

A Linguagem Originária e o Silêncio

Acylene Maria Cabral Ferreira*

Resumo: O objetivo deste trabalho é explicitar a concepção heideggeriana de linguagem originária e sua correlação com o silêncio. Para realizar tal tarefa é necessário retomar uma das questões inerentes à própria história da filosofia: o que é origem? E a partir desta pergunta intercalar uma outra: qual a relação da linguagem com a origem? Esta necessidade decorre do próprio pensamento de Heidegger, já que para ele a linguagem é origem e fundamento de significação do mundo. Nesta perspectiva, pretende-se esclarecer como a significabilidade do mundo para o homem encontra-se atrelada à noção de originariedade da linguagem e ainda às noções de silêncio, tempo e liberdade. A linguagem como origem – linguagem originária – é a própria liberdade de ser, é o tempo de criação.

Palavras-chave: Heidegger – silêncio – linguagem – origem – liberdade – criação

Introdução

Para expor o pensamento heideggeriano de linguagem originária e sua correlação com o silêncio, convém, inicialmente, explicitar a concepção adotada para designar origem. “Origem – a auto-realização disponível da apropriação da realidade pelo homem” (Heidegger 5, p. 18). O que signifi-

* Doutora em filosofia pela UFRJ.

ca isto? Se origem diz auto-realização, então quer dizer que origem pode ser pensada como princípio? Exatamente. “Chamamos origem aquela parte da coisa que alguém começaria primeiro, isto é, uma linha ou um caminho têm a origem, um e outro, em direções contrárias” (Aristóteles 2, *Met.*, V, 1, 1012 b 34). Daí se poder afirmar que a origem é o princípio, que está em todo lugar, visto que o começo ou o fim de um caminho dependem de onde está o peregrino e de qual é o seu destino. Nesta afirmativa, está implícita uma outra: o mesmo caminho, ou melhor, um determinado trecho dele, pode apresentar diversos pontos distintos de partida, de chegada, de encontro e despedida, ou seja, em cada ponto do caminho está presente o inesperado, que é a caminhada. “Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade. ... Em cada instante, começa o ser; em torno de todo ‘aqui’, rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade” (Nietzsche 13, p. 166 e 224). Quer dizer: todo princípio é sempre inaugural.

Ainda pode-se dizer que origem diz o mesmo que princípio, auto-realização, quando ela se comporta e se relaciona com as propriedades que caracterizam o princípio. Mas que propriedades respondem pelo princípio? Princípios é o mesmo que começar algo? Não. É necessário que esteja bem claro que princípio se distingue de começar ou de iniciar; ele é de outra ordem. O começo é algo que remete ao princípio. Somente quem inicia algo e dá continuidade a este começo pode alcançar o princípio. Aquele que está sempre começando algo dificilmente chegará a conhecer o princípio para o qual está orientado. O começo não é o princípio, mas é quem guia e indica a origem; isto é, o princípio. Quer dizer que, para experimentar o princípio, é preciso que se dê início a um procedimento? Neste sentido, o princípio depende do começo? Ora, mas não se afirmou acima que o princípio é de outra ordem que o começo? Como, então, ele pode ser o modo inicial do princípio?

O começo é a instância de onde o princípio pode aceder a si mesmo, porque na base de todo começo está o princípio, fundamento primeiro e último de toda realização. É por este motivo que o princípio parece depender do começo. O princípio é o onde a partir do qual todas as coisas brotam e

também é o onde para o qual tudo se direciona. Por isto ele é auto-realização; é o lugar em que se encontram o fim e o começo, assim como “na circunferência, o começo e o fim se confundem” (Heráclito, Frag. 103). Na verdade, o princípio contém em si o começo e o fim, apesar de não ser nem um, nem outro. Antes, é o começo como fim e o fim como começo. O princípio está sendo considerado como “o mais alto e o mais pesado, o último, porque no fundo o primeiro – a origem silenciada” (Heidegger 6, p. 4). A origem pode ser considerada princípio, quando ela é provocadora, restauradora e conservadora de todo acontecimento e de todo efetivar da realidade.

“O começo é pensado ser mais do que a metade do todo, e muitas questões que perguntamos são clarificadas por ele” (Aristóteles 2, *Ét. a Nicômaco*, I, 7, 1098 b 5 e ss.). O princípio só ganha sentido por meio do perguntar, que é o próprio começo direcionador e fundamental para a resolução da questão. Desta forma, o perguntar, como começo inaugurador de um problema, é “mais do que a metade do todo” da solução do problema, pois alguma coisa só pode advir daquilo que já é. O perguntar como começo é princípio, apesar de o princípio não ser encontrado na pergunta ou no que advém dela. A pergunta, assim como a resposta, é a apropriação do princípio pelo saber, é onde o princípio é objetivado e onde pode ser apontado como princípio. Mas este apontar do princípio não significa o seu encerramento em algo determinado, porque o princípio é livre de todo limite. Ele é, verdadeiramente, o sem limites, o uno e o mesmo. “Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser” (Nietzsche 13, p. 224). Eternamente fiel a si é o princípio, que sempre volta a si, à riqueza da variedade de sua unidade. Assim como o princípio é sempre uno e o mesmo, também se poderá dizer que a linguagem é princípio? Caso a resposta seja afirmativa, resta ainda perguntar: qual o sentido da linguagem? Por que e como a linguagem é princípio ordenador e estruturador de mundo? Por que a linguagem se dá dentro e fora de seus limites? Como princípio, ela aceita limites? Por que se pode dizer que a linguagem é originária?

A linguagem originária

A linguagem pode ser dita originária, porque ela transpõe toda tentativa de encerramento e de restrição de sentido e de significação para as coisas e acontecimentos do mundo. O negar-se a se reter em significações e a orientação de ultrapassagem dos limites das significabilidades existentes mostram o fundamento e a evidência do manifestar e do produzir da realidade. Pode-se dizer que, na verdade, há um combate entre a restrição e a criação de significabilidades. O combate que se dá entre o limite de significação que encerra a linguagem e a sua capacidade de ir além deste mesmo limite aponta para o próprio poder que a linguagem tem de gerar e provocar novas significações. A tentativa do limite de impor-se ao sem limite da linguagem administra e conserva o mundo em si mesmo; ou seja, como eterno desdobrar de realidades significativas. O fluir e o desenrolar desta disputa, em que ora predomina o limite de significação e ora vence o para além destas significações reconhecidas, criam a duração e a constância da linguagem, enquanto originária. O criar e o durar da linguagem exigem, em contrapartida, a necessidade do pensar. Os homens, como seres que pertencem a um meio lingüístico, já se encontram dentro da necessidade do pensar. A originalidade da linguagem é tanto mais evidente, quanto mais ela corresponde ao anseio de criação de sentido e de apropriação de significabilidades para o mundo.

A linguagem ainda pode ser dita originária porque ela é “necessária”. “O necessário não se dirige contra cada poder de origem, mas sim sempre contra a própria origem” (Heidegger 6, p. 244). A origem pode ser considerada primeira, porque ela inaugura e conserva um acontecimento. Pode-se dizer que esse seria um dos motivos pelos quais a linguagem é originária. É porque a linguagem se correlaciona com a origem, que ela exige o necessário e se põe neste lugar, como contraposição para a origem de toda origem. No necessário, encontra-se o limite, o afastar de novas produções e a exigência de tomadas de decisões. Por isto, a linguagem, a partir de seus diversos modos, pode ser vista como “necessária”, pois nela está todo limite.

Porém, o limite, que está na base de toda formação e manutenção da linguagem, somente se preserva e exerce a sua função limitadora porque experimenta a co-pertença com o sem limites.

