

A POESIA EM HEIDEGGER

Aluno: Pedro Bonfim Leal
Orientador: Eduardo Jardim

INTRODUÇÃO

Um dos aspectos mais célebres da filosofia de Heidegger, além de sua constante preocupação em pensar o ser, é a estreita relação que estabeleceu com a poesia. Tradicionalmente, o pensamento heideggeriano é dividido em dois, cujas fases são comumente chamadas de primeiro e segundo Heidegger. O enfoque no tema da poesia aparece na chamada segunda fase de seu pensamento. Em *Ser e Tempo*, principal referência para o “primeiro Heidegger”, a poesia ainda não aparece explicitamente tematizada, nem tampouco o livro apresenta indicações sobre a posterior posição central que o tema ocupará.

Para pensarmos a poesia tal como desenvolvida por Heidegger é inevitável que privilegiemos o autor considerado pelo filósofo como o poeta dos poetas. Hölderlin parece, mesmo em relação a outros filósofos (como sobre Kant, Nietzsche, Aristóteles, etc.), um dos autores sobre o qual Heidegger mais se detém. “Hölderlin e a essência da poesia”, de 1937, apresenta, pela primeira vez, um texto exclusivamente sobre o poeta. Posteriormente, o poeta volta a aparecer, tanto em interpretações de Heidegger sobre poemas específicos, quanto num contexto mais geral do pensamento sobre a essência da linguagem e da poesia.

É importante destacar que, mesmo um poema específico de Heidegger é interpretado de acordo com a já citada consideração de que este é o poeta dos poetas. Portanto, Hölderlin aparece tematizado em vista de um contexto mais amplo que é o da própria essência da poesia. Há ainda na obra de Heidegger, embora de maneira bem mais escassa, a referência a outros poetas, tais como Rilke, Trakl, Hebel e Rimbaud.

Devido à pretensão de apresentar de forma abrangente o tema da poesia no pensamento de Heidegger, este trabalho se limitará a discutir apenas o autor privilegiado pelo filósofo. Mesmo quando outros poetas aparecem discutidos, os temas destes já podem ser encontrados na obra de Hölderlin.

O trabalho também tomou o cuidado de inscrever o tema da poesia dentro do contexto da obra do filósofo. Mostraremos, deste modo, que a discussão não surge por acaso, mas acompanha questões e preocupações desenvolvidas pelo filósofo. É dentro da ontologia heideggeriana, deste modo, que a poesia deve ser discutida.

Começaremos com uma apresentação da tese heideggeriana sobre a obra de arte. Em seguida, no segundo capítulo, discutiremos temas como a superação da metafísica e a serenidade, que apontará os tipos de questões que a filosofia resolve. No último capítulo serão desenvolvidos o pensamento heideggeriano sobre a essência da poesia e o papel do poeta enquanto criador.

Capítulo 1 – A arte como acontecimento da verdade e a póiesis

1.1 - A busca pela essência da obra de arte

Em “A Origem da Obra de Arte” podemos encontrar a primeira indicação do privilégio conferido à poesia no pensamento heideggeriano. Uma vez que a poesia é uma forma de arte,

sendo o propósito do justamente o de pensar a sua essência, talvez aqui devêssemos iniciar a nossa investigação.

Adiantando a conclusão do texto, a essência da obra de arte é definida como o pôr-se-em-obra da verdade, esta entendida sob uma estrutura dinâmica de acontecimento, no qual um mundo irrompe e, se firmando sobre a terra, instaura o aberto (ou abertura). Falta-nos agora entender o sentido dos termos, *mundo*, *terra*, *acontecimento* e *abertura* amplamente discutidos em “A rigem da obra de arte”.

Um quadro de Van Gogh mostrando um par de sapatos serve como primeiro guia para Heidegger pensar o que se encontra em jogo na obra. O que o quadro mostra? Apenas um par de sapatos, um objeto de uso comum, utensílio do dia a dia que acompanha o habitante de algum povoado. Através de uma falsa simplificação, poderíamos dizer que a essência desta obra é simplesmente a de mostrar o par de sapatos, fazer com que sejam vistos. No entanto, toda a dinâmica da obra enquanto obra reside neste mostrar. O quadro deixa à vista o material do qual é feito - suas cores- e, pelo objeto apresentado- o sapato - a marca dos pés que recentemente o usaram, o resto de terra ainda na sola, etc.

1.1.2 - O caminho ao mundo em Ser e Tempo

Se evocarmos um dos passos argumentativos presentes em *Ser e Tempo* poderemos entender melhor a significação do mostrar do quadro a partir da noção de mundo. No tratado de 1929, após afirmar a estreita ligação entre *Dasein* e mundo, Heidegger tenta encontrar a este último. Este acesso estaria expresso através do tipo de ente que primeiro vem ao encontro do *Dasein*. No dia a dia de suas atividades e, portanto, na maior parte do tempo, o *Dasein* lida com instrumentos. O estar junto deste tipo de ente precede as possíveis apreensões teóricas sobre o mundo, sendo sua compreensão, portanto, acessível pelos instrumentos e não por fórmulas científicas. Heidegger chamou esta lida de ocupação.

O fato de o *Dasein* saber se guiar em ocupações cotidianas, tal como utilizar um martelo, não se deve a um fenômeno isolado - o saber martelar. Implícito na atividade do marceneiro se encontra a compreensão de um âmbito de relações (chamado de referencialidade) que ultrapassa a atividade direta do martelar: há o *para que* se martela- o construir de cadeiras- o *com o que*- pregos, madeira, etc. Esta compreensão se explicita de uma maneira um pouco “estranha”: todo saber se guiar na cotidianidade prescinde mesmo de que se preste atenção aos instrumentos para se poder utilizá-los.

O mundo em *Ser e Tempo*, seria o espaço de compreensão dessa referencialidade, cuja totalidade aberta constitui o que Heidegger entende como espaço de abertura da verdade. Apenas porque há a compreensão do aberto é que todas as demais relações se estabelecem. Esta idéia se contrapõe à noção vigente de que o verdadeiro, como contrário do falso, seria o que pode ser comprovado pela evidência empírica.

