e que também os grandes poetas gregos, como Homero, Hesíodo e Píndaro faziam dedicatórias às Musas em suas obras. Para utilizar uma imagem, os poetas e pensadores seriam como as cigarras descritas na história contada no *Fedro* de Platão, que com o aparecer do canto inspirado pelas Musas ficaram tão maravilhados que, de tanto cantar, não pensavam mais em alimento nem bebida, existindo somente para o canto e a saudação da mensagem divina, vivendo acima de tudo para mostrar, testemunhar, cantar, para desde o seu cantar poder viver na memória do divino, como servidores e criados das Musas, diante das quais nada podem a não ser servir e agradecer a servidão, louvando, através da palavra, o seu dom imortal, conforme podemos ver através do testemunho de Píndaro: “Tomara que eu seja um ‘inventapalavras’ capaz de avançar no carro das Musas”<sup>29</sup>!

Para poder ser esse “inventor” é preciso lembrar pouco, considerando somente até onde é necessário o já registrado na palavra dita e também na escrita, para assim poder forçar o exercício da memória originária que puxa em seu galope o carro das musas. Pensadores e poetas são os que sempre voltam a se encantar com o mesmo porque esquecem e assim podem lembrar, saudando na linguagem a memória do ser que sempre volta a cintilar nos vãos do esquecimento.

## REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesia de Hölderlin*. Traducción de Helena Cortés Gabaudán y Arturo Leyte Coello. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*. Bern: FranckeVerlag, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- OTTO, Walter F. *Las musas*. Traducción de Hugo F. Bauzá. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Traducción de Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

## NOTAS

- 1 Apud HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. p. 77.
- 2 Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. p. 86-87.
- 3 Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. p. 24.
- 4 Apud HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. p. 36.
- 5 Apud HEIDEGGER, Martin. *O caminho para a linguagem*. p. 196.
- 6 Id., *Ibid.*, p. 198.
- 7 HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 79.
- 8 Apud HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 76.
- 9 HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 83.

- 10 Id., Ibid., p. 187.
- 11 Id., Ibid., p. 89-90.
- 12 HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesia de Hölderlin*. p. 170.
- 13 Id., *A caminho da linguagem*. p. 93.
- 14 Id., Ibid., p. 87.
- 15 Id., Ibid., p. 209.
- 16 Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. p. 134.
- 17 Id., Ibid., p. 135.
- 18 Id., Ibid., p. 137-138.
- 19 Id., Ibid., p. 137.
- 20 Id., Ibid., p. 139.
- 21 Cf. Id., Ibid., p. 140-141.
- 22 Cf. Id., Ibid., p. 142.
- 23 Cf. Id., Ibid., p. 143.
- 24 Cfr. OTTO, Walter F. *Las musas*. p. 28.
- 25 Id., Ibid., p. 30.
- 26 HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. p. 181.
- 27 Apud OTTO, Walter F. *Las musas*. p. 71-72.
- 28 HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. p. 111.
- 29 PÍNDARO. *Odas y fragmentos. Olímpicas*, 9, 80, p. 117.