A origem salta por cima do necessário e conserva o que sobressai como realidade, como o que permanece, na proveniência de acontecimentos. Daí poder-se afirmar que o ponto central, no que diz respeito à linguagem originária, é a dupla contraposição em si mesma da origem: o brotar e a movimentabilidade de sua proveniência e o necessário, como o fundamento da necessidade de sempre já ser. O que se origina desta dupla contraposição da origem é o meio de onde surge todo acontecimento e toda possibilidade de realização, é o lugar onde a origem pode ser toda e, por isto mesmo, não toda, como origem. Esse meio é o próprio mundo e suas diversas possibilidades de acontecer. A origem necessita deste meio, e por isso pode também ser considerada o próprio meio, que não se resume ao que foi lançado e abandonado como acontecido, como um começo que permanece para si sempre o mesmo, mas antes é o que está em todo começo, em cada acontecer e acontecido, é o que está em todo lugar e a todo momento. A origem é, assim, o que vem na necessidade e, dessa maneira, vem para si mesma.

A linguagem é originária, por um lado, porque é transcendente e, por outro lado, porque é necessária. Decorre daí que a origem é o princípio que faz refluir em si, continuamente, o sem fronteiras inerente ao limite, pois, mantém junto a si, permanentemente, o simples começar e o difundir permanente de toda emancipação do real e o alastrar de toda realidade. Desta forma, a linguagem enquanto origem é responsável pela fundação do destino do homem e do mundo, por meio da “oposição harmônica” entre o limite e o sem limites. A linguagem originária conquista e produz a significabilidade para o real. A realidade, como destino do real, tem, na linguagem originária, sua oportunidade de ser. A linguagem tem a origem como princípio estruturador. Trata-se pois de descobrir o segredo desse princípio, que é originário, já que “os princípios de diferentes coisas são, no mesmo sentido, diferentes, mas, no sentido em que alguém fala universalmente ou analogamente, eles são os mesmos para todas as coisas” (Aristóteles 2, *Met.*, XII, 4, 1070 a 30 e ss.). É também neste sentido que a linguagem é originária.

ria, pois, como princípio de toda forma de linguagem, ela é o mesmo para todas as formas, mas, como princípio que singulariza cada forma de linguagem, parece ser diferente para cada uma delas.

Na linguagem originária, o princípio deve desdobrar-se em origem como clareza de situação e propriedade de lugar. Qual é a leitura que se pode fazer desta afirmação? Pode-se dizer que à linguagem pertencem a origem e a conservação da significabilidade do mundo. Mas, de certa maneira, isto já não havia sido dito? Qual é a inovação? A novidade é que, por trás desta afirmação, esconde-se a propriedade de ser do princípio. A linguagem enquanto princípio, isto é, linguagem originária, põe o real em marcha para a direção da manifestabilidade de tudo o que se desdobra em um comportar entificante. Mas somente pode reconhecer o que é próprio ao princípio quem nunca abandona a origem e que não se comporta apenas como um existente, como uma pedra ou um animal. Para reconhecer o princípio inerente à origem de toda origem, para descobrir o mistério que há no princípio, é necessário o pensamento. Por isso, o homem, peremptoriamente, convive com o pensar e, deste modo, pode-se dizer é dependente dele. Assim, a linguagem originária é o princípio, como clareza de situação e propriedade de lugar do pensamento. Talvez se possa dizer que o que há de mais próprio à linguagem originária seja o pensar, isso, caso se considere que “o mais próprio é a origem e a origem é o inesgotável” (Heidegger 7, p. 174).

O mais próprio é a origem, a linguagem é origem; sendo assim, é possível tratar a linguagem como o que há de mais próprio para o homem. O que é próprio de algo é dado pelo que é diferente desse algo, pelo outro de si mesmo. Neste sentido, o próprio da linguagem, a originariedade que a sustenta e a conserva é dada pelo diferente dela: o silêncio. Como a linguagem é o que há de mais próprio para o homem e o que há de mais próprio para a linguagem é o silêncio, pode-se dizer que a linguagem é o que é o mais familiar para o homem. É porque a linguagem é o que há de mais íntimo para o homem, que ela se torna o que é mais difícil de se conhecer e de se apropriar. A inesgotabilidade da linguagem converte-a no que sempre escapa ao homem, no que lhe é mais estranho, no que continuamente escapa ao seu domínio, porque sempre o retira do que lhe é familiar. Mas é justa-

mente nessa propriedade da linguagem de retirar o homem do que lhe é familiar e o pôr diante do que lhe é estranho, que reside a essência da linguagem e assim do homem. “Fatalmente permanecemos estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, ... para nós, isto significa a lei em toda a eternidade: ‘Cada um é em si mesmo o mais distante’ – não somos nenhum conhecedor de nós mesmos” (Nietzsche 14, p. 7). Daí poder-se afirmar que o homem – ser de linguagem – transforma-se, no decorrer de sua existência, no mais estranho de todos os seres, pois, a toda hora, depara com o estranho dele mesmo.

Isso ocorre porque o homem tem a oportunidade de vivenciar o que lhe é mais familiar; ou seja, ele mesmo em sua existência. A existência humana é o lugar em que o homem pode experienciar a diferença entre o estranho e o familiar e, assim, pressentir quem ele é e quem não é e também o que o mundo é e não é. A espessura dessa experiência é a própria dinâmica da linguagem. Na verdade, quem é o homem e o que é o mundo é o que há de mais estranho e de mais familiar, pois é o mais próprio de um e de outro e, ao mesmo tempo, o outro de si e outros. Como, para dizer o que seja mundo e homem, torna-se necessária a instauração da linguagem, infere-se que a linguagem é a maior e a verdadeira riqueza do homem.

Mas difícil e o mais difícil é ser rico nesta riqueza. Pois, apenas pode ser rico e utilizar a riqueza, quem antes tornou-se pobre no sentido de uma pobreza, que não é nenhum carecer. ... A pobreza originariamente essencial é a coragem para o simples e o originário, ... O ser rico deve ser aprendido. Apenas a pobreza essencial sabe que a autêntica riqueza deve ser aprendida. ... Primeiro, a riqueza mostra-se onde ela se propagou. Pois a riqueza apresenta-se primeiro na propagação, porque esta apresentação exige apenas o simples recolher e o criar (Heidegger 7, p. 174-5).

A linguagem é originária e a mais difícil propriedade do homem, porque é a mais fácil e a mais simples de todas as riquezas humanas. Como re-

sultado desta constatação, a linguagem mostra-se como o lugar mais apropriado para a proximidade do homem com a origem. Estar próximo à origem é o mesmo que compartilhar e morar na vizinhança da linguagem; é consumir-se no próprio; ou seja, é entregar-se à linguagem e ao que lhe é próprio – o silêncio – sem a pretensão de dominá-los e sem medo de ser apropriado pelo desconhecido que neles habita. A linguagem é originária, porque é princípio, e, por sua vez, cada princípio é único. O princípio é único, porque ele é o lugar e o momento em que se movimenta o próprio de toda realidade. O princípio é o tempo da linguagem, já que ele é um durar e esperar dos acontecimentos, é um modo de passagem ou de transição, é um deixar-ser na origem, na intimidade.