No mundo contemporâneo, a ciência ganhou a posição privilegiada como o espaço por excelência da verdade. A concepção científica de verdade, como argumenta Heidegger, se apóia no pressuposto do verdadeiro como a concordância do pronunciamento de um sujeito com algo exterior a ele, no mundo. Segundo esta concepção, a proposição seria o lugar em a verdade acontece e está em jogo.

No entanto, a noção de verdade como adequação da proposição ao ente apenas é possível, para o filósofo, pois a abertura antecede qualquer formulação. A atitude teórica no qual se inscreve a ciência é colocada, em *Ser e Tempo*, como apenas um dos modos de se comportar em relação aos entes.

1.1.2 A noção de mundo em *A Origem da Obra de Arte*

A análise desenvolvida em *Ser e Tempo*, revela o acesso imediato entre *Da-sein* com a abertura do mundo. No entanto, como ressalta Vattimo, no texto “A origem da obra de arte” o que, em textos anteriores era conhecido como *o* mundo passa a designar *um* mundo. Este aparente pequeno detalhe possui uma vital importância para a discussão sobre a obra de arte e a poesia. Como deve ser entendida essa mudança? Heidegger não chega a contradizer ou desmentir o que já havia afirmado em *Ser e Tempo*. Mundo continua sendo entendido como a abertura de sentido em que o *Dasein* habita.

O espaço aberto da clareira do mundo aparece explicitado na obra de arte. No quadro de Van Gogh, o que era pura serventia, o instrumento sapato, aparece desvelado em seu ser. Isso não significa que com o quadro o sapato passe a ser investigado teoricamente, mas apenas que o instrumento aparece explicitado dentro do contexto a que pertence.

O que se passa aqui? Que é que está em obra na obra? A pintura de Van Gogh constitui a abertura do que o apetrecho, o par de sapatos da camponesa, na verdade é. Este ente emerge no desvelamento do seu ser. Ao desvelamento do ente chamavam os gregos *aléteia*. Nós dizemos verdade e pensamos bastante pouco com essa palavra. Na obra, se nela acontece uma abertura do ente, no que é e no modo como é, está em obra um acontecer da verdade. (HEIDEGGER, 1989, pág. 27)

Heidegger define o ser fundamental do instrumento revelado no quadro com o termo *confiabilidade*. A camponesa ao utilizar o sapato, sequer pensa na sua existência. O instrumento, como já se viu, vem à luz em seu ser desaparecendo ao desempenhar seu papel. A confiabilidade que repousa no instrumento permite ao homem lançar-se em seu mundo. Isso significa que existe uma unidade, explicitada na obra, entre o instrumento sapato e o mundo da camponesa.

Mas não apenas o mundo da camponesa é revelado pela obra. Ao mesmo tempo em que a abertura de sentido se encontra expressa no quadro, ele possui ainda uma referência ao ambiente em que a camponesa vive. No pouco de pedaço de terra presente na sola, há a indicação das caminhadas no campo, da relação com o trabalho ritmado pela disponibilidade da colheita, etc. A vida da camponesa, portanto, não se orienta exclusivamente pela inteligibilidade do espaço aberto, mas, também, pelas forças da terra que escapam a seu controle. A atitude da camponesa perante estas forças não é outra que não respeita-las.

O homem, em seu comportamento ocupacional, voltado para o utilitário, tenta manter seu espaço sob controle. Porém, há algo ali que escapa, que contraria as suas expectativas. O conceito de *terra* se contrapõe ao de *mundo*, indicando aquilo que resiste à investida deste. Apesar de manterem uma relação conflituosa, terra e mundo são intimamente ligados. A terra fornece suporte para que o mundo se assente, o mundo avança sobre a terra, dando-lhe sentido, mas, contudo, violentando-a.

Utilizando um outro exemplo em “A origem da obra de arte”, Heidegger expõe mais precisamente como entende a relação entre obra, mundo, e terra. Num templo grego, se encontrava, a princípio, um local de referência aos deuses. Contudo, o espaço de atuação do templo não se limitava ao interior de sua construção. Ao seu redor se revelava também a pedra com que é feito, o azul do céu e do mar, ou seja, tudo o que circunda aparece junto com a construção. A própria vida do cidadão grego era também fundada e regulada em torno do templo.

Mas não seria por acaso que a relação com a terra e a vida se regularia por esta obra. A força residente do templo não aparece por esta construção ser uma mera adição num terreno. Pelo contrário, é o templo que torna possível o aparecimento do que se encontra ao seu redor.

O caráter primeiro da obra, segundo Heidegger, é fundar, instaurar um mundo e, ao mesmo tempo, projetar a terra. O filósofo entende nessa estrutura do instaurar/ projetar o acontecimento da verdade. Esse acontecimento fundador proporcionado pela obra de arte revela a essência da verdade como um pôr-se em obra.

Porém, ao falar de verdade neste ponto, Heidegger não está se referindo à sua acepção tradicional como proposição concordando com algo. A verdade enquanto adequação apenas é possível porque, para o filósofo, antes há um acontecimento anterior que funda a verdade. Esta estrutura já foi indicada acima pela noção de mundo presente em *Ser e Tempo*. Em “origem da obra de arte”, no entanto, a abertura da verdade não é mais entendida apenas em função da inteligibilidade de sentido do mundo. Juntamente com este espaço aberto, aparece também uma ordem que opõe resistência (a terra e, como se verá posteriormente, o céu). A verdade também necessita de um acontecimento fundador, e não apenas “está aí”.

Mas é fundamental ressaltar ainda que na estrutura da verdade como acontecimento, o mundo se funda numa configuração temporal. O que possibilita se falar sobre mundos como o grego, e o medieval, é o caráter essencialmente finito de cada um. Isso quer dizer que o ser, pela irrupção de clareiras, instaura diferentes configurações de mundo. Desse modo, se explica a passagem referida por Vattimo de “o mundo” para “um mundo”.