“O princípio é o que há de mais estranho e poderoso” (Heidegger 8, p. 177), porque guarda em si o que é próprio de algo, conservando-o e fazendo com que seja reconhecido como tal. É o princípio que está escondido em todo dar-se do mundo e do homem. É ele que produz e protege toda manifestação da realidade e abre caminhos para novos desdobramentos. A linguagem, como princípio, impele o homem a lançar-se na rota do estranho e a cultivar o que lhe é familiar. A linguagem originária provoca no homem o superar-se a si mesmo, o ir além de si. A linguagem originária liberta o homem para o seu ser mais íntimo, para o que ele é, para “o tempo próprio, que traz todas as coisas” (Heráclito, Frag. 100). É exatamente este tornar-se homem que é o verdadeiro acontecimento da estranheza. O estranho é o desvelamento do mundo, como também o revelar-se do homem. Tanto um quanto outro acontecem pela linguagem. A linguagem é, portanto, o meio em que se abre, se manifesta, se conserva e se retém todo acontecer do real. A linguagem, sendo esse meio, é essencial para a efetivação da realidade, e, concomitantemente, o que há de mais estranho.

A linguagem originária é o meio, é a espessura e também o lugar e caminho em que acontece mundo. Que significa isto? Qual a relação existente entre lugar e origem? Entre meio e princípio? Entre o estranho e a localidade? A linguagem, e, por isso, também o homem, é o que há de mais estranho. Pode-se perceber que a relação existente entre o homem e a localidade – localidade é diferente de lugar, porque a localidade é o lugar exigi-

do e aberto pela apropriação do próprio da linguagem – está em que o homem se faz homem na medida em que, na sua existência, instaura o lugar e, nesta instauração, faz acontecer e continuar a busca do princípio no princípio. Este se encontra centrado na exigência e compromisso que o homem tem para consigo mesmo; isto é, o fato de ter sempre que ser; exigência esta de que só se exime com a morte. O princípio está presente em toda a existência do homem, em cada momento dela, assim como em seu todo. Partindo da linguagem originária e direcionando-se para ela, o homem já participa do princípio, vem dele e se projeta para ele. Neste sentido, a linguagem é o lugar, o meio, e o princípio é a origem, como também faz sentido o inverso: a linguagem é a origem, princípio, e este é o lugar. Linguagem e origem se co-pertencem. Para compreender a linguagem originária, o homem deve vir do princípio e deve já ter ido até ele. O homem pertence ao princípio e, portanto, está subjogado a ele. Para que o homem possa participar do lugar, da linguagem como princípio, para que o homem esteja pronto para assumir a localidade do lugar, ele deve abrir-se e apropriar-se de seu ser mais próprio, sua existência, conferindo enfim vitalidade à vida.

A maneira como o lugar determina a estada, o modo como o lugar já é o lugar nomeamos a localidade do lugar. A localidade do lugar oferece o descanso da estada. ... O rio é a localidade, em que reina a estada do homem sobre a terra, ... O rio traz o homem em seu próprio e o mantém no próprio. O próprio é aquele a quem o homem pertence e deve pertencer (Heidegger 8, p. 23).

A localidade do lugar, a essência do lugar, é a dimensão em que acontece o desenrolar da vida do homem, ou seja, das vicissitudes históricas. É na localidade do lugar que a existência humana tem possibilidades de ampliar o seu acontecer histórico e de transformá-lo em uma época historial. O lugar, por sua localidade, penetra e age na vivência do homem, que, por ser um ser de linguagem e historial, já é marcado pela linguagem e pela história. Pois, quando o homem nasce, ele já se encontra inserido em uma co-

munidade lingüística e já participa de uma época, que carrega consigo valores, costumes, anseios, descobertas, crenças, entre outras coisas. O lugar é, portanto, aquele que perpassa, pela linguagem, o todo que é o mundo. Ele deixa transparecer o que a linguagem originária produz e conserva e, por este motivo, liberta o homem para o seu ser mais próprio. Desta forma, a localidade do lugar marca o que foi, o que é e o que vem a ser a realidade.

Por que o lugar determina a estada do homem sobre a terra? Qual é a concepção de lugar? Sob qual instância ele aparece? Por que “a localidade traz e mantém o homem no próprio”? Pode-se dizer que a estada do homem sobre a terra diz respeito ao modo pelo qual o homem “mora”, habita a terra. Neste “morar” está implícito o modo como o homem desenvolve os saberes, as artes, os seus hábitos, a sua história etc. Tudo isto diz “morar”. O “morar” é determinado pela estada do homem sobre a terra e, ao mesmo tempo, é o que retém e conserva esta estada. Mas o que é a estada do homem sobre a terra?

Embora nascido no tempo, o homem foi criado no início da criação. ... A vida do homem toca o começo da criação. E assim, mesmo fora da instância dos entes criados, o homem é livre e um eterno começo. Por mais inapreensível que esta idéia possa se apresentar para o senso comum, todo ser humano carrega consigo um sentimento com ela compatível de que, desde sempre, ele é o que é e não algo que se tornou no tempo (Schelling 15, p. 61).

A estada do homem pode ser pensada como o demorar do homem sobre a terra; ou seja, como a permanência do que sempre é o homem em sua essência, esta que permanece a mesma com o passar das épocas e permite que o homem possa sempre ser reconhecido como tal, porque “desde sempre, ele é o que é”. Mas o demorar-se do homem sobre a terra não diz apenas o fato de o homem viver por um certo tempo, por um determinado número de anos, o demorar do homem não é marcado por vidas individuais, mas sim por instalação de mundo e por advento de épocas históricas. “O que

há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* [Übergang], e um *ocaso* [Untergang]" (Nietzsche 13, p. 31). É porque o homem é transição; isto é, se transforma de acordo com as possibilidades que ele tem para ser o que ele é, que permite o surgimento do novo, do desdobramento da essência humana, da reinicidência do princípio, das inovações da linguagem, das criações e descobertas de mundo. Quando se firma um modo distinto de ver o mundo, de forma diferenciada do anterior, uma era se finda e outra tem início. O surgimento de uma nova época deixa a impressão de que "o tempo acabou. Entre uma aurora e outra, uma nova verdade apareceu-me" (*id.*, *ibid.*, p. 40), uma nova concepção de mundo instalou-se, um novo tempo brotou. Ao que tudo indica, essa é a noção do que seja a estada do homem sobre a terra. O homem é o que é e, através da linguagem e do tempo apropriado, tem condições de alcançar a sua propriedade: o que desde sempre ele é.

O que se pode observar, a partir da noção de estada do homem sobre a terra, é que a estada, que é um demorar-se, necessita de momentos, que vêm instaurar e possibilitar o surgimento de novas visões e concepções de mundo. Esses momentos, inerentes ao demorar da estada, não representam momentos cronometrados, mas antes dizem o "tempo certo" para cada coisa acontecer. Mas o que significa o "tempo certo"? É a hora marcada para um compromisso, ou é o pensamento de que algo se deu porque era chegada a sua hora? O tempo cronológico, criado pelo homem, assim como o sentimento de predestinação dos acontecimentos podem ser inseridos no que significa "tempo certo", apesar de não responderem pelo que, na realidade, seja o "tempo certo", que significa tempo apropriado. Por quê? No tempo apropriado, o homem encontra o que lhe é próprio, o que lhe traz tranqüilidade, quietude. O fato de o homem não estar centrado em seu próprio lhe traz inquietude, já que é no próprio que ele encontra descanso e cessa, por um momento, a procura pelo sentido de sua existência e para tudo mais que diz respeito a ela. O tempo apropriado carrega em si a quietude, o próprio do homem. A quietude é a base da fundamentação para o que é o homem e o mundo; ela guarda o que é mais próprio de ambos, em toda sua invulnerabilidade. Por esta razão, o "tempo certo" pode ser para o homem o tempo

apropriado. O tempo apropriado, por apresentar a quietude, carrega também o tempo de criação, de produção, de continuidade. O tempo apropriado é, dessa maneira, o tempo de transição, o tempo de passagem e se encontra correlacionado com a localidade do lugar. Por quê? Porque o lugar é o próprio.

O próprio permanece, por muito tempo, estranho ao homem, porque ele o abandona sem tê-lo apropriado. E ele [o homem] abandona o próprio porque este ameaça dominar mais facilmente o homem. O próprio é o que se faz de si mesmo. O próprio precisa de uma dedicação. E aquilo a que se dedicou necessita da apropriação. ... Morar no próprio é o que vem por último e raramente o que se sai bem e permanece sempre o mais difícil (Heidegger 8, p. 24).

A conquista do próprio e o conservar-se nele é o que há de mais difícil para o homem, porque o homem é este que está sempre passando, des preocupadamente, pela vida. Mas é o passar que, às vezes, dificulta ao homem o acesso ao que lhe é próprio, que também possibilita a ele a conquista e a permanência no próprio. Como? O tempo apropriado diz respeito à realização do próprio, porque ele é um tempo de transição, de passagem. O homem é aquele que caminha e peregrina, em busca de si mesmo e do mundo que o cerca. Nessa procura, ele transcorre no tempo e mantém e conserva a marca de sua passagem e de sua busca. Desta maneira, o homem tem condições de aceder ao que lhe é próprio e fundar o tempo apropriado. Nele é sempre o tempo que desaparece. O tempo apropria-se da plenitude da caminhada do homem, em direção ao que lhe pertence. O tempo apropriado torna-se esta caminhada e obtém a singularidade para cada tempo que passa. Em essência, o tempo apropriado corresponde à localidade do lugar. Esta passagem, que é o tempo, determina o modo de ser do homem. O tempo, como passagem, é peregrinação, é transitar de um caminho para outro, é perder-se no próprio, para poder encontrá-lo. O tempo apropriado é o local de morada do homem. É a localidade que se faz conhecida, através do pas-

sar do tempo, da peregrinação da caminhada do homem rumo ao próprio, ao “tempo certo”. O tempo apropriado é tempo de passagem.

O tempo é a localidade do homem, porque ele determina o aí e o lá, aonde chega o tornar-se próprio e de onde o próprio também toma sua saída como próprio. O tempo tem um lugar no interior da localidade do lugar; ou seja, o tempo tem um lugar no interior da linguagem originária. O tempo mora, habita, guarda e protege o lugar da morada do homem, porque permanece junto da estada do homem e se confunde com ela. Por isso, o tempo pode ser pensado como a caminhada que peregrina, como a essência do lugar, em que o próprio encontra sua entrada e sua saída. O tempo é a essência mesma deste caminhar peregrino do homem sobre a terra. O tempo é assim a localidade do lugar, é o lá contido no aqui, o lugar anterior, inserido no posterior e este como já determinante daquele. O tempo é o lugar do próprio. Por esse motivo, o tempo pode ser dito tempo apropriado, que conserva o aqui e o lá e também a passagem que antecede um e outro. Se o tempo apropriado é este que conserva o aqui e o lá e a passagem entre ambos, como ele se encontra correlacionado com a linguagem originária?

O tempo apropriado diz a reunião da linguagem e do próprio numa unidade originária. Neste sentido, o tempo apropriado e a linguagem originária co-pertencem-se. O homem encontra-se fundamentado nessa unidade. É dentro dela que o homem pode tornar-se homem e o mundo desvelar-se como mundo; é nessa unidade que ambos encontram o que lhes é próprio. Ser próprio é experimentar uma passagem pelo estranho e uma disputa com ele. O tempo apropriado assim como a linguagem originária marcam a chegada do retorno ao próprio e mostram o princípio que foi, que está sendo e que estará sempre presente no próprio.

“A transformação acontece como passagem ... Na qual se abandona um lugar, em favor de outro ... para o que é necessário uma localização” (Heidegger 9, p. 138). A transformação que acontece como passagem é o deixar ser da coisa e do homem. Passagem é transição: o modo de reunir-se do homem e do mundo. Transição é uma passagem para o outro lado, para uma localização. Como a transição reúne homem e mundo, ela diz a permanência de um e de outro, reunidos em si mesmos. Ambos nascem da transi-

ção, que é a essência do tempo apropriado. A transição, como reunião da essência do homem e do mundo, concilia a essência de um no outro, e vice-versa. Isto significa que cada princípio foi trazido e decidido na localidade do lugar, na quietude essencial de cada um deles. O lugar em que o princípio pode sempre acontecer e ser transição é a linguagem originária. Aí a essência do homem pode encontrar a sua contra-essência – o mundo – e, em tal confronto, encontrar antes a si mesmo. “Encontrar-se a si mesmo ... é um passar para o outro lado, a partir do próprio para o estranho do outro e vir deste estranho reconhecido para o próprio” (Heidegger 7, p. 86). Essencializar-se é um ir-e-vir no tempo; é a passagem de um começo para um princípio, é achar a localidade do lugar que lhe diz respeito. Aqui, tempo apropriado e linguagem originária são um e o mesmo. Sendo assim, como eles são transição?

Atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e, se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente. De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade. Mas, se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa de sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? (Agostinho 1, XI, 14).

O tempo apropriado e a linguagem originária são transição porque têm, como momento essencial, o ir-e-vir da atualização da realidade, que se processam como dinâmica do tempo: “Passado que já não existe, futuro que ainda não veio e o presente, que, para ser, tem de passar para o pretérito”. O ir-e-vir da dinâmica do tempo ultrapassam-se, reciprocamente, para chegarem ao princípio. Este ir-e-vir é a própria transição, uma forma de passagem para o outro de si mesmo. Porém, a travessia para o outro, para a con-

tra-essência, não significa a dispersão dos lugares, mas sim que o que está lá é o que está além daqui. O tempo, como ir e vir, como passagem, significa que tanto o cá como o lá apresentam-se como o outro do um, como a possibilidade de reunião e contraposição de essência. Mas toda a riqueza presente nessa reciprocidade de reunião e contraposição de essência pode ser perdida ou anulada, se a passagem for pensada somente enquanto transitar de um lado para o outro, sem ter-se apropriado da essência do outro, para efetivar-se. Desta maneira, a transição como passagem, fundamento da linguagem originária e do tempo apropriado, torna-se dispersão e o homem e o mundo continuariam sempre no começo, sem chances de alcançarem o princípio. Se, antes, a passagem era considerada o momento essencial para se chegar no próprio de cada um, agora aparece como uma grande ameaça de perder-se no outro de si. Como se poderia unificar a idéia da correlação do tempo de transição, de passagem com a linguagem originária?

O tempo, como transição, é a passagem das passagens. Nesse transitar entre uma passagem e outra, encontra-se o essencial. Na verdade, é o “entre” que antecede e pospõe cada passagem que é o essencial. Nesta perspectiva, o tempo de transição, que é o mesmo que tempo apropriado, mostra-se como um “entre”, um espaço aberto e vazio no meio da linguagem enquanto originária. O “entre” pode ser dito um espaço aberto e vazio, porque ele é, de fato, um intervalo de reconstituição e de retorno existente no princípio, na própria linguagem como origem. Deste modo, o “entre” marca a diferença de um momento para outro e institui o “tempo certo”. O “entre” é a diferença e o diferente de. A partir do “entre”, o tempo apropriado apresenta a estrutura fundamental para o deixar-ser, para o verdadeiro e diz o mesmo que a linguagem originária.