1.2 - A história do ocidente

O que uniria as diferentes constituições de mundos seria uma história em comum, devendo ser entendida, contudo, de maneira diferente da de uma simples sucessão de fatos. Heidegger pensa o Ocidente como história sob o fio condutor de um destino. Este destino teria se configurado a partir de uma maneira de relacionamento com a verdade estabelecida na Grécia e, mais especificamente, nascida com a filosofia.

No texto “O que é isto- a filosofia”, Heidegger relaciona explicitamente Ocidente, pensamento filosófico e o mundo grego a partir da questão sobre o que é a filosofia:

A palavra philosophía diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto – a philosophía determina também a linha mestra de nossa história ocidental-européia. A batida expressão “filosofia ocidental-européia” é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a ‘filosofia’ é grega em sua essência – e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver. (HEIDEGGER, 2000, pág. 150)

E, mais adiante, Heidegger define a relação estabelecida pela filosofia e determinante na história do Ocidente.

A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser. (HEIDEGGER, 2000, pág. 150)

Esta história é a da pergunta pelo Ser. Mas, segundo Heidegger, apesar de se ter guiado pela pergunta de “o que é”, a metafísica respondeu a esta questão de maneira equivocada ao pensar o ser como um fundamento, na forma de um ente. Tanto na substância pensante e extensa em Descartes, nas idéias platônicas, no Deus em Leibniz, a metafísica se interroga explicitamente pelo Ser, mas o coloca como uma base sólida para a construção de um sistema.

Assim como o prisioneiro sai da caverna e contempla o Sol n' *A República*, o filósofo metafísico tradicional se considera um privilegiado, que descobre o fundamento do mundo e vai contá-lo aos outros homens, como se o ser fosse definível e cognoscível. A clássica justificação dos filósofos, ao formularem os seus sistemas, foi a de apontar um equívoco por parte de seus antecessores e pretenderem fundar uma base segura de conhecimento. Esta concepção se deriva na compreensão de história como uma linha contínua e evolutiva, no qual o tempo presente sabe e conhece mais do que o passado.

Um olhar historicista no sentido tradicional diria que a técnica moderna, por exemplo, é uma decorrência da proliferação das ciências da natureza a partir do século XVII, como se um tivesse acontecido em função da outra. O filósofo concorda com a correção desta idéia: sem dúvida, os fatos se sucederam de tal forma. O desenvolvimento das máquinas no século XVIII precisou de todo o aparato teórico das ciências.

A idéia heideggeriana da eclosão de mundos entende, por outro lado, a marcha do Ocidente como descontínuo do ponto de vista linear-temporal. Ainda que designe a história européia e suas raízes no mundo romano e, anteriormente, grego, o filósofo não entende, de modo algum, uma evolução. O mundo se dá onde o ser se desvela, é o espaço da clareira.

No relacionamento estabelecido com o ser, o pensamento passou a ser determinado pelo questionamento d' "o que é x (algo)?" em vista de um direcionamento ao ser. A peculiaridade dessa relação é o não domínio do homem sobre o que ele deseja alcançar. Não é quem questiona, mas o questionado, o ser, que lança primeiramente a forma como se dará esse relacionamento. Invertendo a proposição, o comportamento do homem é que responde à solicitação do ser, e não o contrário.

A análise da estrutura de revelação do ser desenvolvida por Heidegger em diversos de seus textos, mostra como o mundo, já pelo seu irrompimento inclui a própria finitude. O que há não é um contínuo, mas diversos âmbitos que se abrem e se fecham quando outros surgem. O desvelamento do ser abre em cada época de uma maneira de relacionamento com o ente. A partir disso são construídos formas de verdades (discursos, conduta moral, etc.) consideradas pelo filósofo como secundárias em relação ao momento fundador da verdade. A diferenciação aludida entre o pensamento da História e o cálculo historeográfico pretende evidenciar esse desvio da verdade secundária, para a mais originária, seu acontecer fundador que o texto "Origem da obra de arte" pretende, justamente, desenvolver.

1.3 - A poíesis como a essência da obra de arte

Criada ao mesmo tempo em que dá o velamento iluminador numa projeção, a obra é algo que se produz; mas a instrumentalidade técnica do produzir só chega a criar quando abrigada na origem da obra, o acontecer historial da verdade. Como produção, o fazer artístico é *producere (Herkunft)*, um fazer emergir a essência poética (*dichtend*) da arte. (NUNES, 1992, pág. 259)

Após as digressões nas questões de mundo, terra e história do ocidente, podemos entender melhor o papel ontológico conferido por Heidegger à obra de arte. O caráter fundador da obra como o acontecimento da verdade pode, então, ser entendido à luz do destino do ocidente e a questão do ser. Falta-nos, agora, desenvolver um ponto presente ainda em "origem da obra de arte" e que inscreverá toda a forma de arte dentro da poesia. Na verdade, Heidegger não faz essa passagem pela redução de todas as formas de arte à poesia, mas expandindo a noção de poético além dos limites da poesia.

Como define o Dicionário Heidegger, a noção de poético, tal como Heidegger a entende, provém da acepção da palavra alemã “Dichtung” que, ao mesmo tempo em que significa *poema*, designa também um inventar ou criar, mas no sentido de uma projeção. Ora, se o caráter da obra de arte é justamente o de um acontecimento em que mundo e terra se projetam, pode-se entender porque toda a arte seria, em sua essência, poética.

Capítulo 2 - A poesia e a superação da metafísica

2.1. - A crise do pensamento na era da técnica e a possibilidade de um novo começo

O poder oculto na técnica moderna determina a relação do homem com aquilo que é. Ele dirige toda a terra. (HEIDEGGER, 2001, pág 7)

O texto “Serenidade” (Gelassenheit) foi escrito em homenagem ao centenário do nascimento do compositor conterrâneo de Heidegger, Conradin Kreutzer. No entanto, ao contrário do que se poderia esperar de um discurso comemorativo tradicional, o filósofo pouco cita a obra ou vida do músico e, ao longo do texto, desenvolve uma reflexão sobre o pensamento.