A passagem, essência do tempo apropriado, pode ser considerada como o fundamento para a história. Isso, se a passagem não representar simplesmente o passar de um lugar a outro, como se atravessa uma rua, ou se muda de uma cidade ou de um país. A transição é a essência da história, se a passagem quer dizer morar no “entre”, visitar, ininterruptamente, o estranho e o próprio, e ainda participar da aventura do inesperado existente no princípio que ronda toda concretização da realidade.

O tempo é o passar do passageiro. Este passar é mais exatamente representado como o escoar de um “agora” sucessivo, a partir do “ainda não agora”, em direção a um “nunca mais agora”. O tempo deixa passar o passageiro de tal modo que ele mesmo passa, o que só pode acontecer se o tempo persiste através de todo o passar. O tempo persiste passando. Ele é não sendo continuamente (Heidegger 10, p. 78).

Por que o tempo de transição pode ser o “entre”, fundamento da linguagem originária? O tempo apropriado pode ser o “entre” porque é abertura. Essa característica marcante do tempo apropriado faz-se presente, através de seu modo de ser: ele é não sendo, é tendo *sido*. O tempo apropriado se faz no *sido* e no futuro, por isso ele pode ser considerado o “entre”. Enquanto futuro e passado, ele é o “entre” um agora e outro agora, que é sentido no *sido*, aponta para o futuro e é guiado por ele. “Talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras” (Agostinho I, XI, 20). Nesse sentido, o tempo apropriado é tempo de presença e de transição, porque nasce, sucumbe e renasce com a movimentação do tempo como presença. Pode-se afirmar que é do tempo, como presença, que o tempo apropriado recebe sua essência.

Como o “entre” é a essência do tempo apropriado e como ainda o “entre” é o fundamento da linguagem originária, já que ele se dá como um vazio, como abertura, o tempo apropriado pode ser nomeado de linguagem originária. A linguagem, enquanto origem, é a condição fundamental para a determinação do tempo essencial, assim como para a manutenção do princípio. A linguagem originária é o tempo apropriando-se continuamente do princípio. A linguagem originária é a unidade essencial que se dá entre o tempo e o próprio. A unidade que é a linguagem originária deixa sempre nascer o único – o tempo apropriado: presença – cuidando para que ele nunca se rompa e se afaste do fundamento desta unidade: o princípio. Como o tempo apropriado é a linguagem originária, a linguagem também pode ser dita de transição, porque ela transcorre, transforma-se, conserva-se e desa-

parece como formas de linguagem e de expressões lingüísticas. A unidade da linguagem com a origem, princípio, conduz à unidade do tempo com o próprio.

O silêncio

Da linguagem originária, como princípio, surge o que é mais digno de pensar e, por isso, aí também se dá o mais silencioso. É que o mais digno de pensar é o mais contemplativo. O mais digno de pensar se diz o mais contemplativo, na medida em que “contemplar diz: entrar no silêncio” (Heidegger 9, p. 45). O contemplar é entrar no silêncio como clamor original, que oferece a riqueza de proveniência da linguagem. O clamor original do silêncio chama mundo e homem para o falar da linguagem, como manifestação de seu ser, como o vir de si mesmo no “entre” da diferença comum ao mundo e ao homem. Esse modo de chamar é o próprio vigor do silêncio. O silêncio é o falar da linguagem que chama o próprio de cada um a efetivar-se. É, pois, o chamado que concede o vigor às coisas. “*A linguagem fala como ressonância do silêncio*” (*id., ibid.*, p. 30). O chamado do silêncio, que é a fala da linguagem, atua para singularizar e tornar mais autêntico o que cada coisa é em si mesma. Como acontece a relação do silêncio e da linguagem? Será que ao silêncio corresponde a ausência da fala e à linguagem, a presença da fala? Como o silêncio é o fundamento da linguagem originária? Por que ele é um chamar?

Antes de responder a essas questões, é preciso deixar claro que existem várias formas de encarar o silêncio. Dentre estas formas, pode-se citar o silêncio entre uma palavra e outra, o silêncio de quem se cala, o silêncio dos conventos, o silêncio presente na música, na poesia. Para poder pensar o que seja o silêncio e qual a sua relação com a linguagem originária, deve-se refletir acerca do silêncio sob três aspectos: silêncio e discurso, silêncio e tempo, silêncio e liberdade.

Silêncio e discurso

O silêncio, na sua relação com o discurso, não significa mudez, ausência de palavras. “O silêncio não está simplesmente ligado com alguma performance humana ativa. Ele mesmo é uma performance ativa” (Dauenhauer 3, p. 4). Nesta perspectiva, o silêncio é uma instância que ocupa o mesmo patamar que a linguagem; não porque são instâncias contrárias, mas porque ambos são criativos. O silêncio está sendo tratado ao lado do discurso, porque ele e o discurso são performances ativas, que exigem um modo qualquer de expressão e porque são constitutivos da linguagem. Se o silêncio está no mesmo nível da linguagem e se ela está sendo considerada, neste trabalho, como princípio que se auto-sustenta, então o silêncio também deve ser considerado como princípio. Neste sentido, pode-se afirmar que silêncio e linguagem co-pertencem-se e se encontram entrelaçados, como princípio.

Outro motivo para que o silêncio seja tratado ao lado do discurso é o fato de ele ser mais facilmente reconhecido em contraposição com o discurso, e vice-versa; apesar de não ser esta contraposição, em que um e outro, na sua diferença, instalam o outro em si mesmos, que marca a relação fundamental entre silêncio e discurso. Aqui, tanto o silêncio quanto o discurso acontecem como diálogo. “Nós – os homens – somos um diálogo. O ser do homem se funda na linguagem; mas isto acontece propriamente antes no diálogo” (Heidegger 11, p. 38). É no diálogo que o silêncio e o discurso acontecem e que o homem pode experienciar um e outro e ouvir a voz de seu ser. No diálogo, como provedor do silêncio e do discurso, o homem também tem condições de ouvir mais atentamente a essência do mundo e dos outros homens. O diálogo, isto é, a linguagem como unidade do silêncio e do discurso, traz o que propriamente é homem e mundo. Nessa unidade, homem e mundo respondem um ao outro, a partir de sua essência fundamental. Essa resposta significa a transferência recíproca de essência; ou seja, o mundo passa a ser visto com caracteres humanos, e o homem vê-se transformado pelos caracteres mundanos.

O diálogo, como unidade do silêncio e do discurso, não é apenas o falar um com o outro, mas é também o calar um diante do outro e ouvir. O dizer e ouvir, inerentes à unidade do diálogo, incluem em si o recordar e o tornar lembrado como não-dito, como presença do silêncio, que ronda e povoa o dito da memória. Esta guarda na sua intimidade, tanto o esquecido, como o lembrado e, por isso, pode atuar como o verdadeiro diálogo entre essências. A memória, através do jogo constante que se dá em seu interior – este do silêncio e do discurso, do esquecido e do lembrado –, permite a troca recíproca de afinidades e idiossincrasias de uma época histórica com outra e de um povo com outro. O diálogo efetuado pela memória possibilita o prosseguimento e o surgimento das culturas. Pode-se dizer que a unidade do diálogo é memória, é recordação, é conviver com o familiar, com o que já se essencializou. O recordado é, ao mesmo tempo, o que já se deu e o que ainda não se essencializou e se oculta como não-efetivado no já acontecido, mas recordado. No diálogo como memória, processa-se uma proximidade e um distanciamento daqueles que falam e daqueles que ouvem, acontece o calar da linguagem e o falar do silêncio. Neste distanciamento e proximidade, libera-se cada pensamento produzido pelo diálogo. Qual a relação existente entre pensamento e diálogo? Como o diálogo está sendo correlacionado com a memória, o pensar poderá ser considerado como um lembrar, que traz à presença o dito e o não-dito da memória. O pensar, nesse sentido, estaria servindo ao diálogo, ou seja, o pensar é quem possibilita a efetivação do diálogo. O pensar, como dito e como impensado, participa da intimidade do diálogo. Porém, para que o pensar possa concretizar o diálogo, ele exige o dizer e o ouvir. Daí poder-se afirmar que, no diálogo, reina o dizer e o ouvir.

“Que nós somos um diálogo significa igualmente e originalmente: somos um *calar*. Isto significa também: nosso ser acontece no discurso do ente e do não ente” (Heidegger 6, p. 70). Se somos um diálogo, então somos necessariamente um calar, porque este é o fundamento essencial do diálogo, é quem permite o acontecimento da linguagem, como unidade da memória e do silêncio. Mas o que é o acontecimento da linguagem? Como ele se dá? O acontecimento da linguagem é o dar-se do mundo e do homem,

que se efetiva através do diálogo entre silêncio, dizer, calar e ouvir. Desta forma, o diálogo é o acontecimento fundamental da liberação da essência das coisas, como edificação originária do ser, porque permite que cada coisa, na sua proximidade e distância, ouça a essência da outra. O diálogo, como ouvir e calar, prepara uma passagem do não-ser para o ser, para o outro, além de si. Dialogar é entrar no outro, para poder compreender-se e conhecer-se como outro, e assim sair de si e voltar para apreender melhor a si mesmo. Entrar no outro é escutá-lo, é calar-se, é sair-se de si. “O verdadeiro diálogo não é jamais o dito de uma conversação” (Heidegger 10, p. 110), mas é o silêncio enquanto performance ativa.

“Embora o domínio do discurso esteja fundado e estratificado pelo silêncio, o silêncio não é em todos os aspectos o correlato estrito do discurso” (Dauenhauer 3, p. 81). Pode-se dizer que o correlato estrito do discurso é o ouvir. Ouvir, no sentido de escutar, que é concentrar-se no não-dito do outro, para poder ser um com o que é dito. Escutar diz ainda esperar pelo inesperado, que vem junto com o dito do outro. O que é falado no diálogo é produzido no escutar, e não na própria fala do discurso. O ouvir e o dito são a produção da linguagem originária. O ouvir escuta, no que tem *sido*, a lembrança que pode encontrar a essência e fundamentar o que está sendo. O ouvir é abrir-se para a origem, para o princípio que orienta todo produzir da realidade. Por esse motivo, ouvir verdadeiramente é uma tarefa muito árdua, porque escutar o princípio e dizê-lo é algo muito difícil, que exige muita entrega, cuidado, dedicação, perseverança e concentração. “Dizer e ouvir co-pertencem-se como medida de essência e trazem a possibilidade do diálogo, do diálogo que sabemos que manifesta o fundamento de nosso *Dasein*” (Heidegger 6, p. 201-2).

O calar é um outro modo do ouvir e do dizer; sendo assim, também é diálogo. Calar significa dizer o que foi escutado, o que foi lembrado, ele expõe o *sido*, que estava guardado na memória, como o pressentido como dever ser. O calar é a possibilidade da linguagem como discurso, como o chamar das coisas à sua essência. Este chamar é o decidir que determina o ser das coisas e que entrega o real à realidade. O chamado convoca o que vem a ser. O que o chamado convoca é a singularidade das diferenças, fun-

damento do mundo. O que chama é a linguagem originária, é o silêncio como diferença. O silêncio chama à linguagem o mundo em sua essência. O acontecer da diferença, a fundamentação do mundo, é o chamado do silêncio, é a proveniência da linguagem originária.

O discurso sem o silêncio seria simplesmente uma linguagem atemporal, e o silêncio sem o discurso seria um colapso ou na mudez vazia ou na visão não significativa. Mas o silêncio e o discurso genuínos, na sua interconexão inextrincável, são ingredientes no viver de modos múltiplos do envolvimento interpessoal do qual as pessoas são capazes (Dauenhauer 3, p. 96-7).

Tanto o silêncio quanto o discurso são importantes para o sentido da linguagem e para a instalação de cada um deles. Porém, é importante ressaltar que, na linguagem, não há lugar para o discurso completo, ou para o silêncio completo, esses são inacessíveis para os homens, que podem apenas falar sobre ambos, mas nunca experienciá-los na sua completude. Nem o silêncio nem o discurso são instrumentos para o homem ter acesso à linguagem e à significatividade das coisas; antes eles são constitutivos da linguagem e, assim, do homem e de seu mundo. Nesta perspectiva, tanto o silêncio quanto o discurso dizem respeito à questão da significabilidade do mundo.

Silêncio e tempo

O silêncio e o discurso, enquanto unidade da linguagem, são responsáveis pela significatividade do mundo. Mas será que apenas eles são suficientes para a manifestação do mundo? Se o “discurso sem o silêncio é uma linguagem atemporal”, isto quer dizer que o silêncio apresenta uma correlação com o tempo. Então só resta perguntar: como se dá esta correlação?

O silêncio, na sua correlação com o tempo, pode ser visto como um falhar, como uma falta, como um projetar-se sobre os acontecimentos. Por que falta ou falhar? Porque o silêncio, ao ser equiparado à falta – abertura –, está, concomitantemente, sendo equiparado ao lançar-se dos acontecimentos que se estendem sob o dar-se da realidade, que se encontra atrelado ao tempo. Como é no tempo que se dá o que há de vir e de lançar-se como realidade, é junto dele que o silêncio atua. Pode-se daí dizer que a correlação do silêncio com o tempo apresenta-se como a dádiva da proveniência do que sempre há de vir. Por quê? Porque, tanto o tempo quanto o silêncio têm o seu olhar voltado para o princípio e ainda porque realizam uma ligação originária ofertada pela falta: a instalação de um povo histórico sobre a terra e a doação de significabilidades, seja como ocorrência, ou como sequência de manifestações. Pode-se afirmar que o silêncio, na sua função temporal, determina o ritmo da constituição da realidade, e, por esse motivo, pode ser considerado uma instância temporalmente complexa.

O silêncio, como co-pertencente ao tempo, dura mais que um agora, um antes e um depois; ele é a unidade dessas três acepções temporais. Nenhuma delas é necessária para a ocorrência ou manutenção do silêncio; no entanto, isto não quer dizer que elas sejam irrelevantes para a instância do silêncio. O que se pode afirmar, a partir desta constatação, é que o tempo é constitutivo do silêncio. Como? A partir do momento em que o silêncio foi considerado como princípio e co-pertencente à linguagem, ele também foi equiparado ao produzir, ao criar, inerente ao princípio e à linguagem. Isso quer dizer que o silêncio está intrinsecamente ligado ao produzir e, assim, ao tempo, porque o produzir e o tempo são próximos. O produzir mora no tempo, e, reciprocamente, é no tempo e no produzir que é decidida a determinação de ser do mundo. E, como o silêncio participa do tempo e do produzir e como ambos marcam o momento de decisão do que é o mundo, então o silêncio pode ser pensado como tempo de decisão, que diz o mesmo que tempo de criação. O tempo de decisão é longo, porque sobre o criar está um esperar e um aguardar incessante sob o apropriar-se do modo de ser de cada coisa sobre a terra. O que esse tempo de decisão deixa ser apropriado é o tornar manifesto do mundo. Tal é o diálogo entre tempo e silêncio. Nes-

te diálogo “acontece a linguagem, ... Somos – um acontecimento lingüístico, e este acontecer é temporal, ... [no sentido em que] o acontecimento lingüístico é o princípio e o fundamento do tempo historial próprio do homem” (Heidegger 6, p. 69).