Podemos entender a atitude de Heidegger se nos atentarmos ao que a palavra comemoração designa na língua original em que foi escrita: *Gedenkfeier*, “comemoração” em português, mas literalmente, a palavra se compõe de duas outras: *Feier*, festa e o verbo *gedenken*, comemorar (em honra a uma pessoa). A este último, ainda pesa a presença do radical *denken*, pensar, justamente o núcleo de onde partirá a reflexão heideggeriana. Aliás, a 2 nota do tradutor Tito Marques confirma essa ligação: “Para Heidegger, um *lembrar* que seja “vivo”, e não uma “mera repetição”, significa *pensar*”.

A *Gedenkfeier* para Konradin Kreutzer, portanto, deveria ser uma ocasião para celebrar a memória do compositor através do pensamento. O filósofo, contudo, se defronta com a avaliação de que o pensamento, para o homem de seu tempo, se encontra em um estado delicado: “A ausência de pensamento é um estranho convidado que hoje se insinua por toda parte no mundo” (HEIDEGGER, 2001, pág. 2).

Esta ausência “insinuada” se reflete na relação do homem com o mundo. E como se dá essa relação? Heidegger afirma logo a seguir: “lidamos atualmente com tudo do modo o mais rápido e econômico, apenas para esquecê-lo instantaneamente no momento seguinte” (HEIDEGGER, 2001, pág 2).

Se atentarmos para o ano em que “Serenidade” foi escrito - 1956 - verificaremos que o cenário em que o discurso foi proferido foi o do mundo regido pela ciência. Esta possui, principalmente desde o início do século XX, e de maneira cada vez mais incisiva, a última palavra na relação do homem com as coisas. O mundo cujo pensamento se enfraquece é, portanto, o da tecnologia ou, como o próprio Heidegger denomina, o da técnica.

Esta afirmação se contrapõe, no entanto, ao otimismo creditado à ciência. Mesmo a mais freqüente objeção a esta, a de que sua aplicação poderia, como de fato aconteceu durante as guerras, servir para fins bélicos, parecia, já em 1956, ser um perigo cada vez mais evitado e distante. Os avanços da ciência, assim como proferia a comunidade científica, se direcionavam ao bem estar do homem.

No entanto, como frisa Heidegger, sua ressalva à técnica não se refere à possibilidade de seu uso bélico, e sim justamente o contrário, é quando o domínio da ciência se exerce imperceptivelmente no cotidiano que esta se torna ainda mais perigosa. Isto porque a técnica não

se caracteriza apenas como um modo isolado de compreender e lidar com o mundo.

Sem dúvida, a ciência necessita de raciocínios elaborados, tanto para se construir, como para atuar e manipular seus aparelhos. Seria equivocado, portanto, afirmar simplesmente que ela não pensa. Heidegger especifica sua ressalva diferenciando o modo de pensamento próprio ao homem e aquele da técnica, justificando assim porque, segundo a sua avaliação, o homem contemporâneo “*está em fuga do pensamento*” (HEIDEGGER, 2001, pág 3).

A técnica utiliza o pensamento como instrumento de cálculo, tentando o máximo de eficiência com o mínimo esforço: “O pensamento calculativo calcula possibilidades sempre novas, cada vez mais promissoras e, ao mesmo tempo, econômicas. O pensamento calculativo leva-nos portanto de uma ocasião para outra” (HEIDEGGER, 2001, pág. 3). O que este possui de característico é sua lida com as coisas, enquadrando-as num objetivo específico, visando resultados satisfatórios.

Mas o pensamento calculativo não se restringe apenas aos laboratórios. Ele define a própria maneira como o homem compreende o mundo. Em todos os aspectos de sua vida, de informação, trabalho, entretenimento e outros, o princípio de eficiência máxima se encontra pressuposto. Pensar calculativamente é uma ferramenta de produção e eficiência, apenas disposta a lidar com objetos- o máximo possível-, ao mesmo tempo sem se demorar em nenhum. Portanto, “o pensamento calculativo nunca se demora em algo, não chega à meditação” (HEIDEGGER, 2001, pág. 3).

O que a ocasião para a comemoração de um compositor oferece? Como o próprio filósofo responde, permite constatar que uma obra de arte floresceu do solo de Messkirch. O homem da tradição, até o século XX, possuía uma relação de respeito com a sua terra, se encontrando enraizado tanto na cultura quanto na paisagem de sua habitação. Desse modo, a produção humana e seu modo de vida, obedeciam ao ritmo próprio de seu espaço.

Ao pensamento calculativo, pelo contrário, não interessa se demorar em algo. Para conseguir maior eficiência, ele opera construindo modos de explorar, tirar da terra o máximo possível. Desta maneira, afirma Heidegger que o mundo se converteu num imenso posto de gasolina, no qual mesmo o ainda não utilizado se converte em reservatório.

Podemos ver agora os limites da afirmação, seguida da ressalva, feita no capítulo XX deste trabalho, da relação entre mundo e terra, no qual o primeiro trata a segunda como matéria-prima. O mundo quer tudo conhecer, dominar, mas encontra a resistência da terra, o mistério presente em forças desconhecidas ao qual ele deve respeitar. Esta relação se mantinha equilibrada, portanto, enquanto mundo e terra se uniam numa coexistência. Na obra de arte, como também já se viu, se encontra em jogo justamente esta união entre inteligibilidade e mistério. O que Heidegger mostra com sua avaliação da era da técnica é como as forças de resistência da terra não representam mais um limite ao avanço do mundo. A ordem de inteligibilidade se traduz na prepotência em tudo conhecer e dominar.

Se pensarmos na abordagem conferida à obra de arte contemporaneamente, podemos ver como a era da técnica também se tornou cega para perceber o que se encontra em jogo na obra. Retomando a um exemplo já utilizado, lembremos como a vida grega era regida pelo templo erguido, no qual tanto a pedra de mármore, quanto a habitação do sagrado se preservavam. Atualmente, os monumentos se impõem apenas como locais de turismo, cartões-postais de cidades ou países.