O homem é um diálogo entre o tempo e o silêncio, porque ele é, antes de tudo, linguagem. É nela que o tempo e o silêncio, assim como o discurso, estão fundamentados. Por isso, a linguagem pode ser dita originária. O silêncio, em sua correlação com o tempo, é um permanecer em si e um durar do aí e do agora. O silêncio é a morada em que o tempo mostra o tornar que faz visível a inteireza e o isolamento de todo fundamento. O tempo é o ainda presente do silêncio. No ainda presente, está o vir para e o ainda não presente; ou seja, o tempo de decisão. A mensagem desse tempo é que o fundamento das coisas não está em seu presente constante, mas em seu dever-ser e em seu *sido* que é *dever*. O tempo é esta “unidade, na qual ele é o outro, isto é, ele é no que ele é e igualmente no que não é; nisto que ele não é, ele é” (*id., ibid.*, p. 189). O tempo e o silêncio estão assim em reunião com o tornar e o vir. O vir fala no presente e no *sido*, como apropriação do ser de cada coisa. E isso significa: algo já foi decidido, algo tornou-se acontecido, foi apropriado. Como o tempo e o silêncio mantêm uma relação com o futuro, eles são depositários de uma significação ainda oculta.

Pode-se ainda dizer que o silêncio e o tempo são um pressentir do porvir no ter *sido*. O pressentir habita o que vem no *sido*, e isso, usualmente, é possível como recordar, pois o verdadeiro recordar se dá como lembrança do *sido*, como acontecido, que guarda em si o não-acontecido. Por esse motivo, o tempo de decisão pode ser visto como um pressentir; aliás, ele é o próprio pressentir, no sentido do que vem a partir do ter *sido*. O tempo de decisão é o recordar que vai no *sido* e no futuro, assim como o pressentir no *sido* e a presença no modo da ausência. O tempo e o silêncio permanecem para o homem sempre como o que vem, o que nunca é decidido, o que é cheio de destino e por isso mesmo é pensado como vir. O tempo de decisão guarda em si o *sido* e o que vem. Tudo o que vem a partir da unidade do tempo e do silêncio, do *sido* e do futuro, tem seu destino como presente, como decidido e apropriado. O tempo de decisão reúne em si o *sido* e

o futuro como presença da ausência. Isso significa que toda realidade surge de todo real como possibilidade de ser, como presença da ausência. O tempo, como decisão, diz que cada época essencializa, para cada uma em seu tempo, durando com a outra: a que foi e a que vem. O tempo de decisão, unidade do silêncio e do tempo, é o “entre”, a falta como abertura, como possibilidade de proveniência para o manifestar-se do homem e do mundo, como permanência do que sempre já é. Este “entre” é a linguagem originária, na sua relação essencial com o princípio; enquanto este é o que vem; ou seja, enquanto ele é a própria liberdade de ser.

Silêncio e liberdade

Como o silêncio encontra-se correlacionado com a liberdade? Silêncio e liberdade co-pertencem-se na medida em que o silêncio é a instância apropriadora da essência das coisas e a liberdade é a instância que deixa as coisas serem o que elas são. Devido a essa característica decisiva de um e de outro, ambos promovem o produzir de significabilidades. Nesta perspectiva, tanto o silêncio quanto a liberdade são o fundamento para o produzir, para a conquista do ser próprio de cada coisa. Mas como liberdade e silêncio propiciam tal conquista?

O silêncio e a liberdade podem ser considerados como o fluxo em que todas as coisas correm. Assim sendo, toda coisa endereçada ao acontecer encontrar-se-á submersa neste fluxo. O silêncio, como fluxo, diz mais do que o simples não falar. Ele diz o que é a coisa, a partir da própria impossibilidade que existe na tentativa de dizer o que ela é; ou seja, é no silêncio que se instala o próprio de cada coisa, é no silêncio que se expressa o ser próprio de mundo e homem. É no silêncio que acontece a apropriação do mundo. Desta forma, o silêncio é o fluxo apropriador de toda relação de ser. Aí, mundo e homem passam a ser um no outro, pois o que se move no fluxo do silêncio é o ser próprio de.

O silêncio é um acontecer e uma apropriação; isto é, um chamar a si, que dispõe da possibilidade de ser do mundo. O silêncio outorga ao homem a conquista e a permanência em sua essência: a linguagem como fluxo de acontecimentos e apropriações. O silêncio, como fluxo, co-pertence à linguagem originária, porque ele é o próprio dito da linguagem originária. O caminho para a apropriação do mundo, que a linguagem faz, está atrelado ao dito, produzido pelo silêncio, como efetivação da realidade. Nesse caminho, que pertence à essência do silêncio, oculta-se o não-dito da linguagem, como liberdade de ser. Aqui silêncio e liberdade confundem-se. Ambos são o caminho apropriador para o acontecimento do mundo e do homem, apropriação que se dá como linguagem. A proximidade do silêncio e da liberdade mostra-se na apropriação que a linguagem, enquanto dito, faz do não-dito, que é mundo e homem. Isto significa que a proximidade realiza-se como o não-dito, presente em todo dizer. É no não-dito e no *poder-ser* que silêncio e liberdade se apresentam e é aí que mundo e homem são apropriados e pressentidos em sua essência. A proximidade que norteia o silêncio e a liberdade, como fluxos, é a linguagem enquanto originária. Essa é a intimidade que silêncio e liberdade visitam: a unidade originária que se essencializa como possibilidade de ser, como o inesperado que pode surgir da cotidianidade. O silêncio e a liberdade, como fundação do ser, são a abertura da intimidade que funda e fundamenta mundo.

Na co-pertença do silêncio e da linguagem, está presente a liberdade. “Mas esta liberdade não é o livre-arbítrio e a insistência do desejo, mas sim é a mais alta necessidade” (Heidegger 11, p. 45). Que tipo de liberdade é? É aquela que não carece de nada, que é pura doação, que não impõe nenhuma lei, que é criação e que deixa cada coisa ser em si mesma. Por esse motivo, ela é a mais alta necessidade, pois o necessário é, antes de tudo, poder ser a própria essência. A liberdade, como necessidade, como *poder-ser*, renuncia-se na proximidade que reina entre silêncio e linguagem. A liberdade acontece na fissura que há entre linguagem e silêncio; ou melhor, ela é a própria fissura. Ao experienciar tal fissura, a linguagem transforma-se, e em tal transformação surge a decisão do ser mundo e do ser homem. Quem é o homem e o que é o mundo se dá nesta apropriação, que a linguagem atuali-

za, enquanto co-pertencente com o silêncio e a liberdade. Essa apropriação da linguagem é o “tornar-se livre do que é apenas ordinário pelo tornar-se livre para o extraordinário” (Heidegger 7, p. 66). A liberdade instaura a linguagem e, nesse momento, ela pode ser correlacionada com o princípio renovador do criar, do produzir.

A liberdade é a ressonância da linguagem, que apropria os acontecimentos que estão no silêncio do devir. Apenas na co-pertença entre linguagem, liberdade e silêncio é que mundo e homem podem participar um da essência do outro. A apropriação da linguagem, o que deixa a linguagem acontecer, é a apropriação inicial de liberdade e silêncio. Essa apropriação inicial é a essência oculta da linguagem; é o princípio, como acontecimento apropriado, que se transforma no mais próprio de si. “O manter-se em si é um modo de vir a si mesmo e de ser si mesmo, neste modo é liberada a essência própria e seu desdobramento. Então começa o recordar-se e o perguntar” (*id.*, *ibid.*, p. 74). Esta é a dinâmica inerente à co-pertença entre linguagem, silêncio e liberdade.

A liberdade, como fluxo, como fissura que se dá entre a linguagem e o silêncio, funda o homem em seu ser. Neste sentido, a liberdade apresenta-se como a instância que decide sobre o modo de ser do homem. Quanto mais o homem prestar atenção ao seu próprio modo de ser, tanto mais ele será livre. O que isso significa? A liberdade, como possibilidade de realização de modos de ser, oferece ao homem a oportunidade de participar da diferença que ela mesma instala. A liberdade, como fundamento dos diversos modos de ser do homem, é responsável pela continuidade da história da humanidade. Com isso, o homem torna-se dependente da liberdade, pois é ela que inaugura novos modos de ser do homem e do mundo. A condição de possibilidade da instauração da diferença entre as épocas históricas, entre as concepções de mundo está fundamentada sobre a liberdade, enquanto lugar de essencialização do ser do homem.

“A liberdade propriamente dita, no sentido de autodeterminação mais originária, está lá onde nenhuma escolha é mais possível e não é mais importante” (*idem* 12, p. 268). A liberdade está na decisão de deixar-se ser a si mesmo, a partir do que há de mais próprio em si. Assim, a liberdade é apro-

priação de essência, é transformação, é transiência para o que há de mais humano no homem. Pode-se ainda dizer que a liberdade é a conquista que o homem faz de seu próprio ser, assim como de seu próprio não ser. Essa conquista lança o homem na trajetória de sua continuidade histórica. Nessa perspectiva, a liberdade responde pela capacidade do homem de se auto-superar. Como o homem é capaz de se auto-superar? Como isto é possível? A superação do homem de si mesmo se dá quando o homem está junto ao princípio de seu ser, ou seja, quando ele está bem próximo do que, de certa forma, no fundo de seu ser, ele já é. Na medida em que o homem se volta para o princípio estruturador de seu ser, ele tem condições de ir além de si e de estabelecer novos horizontes. Caso o homem não esteja voltado para o princípio, para a origem de seu ser, ele não é verdadeiramente livre. A liberdade é a necessidade do próprio e, nesse sentido, ela é resolução de ser. “O homem encontra-se a si mesmo como homem na experiência de ser enviado para além de si mesmo; é a partir das necessidades pelas quais ele se consolida como o outro” (Heidegger 12, p. 284). Como se poderia resumir o entrelaçamento existente entre linguagem, silêncio e liberdade?

A linguagem, como origem, mostra-se como deixar-ser, como liberdade. Já a relação dessa unidade originária, linguagem e liberdade, dá-se como silêncio, esse que a tudo reúne, apropria e dispõe como ser e poder ser. A reunião da liberdade e do silêncio é o caminho, a abertura, o convite para participar da origem como princípio, da linguagem como fonte de acontecimentos, como instauradora de todo ser e todo não-ser, como sucessão da história, da produção do conhecimento e das artes. A correlação entre linguagem, silêncio e liberdade pode ser relacionada à noção de destino, que marca a linguagem enquanto originária. Destino não deve ser tomado, aqui, sob a concepção vulgar da palavra, compreendida como a determinação do modo de ser das coisas, acarretando a impotência do homem em mudar o destino traçado e definido para ele e para o mundo. Destino deve ser encarado na acepção de inescotabilidade, de impenetrável e incompreensível, pois apenas o que não se deixa definir totalmente, que entra no retraimento de seu ser, pode, a todo momento, ser. O destino é a não-efetivação, o retraimento, o privar-se de, a pobreza do necessário. Destino não é

apenas o que se dá, porque, no efetivar-se do real, a realidade já passa a ser tratada como fato, como dado. A noção de destino que está se querendo transmitir diz respeito ao que sempre se envia nos modos de ser homem e de ser mundo, mas que, no momento mesmo deste envio, sempre esconde e subtrai o perfil de sua própria fisionomia, podendo assim dar-se, novamente, como o outro de si: o diferente. Essa noção de destino resume o próprio movimento e dinâmica da linguagem originária. Com isto, a co-pertença do silêncio e da liberdade com a linguagem torna-se evidenciada. O destino, como fundamento do silêncio e da liberdade, é o princípio que trespassa homem e mundo, os quais pertencem, historialmente, à linguagem. O silêncio e a liberdade, como destino, é o princípio como linguagem. Assim, silêncio e liberdade dizem o mesmo que linguagem originária.

Conclusão

O mistério da dádiva e silêncio da linguagem originária é um problema que, desde sempre, aflige o homem e também se refere ao tempo e à liberdade. Neste sentido, a temática da linguagem originária não é apenas uma questão particular ou de uma época, mas pode ser notada em diferentes momentos, sob formulações distintas. Talvez se possa dizer que, quando o homem se pergunta o que é a linguagem, qual a sua relação com as coisas, é ela que determina o mundo ou é este que a determina?, na verdade, ele estaria se perguntado: quem é o homem? Quem é este ser, marcado e dominado pela linguagem? Por que ela o caracteriza enquanto tal? Enfim, qual é o poder e fascínio que a linguagem exerce sobre o homem? É pelo fato de este problema da originariedade da linguagem ser uma questão sempre atual e nunca respondida que este trabalho se propôs a discuti-lo, novamente, não com a intenção e pretensão de responder, mas com o intuito de fazer aparecer a profundidade de seu movimento, isto é, de retomar um problema fundante da filosofia, do pensar e do produzir do homem, seja nas artes, na ciência ou no cotidiano. O propósito deste trabalho foi manter diante de si

o desafio que é o problema da originariedade da linguagem, na sua função única de sempre significar mundo; e também procurar indicar como respostas, caminhos que podem apontar para a compreensão do que seja o originário da linguagem e como ele se dá, ou seja, enquanto silêncio e criação.

Abstract: The purpose of this work is to explain Heidegger's conception of original language and its relationship with silence. In order to achieve this goal is necessary to take up one of the questions inherent to history of philosophy itself: what is origin? In addressing this question, a second one follows: what is the relationship between language and origin? This necessity follows from Heidegger's own thought, since for him language is origin and foundation of world's meaning. From this vintage point, we intend to shed some light on the form by which the meaning of the world to humans is bound to the notions of origin of language, silence, time, and freedom. Language, in its rapport with origin (original language), is freedom of being itself; it is the time of creation.

Keywords: Heidegger – silence – language – origin – freedom – creation

Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO. *As confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
2. ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. Trad. revisada Oxford. Edit. por Jonathan Barnes. Princeton, Princeton University Press, 1991.
3. DAUENHAUER, B. *Silence*. Bloomington, Indiana University Press, 1980.

4. DIELS, H. *Herakleitos von Ephesos*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901.
5. HEIDEGGER, M. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus – zur erneuten Auslegung von Schelling: philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.
6. _____. *Hölderlin Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.
7. _____. *Hölderlin Hymne “Andenken”*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
8. _____. *Hölderlin Hymne “Der Ister”*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
8. _____. *Introdução à metafísica*. Trad. de E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.
9. _____. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Günther Neske, 1965.
10. _____. *Was heisst denken?* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954.
11. _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971.
12. _____. *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.
13. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994.
14. _____. *Zur Genealogie der Moral*. Munique, Goldmann Verlag, 1988.
15. SCHELLING, F.W.J. *A essência da liberdade humana – investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1991.