Visita-se um país, e vai-se aos pontos turísticos unicamente porque assim “convém”. O mesmo se pode dizer dos quadros expostos em museus. Outras formas artísticas possuem a função de mero entretenimento. Vai-se ao cinema ou se escuta uma música para esquecer da rotina. A poesia, como Heidegger mesmo caricatura no início de seu ensaio “...poeticamente o

homem habita...", se mantém como um vôo ao irreal, uma fuga para o idílico.

Segundo Heidegger, todas estas formas mais superficiais de lidar com o mundo se enraízam na forma como a técnica pensa. É uma ingenuidade, aliás, imaginar que o homem possui controle sobre a técnica e, caso um dia se dê conta do perigo a que foi exposto, decida simplesmente desligar as máquinas e iniciar uma vida nova. Isto porque sequer foi o homem quem decidiu entrar numa era científica, por considerar esta melhor do que as outras. Seguindo o conceito heideggeriano de História do Ocidente, foi o próprio ser que provocou o homem a se relacionar desta forma com o mundo.

Os objetos da técnica são indiscutivelmente indispensáveis para o mundo contemporâneo, como o próprio Heidegger reconhece. A sua proposta de uma postura crítica em relação ao pensamento calculativo não visa, portanto, liquidar a produção científica. Fazer frente à era da técnica, ao contrário, é aceitar seus benefícios e mesmo usufruir deles, mas manter um distanciamento suficiente para poder deixá-los agir por si próprios e seguir um ritmo distinto. É o que o filósofo chama de um simultâneo "sim" e "não" à técnica, sendo o sim uma atitude "de serenidade para com as coisas" (HEIDEGGER 1998 pág. 10).

O ritmo próprio do homem seria ditado por um pensamento capaz de questionar o sentido das coisas, de se demorar, de meditar. Para o pensamento meditativo as coisas não aparecem apenas no modo meramente técnico. É por este motivo que Heidegger insiste em dizer que o pensamento meditativo "não serve para nada": "O pensamento meditativo algumas vezes requer um esforço superior. Ele requer um ensaio mais longo. Ele tem a necessidade de um cuidado ainda maior e mais delicado que qualquer utensílio genuíno. Mas ele também deve saber esperar, como o lavrador, para que a semente cresça e amadureça" (HEIDEGGER 1998, pág 4).

Gelassenheit, o termo alemão para serenidade é uma palavra composta, centrada principalmente em torno do verbo *lassen*, deixar. A serenidade é, portanto, um deixar as coisas serem, sem tentar impor-lhes a exigência de funcionalidade, sem dirigir-lhes um olhar interessado. Ao invés de tentar enquadrá-las numa ordem de generalizações abstratas e conceituais, tal como faz o pensamento calculativo, o meditativo questiona o que cada coisa possui de singular, seu sentido de ser.

O sentido das coisas, mesmo o das que se encontram mais próximas, não se encontra numa teoria científica, mas situadas numa via em que apenas o pensamento meditativo pode se emaranhar e isto porque, ao mesmo tempo em que se mostram, as coisas guardam um mistério, o próprio fato de serem. Mistério, como define Heidegger, é o traço fundamental daquilo que ao mesmo tempo se mostra e se oculta.

Um novo enraizamento e a possibilidade de uma reconquista de um pensamento próprio ao homem, aquilo que Heidegger se sente incapaz de celebrar no discurso a Kreutzer, se encontrariam, com a atitude da serenidade e a abertura para o mistério, salvaguardadas:

Serenidade para com as coisas e abertura para o mistério pertencem-se mutuamente. Elas nos garantem a possibilidade de habitar o mundo de um modo completamente diferente. Elas nos prometem um novo solo, um novo terreno, sobre o qual poderemos permanecer e perdurar no mundo da técnica sem sermos colocados sem perigo por ele. (HEIDEGGER, 2001, pág 11).

2.2. - O pensamento do ser e a superação da metafísica

"...a 'essência' do homem, reside na sua ek-sistência."

Em outro texto, *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger expõe dois pontos fundamentais para a compreensão do papel que a poesia assumirá em sua obra. O pensamento autêntico e a superação da metafísica aparecem como a opção aberta pela serenidade para o desenraizamento no qual se assenta o pensamento calculativo.

A era técnica não é, como já se mostrou, resultado de um equívoco ou mesmo uma decisão de alguns ou vários indivíduos. A história da metafísica é, segundo Heidegger, a história do esquecimento do ser e a era da técnica, o desenvolvimento próprio e contemporâneo desta história.

Carta Sobre o Humanismo foi escrito como uma resposta a Jean Beaufret, um estudioso da obra de Heidegger, que pedia ao filósofo alemão um posicionamento sobre o humanismo. À luz dos acontecimentos históricos da época, pode-se identificar uma crise nos fundamentos deste termo. As guerras e outros acontecimentos da primeira metade do século XX abalaram a confiança nos projetos humanistas vigentes, e.g. o nazismo, comunismo, capitalismo entre outros, e sugeriram a necessidade de se repensar o homem.

O início do texto sugere que Heidegger não atende exatamente ao pedido de Beaufret. Este, possivelmente, esperava, a partir da resposta, iniciar uma nova maneira de engajamento, seja este social, político, etc. A resposta se inicia com uma reflexão sobre a essência do agir, afirmando que o pensar não se limita num engajamento na ação, mas se afirmando num engajamento através da verdade do ser.

A essência do agir do pensamento, segundo Heidegger, não se reporta imediatamente à ação, entendida pragmaticamente, ou seja “o pensamento não é ‘prático’”. A conexão entre o pensamento e sua aplicação imediata, se traça como uma interpretação técnica do agir, que Heidegger detecta já em Platão e Aristóteles. Na filosofia platônica o pensar foi concebido como *techné*, ligando assim o pensamento com o fazer e operar. Heidegger apresenta um novo sentido ao agir, entendido agora como o de elevar, através do pensamento, a relação do ser humano com o ser à plenitude. O pensar é, portanto, pensar a referência do homem ao ser, já que “o pensar é o pensar do ser.”

O esforço da argumentação heideggeriana é o de uma superação da metafísica. “O que é isto” foi sempre a indagação orientadora da filosofia. No entanto, a referência ao que ela propriamente pergunta foi sendo gradativamente abandonada ao longo da história. A contemporaneidade, entendida como a era da tecno-ciência, abandonou completamente a dignidade desta questão. Já a filosofia moderna, colocando a certeza da subjetividade como ponto de partida da indagação sobre o mundo, encontrou como contraponto um por-diante-de-si de objetos. O olhar se voltou, então, inteiramente para o ente, abandonando a distinção essencial que este guarda com o ser. Em *Ser e Tempo*, Heidegger fala desta “decaída”, como o “esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado na sua essência” (HEIDEGGER, 2002 pág. 25), ou seja, o pensar “tecnicamente” se reporta unicamente ao ente, esquecendo a diferença deste com o ser. Este não-pensar o ser não é exatamente de um erro metodológico, mas, ao contrário, Heidegger o define como o momento derradeiro de uma história do Ocidente, a história do esquecimento do ser. Repensar o ser é, portanto, recuperar a relação que o ser mantém, e sempre mantém, com o homem, reconduzindo-o à sua essência.

Por que a pergunta sobre uma nova reflexão humanística não encontra uma resposta imediata na forma de uma nova definição do homem? Diz Heidegger, o humanismo foi pela primeira vez expressamente pensado na república romana, então como *homo humanus*. O filósofo contrapõe a seguir este primeiro humanismo com os sentidos tardios recebidos no Renascimento,

na teologia cristã e, finalmente, em Marx e no existencialismo de Sartre. As ideologias humanistas pressupõem como dada e óbvia a essência mais universal e básica do homem, a de “*animal rationale*”.

Situa-se o homem como um ente entre os entes; um animal com uma especial peculiaridade, a de possuir racionalidade. O enunciado assim formulado, mesmo “correto”, não alcança, para Heidegger, o dado essencial da questão sobre o homem:

Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. Toda determinação da essência do homem, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente, sem investigar – quer o saiba quer não – a questão sobre a verdade do ser, é metafísica. (HEIDEGGER, 1967, pág 20)

A pretensão de todo o humanismo é a de fornecer uma definição capaz de responder à dignidade humana, na direção da afirmação de sua “racionalidade”. No entanto, este próprio ponto de partida, o do homem como animal racional, já evidencia que o fundamento de toda determinação se toma como inquestionável. Este é, segundo Heidegger, o próprio *modus operandi* da metafísica, pois esta não pensa adequadamente a referência que o homem possui com aquilo que determina a própria marcha de sua história, sua referência ao ser. As várias abordagens e respostas à essência do homem, são efeitos do fato de que o homem, nesta referência, é uma abertura. O homem não é só capaz, mas é destinado a se relacionar com o ser. Toda possível definição de humanismo, seja a romana, cristã ou existencialista, se dá à luz desta relação.

Heidegger utiliza constantemente o termo *Da-sein* para se referir ao ser humano, pretendendo com isto não o mero estabelecimento de um aparato terminológico próprio, mas sim o apontar de uma importante característica do homem. Este é aquele, dentre todos os entes, o único que habita um mundo, ou seja, é um ser-no-mundo. O mundo se dá onde o ser se desvelou, é o espaço da clareira do ser. Este dado o diferencia de todos os outros animais, já que estes não estão inseridos em um mundo, na clareira do ser.

Longe de ser uma descrição objetiva, o mundo entendido como o espaço da clareira, determina as diferentes maneiras do relacionamento do *Dasein* com os entes. Em sua estrutura, o mundo possui uma configuração temporal e finita. A história do ocidente citada há pouco é a história destas diferentes configurações de mundos. Para Heidegger, o conceito de ser humano é criado a partir do acontecimento da instauração de mundos, determinado pelo ser. Isso explica as várias concepções de homem que surgem ao longo da história, cada “mundo” possui, dessa forma, formulações “corretas” a respeito do homem.

O ser humano enquanto relação com a clareira do ser, *ek-siste*. O prefixo *ek*, proveniente da língua grega, significa “exterioridade”; o restante da palavra, *sistência*, quer dizer a permanência num espaço, este entendido, no sentido heideggeriano, de um âmbito habitado pelo homem. Em outras palavras, o *Dasein*, se relacionando com o ser, é “fora de si”, *ek-sistindo* no *Da*, ele acolhe a verdade do ser. *Ek-sistir* é, portanto, “estar postado na clareira do ser” e somente a partir desta referência é possível qualquer formulação a respeito do ente.

A essência do homem é *ek-sistir*. Neste sentido, a *ek-sistência* “nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos”, como pensa a metafísica tradicional. Como único ser habitante do *Da*, a especificidade do homem foge à qualquer possível comparação com os demais seres vivos. Os animais “nunca estão inseridos livremente na clareira do ser”, não são destituídos, em sua essência, do relacionamento com o ser e, conseqüentemente, não possuem um “mundo”.

Em sua resposta à carta de Jean Beaufret, Heidegger explicita a intenção de seu pensamento. Contextualizando novamente *Carta sobre o Humanismo*, é importante destacar a

maneira como o pensamento heideggeriano foi recebido na França. Devido ao fio condutor investigativo de *Ser e Tempo*, Heidegger foi lido e interpretado pela intelectualidade francesa como existencialista, e colocado como precursor de filosofias como as de Sartre. Negando e mostrando os perigos de se estabelecer um novo humanismo, Heidegger afirma a preocupação que considera como a mais digna de ser pensada e que o ocupará pelo resto da vida: o ser, sua referência ao homem, e o posicionamento crítico em relação à metafísica.

2.3. - A proximidade entre o pensamento e a poesia

Antes de tematizarmos finalmente a poesia, é necessário um último passo a fim de mostrar a proximidade apontada por Heidegger entre poesia e pensamento. Desse modo, poderemos entender porque poetas e pensadores podem ser ditos cooperadores de uma mesma tarefa. Recorreremos, assim, a um dos principais textos de Heidegger sobre a poesia, ‘...poeticamente o homem habita...’, em o filósofo se atém a um trecho de um poema de Hölderlin com o objetivo discursar sobre a estrutura do acontecimento da instauração do habitar humano. Afirma o filósofo neste texto:

Hölderlin não diz sobre o habitar poético o mesmo que dizemos em nosso pensamento. Todavia, pensamos o mesmo que Hölderlin dita poeticamente.

...Poesia e pensamento encontram-se somente e enquanto permanecerem na diferença de seus modos de ser...O mesmo reúne integrando o diferente numa unicidade originária. O igual, ao contrário, dispersa na unidade pálida do um, somente o uni-forme. (HEIDEGGER, 2002. pág. 170)

Esse pequeno trecho permite uma digressão sobre questões especificamente tratadas numa outra conferência de Heidegger intitulada *O Princípio da Identidade*. Neste texto, discute-se o imperativo do pensamento ocidental segundo o qual $A=A$. Esta fórmula lógica, definida em Aristóteles, dita que uma coisa é sempre igual a ela mesma. Mas sobre o que repousa este princípio? Remontando à experiência grega, o filósofo acha um termo preferencial para a palavra “idêntico”, utilizada quando se pensa a identidade. Sua correspondente em latim, *idem* traduz-se por idêntico, que por sua vez, traduz o termo grego *tò autó*. Porém, esta palavra grega é melhor traduzida por ‘mesmo’. O texto cita a seguinte passagem do diálogo *O Sofista* de Platão “Entretanto, cada um deles é um outro, ele mesmo, contudo, para si mesmo o mesmo”, destacando a palavra grega *heautō*, que significa “cada coisa ela mesma é a si mesma devolvida, cada um ele mesmo é o mesmo-isto é, para si mesmo consigo mesmo”.(fonte citação?). Heidegger destaca o caráter do “com” aí contido, no qual a unidade se forma a partir de um caráter de mediação. Foi justamente este aspecto que o pensamento ocidental tratou de negligenciar.

De acordo com o pressuposto estabelecido pelo princípio de identidade, $A=A$ fala sobre um princípio do ser, o de que A é uma unidade consigo mesmo. Esta identidade garante que o ente venha à luz e se mostre em seu ser. Já na origem do pensamento ocidental, a ligação entre a identidade e o ser estava expressa, como nesta passagem de Parmênides “o mesmo, pois, tanto é pensar como também ser”. Esse trecho, porém, parece subverter o sentido de identidade, pois o ser é representado como parte do idêntico, e a metafísica pensou a identidade como um traço do ser. A ligação colocada nesses termos entre ser e pensamento permite a Heidegger reinterpretar o sentido de *tò autó* (mesmo) como uma reunião, utilizando o termo *Zusammengehörigkeit*, ou, em português, comum-pertencer. A unidade é então pensada a partir de um comum pertencimento do diverso.

Deste modo, ser e homem pertencendo-se reciprocamente, formam uma comunidade. Ser e homem estão entregues um a outro. Não é apenas, portanto, o homem que possui o ser, mas este também possui o homem. Nessa união, são respeitadas as diferenças. Não se diz então que um apresenta exatamente as mesmas características do outro- homem=ser, mas que, sendo diferentes, ambos formam uma unidade.

No caso de poesia e pensamento, que tipo de unidade pode ser constatada quando se diz que os dois constituem o mesmo? Certamente, Heidegger não pretende fazer uma análise da poesia e apontar características ou estilos filosóficos de certos poetas. Até porque, diz o filósofo, poesia e pensamento se encontram unidas caso sejam respeitadas suas diferenças. O pensar e o poetar formam uma unidade, cada um a partir de seu modo de ser.

O seguinte trecho de *O que é a metafísica?* oferece algumas indicações sobre esta relação:

O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto. De igual origem é o nomear do poeta. Mas, pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poetar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência. (HEIDEGGER 2000, pág. 72)

O encontro entre poesia e literatura na comunidade do mesmo existe porque ambos exprimem e se relacionam com o ser em sua originalidade, a partir do cuidado com o dizer. A instauração da verdade possui a estrutura de um acontecimento no qual o ser irrompe e chega à materialidade através da palavra.

Aqui aparece uma novidade, ainda não apresentada aqui na discussão acima sobre o acontecimento da verdade. Isto porque o texto de 1935, “A origem da obra de arte”, ainda não apresentava a questão da linguagem claramente expressa. Em 1946 há a famosa afirmação de que a linguagem é a morada do ser, em “carta sobre o humanismo”. Esta última consideração restringe ainda mais o sentido do termo *poético* no pensamento heideggeriano. Se no primeiro texto todas as artes poderiam ser consideradas poéticas, enquanto capazes de projetar o espaço de abertura da verdade, escritos posteriores privilegiam a poesia como a forma artística por excelência.

O homem apenas habita um mundo por ser portador da linguagem. Apenas por ela permite a verdade irrompe e é acolhida, permitindo que o âmbito se instaure. O âmbito instaurado definirá uma espécie de comportamento estabelecido entre homem e ser. Enquanto um pertence ao outro reciprocamente, o ser se mostrará ao homem de determinada maneira, e este se comportará diante do ser de determinado modo. Daí se pode dizer que há verdades científicas, religiosas, etc. Concomitantemente, a linguagem também perde seu caráter essencial e passa a se adequar às exigências do cotidiano.

Uma vez que constituem momentos secundários deste acontecimento, não é a ciência nem nenhum dos conhecimentos daí derivados capazes de dizer algo sobre a essencialidade da verdade. Apenas aqueles que se colocam em sintonia com a originalidade do âmbito são capazes de se relacionarem com o ser.

A instauração do acontecimento é trazida à luz e acolhida pela linguagem, mas porém, a antecede. Desse modo, o apelo do ser é silencioso. O escutar cuidadoso desse silêncio só é capaz para a filosofia e a poesia por estes se relacionarem com a linguagem de maneira essencial. Poetas e pensadores constituem o idêntico (entendido como o mesmo) pois, cada um a seu modo, possuem esta tarefa de trazer o ser à palavra. São diferentes essencialmente enquanto o pensamento se esforça para explicitar o ser e o poeta apenas o dita, respeitando seu mistério. No primeiro dos Sonetos a Orfeu diz Rilke :

Uma árvore surgiu. Ascensão pura!
Orfeu canta! A árvore é toda ouvidos.
Tudo cala. Mas, da calma obscura,
nasce um começo; muda o sentido.

Capítulo 3 – A essência da poesia e a habitação poética

3.1. - A busca da essência da poesia

Como já se falou aqui, Hölderlin é o poeta eleito por Heidegger na discussão sobre a poesia. Este privilégio é justificado em “Hölderlin e a essência da poesia”. Porque, se pergunta o filósofo neste texto, este poeta e não outros da tradição Ocidental, como Homero, Shakespeare ou Goethe? Segundo Heidegger, sua escolha não se baseia na procura de uma essência universal para a poesia e que, neste caso, qualquer destes autores satisfaria. Se a escolha recai sobre Hölderlin, é porque em sua poesia se encontraria em jogo o fenômeno do poetizar:

Hölderlin não é um poeta que somente faz poesia e, além disso, teoriza sobre a arte poética, mas alguém que poetiza a própria poesia. Em sua obra, vemos a poesia colocada em questão como tal. Em seu labor poético se anuncia o que é o mais essencial da essência da poesia. (WERLE, página pág. 26)

O texto sobre a essência da poesia explicita o fenômeno do poetizar sob o ponto de vista do poeta e da linguagem. Este tema já havia aparecido anteriormente em “origem da obra de arte”, mas, como se mostrou no capítulo 1 do presente trabalho, o poetizar apareceu como um fenômeno da obra de arte em geral.

Em “Hölderlin e a essência da poesia”, Heidegger analisa cinco trechos da obra do poeta. “A poesia é a mais inocente de todas as atividades” diz o primeiro deles. Inocente, segundo o filósofo, pois a atividade da escrita na poesia não atende à nenhuma solicitação de ordem prática. A lida com a linguagem, para um poeta, se distancia do uso instrumental, voltado primeiramente para a comunicação e se construindo como uma atividade desinteressada e livre.

“E por isso, a linguagem, o bem mais perigoso, foi dado ao homem” diz o segundo dos trechos destacados. Seguindo a exposição apresentada por Heidegger, tivemos primeiro a afirmação de que a poesia é inocente e agora a de que sua matéria-prima, a linguagem, é o bem mais perigoso dentre os possuídos pelo homem. Mas como uma atividade inocente poderia, ao mesmo tempo, ser perigosa? Para a compreensão heideggeriana desta afirmação, seria interessante recorrermos a uma outra citação, desta vez do próprio filósofo: “Para que a história seja possível, foi dada ao homem a linguagem. Ela é um bem para o homem”.(EDH, p. 36). A linguagem aparece neste trecho relacionada não à poesia, mas à história. Desse modo, podemos dizer que o mesmo material com o qual trabalha o poeta- a linguagem- torna possível a história pois, como já se viu no capítulo anterior, é por possuir a linguagem que acontece a instauração da verdade.

O trecho a seguir constitui o terceiro dos trechos selecionados por Heidegger, desta vez de um poema de Hölderlin (reproduzido no original alemão e seguido de uma tradução literal):

*Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander.*

Muito experimentou o homem.
Os celestiais muito nomeou,
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns aos outros.

”Desde que somos um diálogo” é, sem dúvida, a afirmação mais chamativa do trecho. Ela nos remete imediatamente a supor que o poeta esteja se referindo ao diálogo entendido no sentido de comunicação. Falamos uns com os outros, transmitindo assim o que pensamos e, ao mesmo tempo, escutamos e tornamos possível entender o pensamento alheio. Esta compreensão, no entanto, é desmentida pela analítica do homem, lá chamado de *Dasein*, desenvolvida em *Ser e Tempo*.

Relembrando a análise (já desenvolvida neste trabalho) sobre o mundo, lembremos da relação entrelaçada entre este e o *Dasein*. Só existe *Dasein* na medida em que um mundo, como o espaço de familiaridade da habitação em que as coisas possuem um sentido, lhe é apresentado. Pode-se dizer, dessa forma, que a experiência do *Da-sein* apenas se torna possível na medida em que este habita um mundo. Por existir em um mundo, o *Dasein* estabelece relações com coisas ou pessoas e é incessantemente solicitado a agir, atendendo às suas necessidades práticas e vitais. A este registro da lida pragmática, Heidegger deu o nome de *cotidianeidade*.

Ainda em *Ser e Tempo*, o filósofo afirmou que o uso pragmático de objetos apenas ocorre plenamente quando nem sequer se presta a atenção neles. Ao ser utilizado, o martelo desaparece, o que preocupa aquele que o tem em mãos é tão somente a ação a ser realizada, ou seja, o martelar. Caso essa análise seja transportada para o domínio da comunicação ou do sentido habitual de linguagem, cuja única preocupação é o da transmissão de sentido, ver-se-á que não é a este tipo de conversa que Hölderlin se refere. Na vivência em sociedade da lida cotidiana, a linguagem como instrumento de comunicabilidade se torna invisível na boca dos falantes.

Quando lingüística e as ciências da linguagem se debruçam sobre seu objeto de estudo, é o sentido pragmático da linguagem que lhes chega. Dessa maneira, ela é entendida como um repertório de signos, regras gramaticais e de sintaxe. Heidegger considera este registro como apenas um dos planos da linguagem. Ainda que muitos destes enunciados e teorias sejam corretos, o sentido ontológico da linguagem, tal qual o filósofo pretende alcançar, permanece incogitado.

Não é, portanto, a partir do sentido de comunicação que Heidegger interpreta a citação acima de Hölderlin. Levando em conta o fragmento inteiro, o poeta nos diz que o homem experimentou muitas coisas e nomeou os deuses, desde que somos um diálogo e podemos ouvir uns aos outros. Neste trecho, o ouvir parece receber tanta importância quanto o falar. Heidegger chega mesmo a afirmar que o ouvir não sucede o falar, mas, pelo contrário, o precede. A atitude em que o ouvir recebe uma dimensão privilegiada foi descrita aqui no capítulo 2 na discussão sobre a serenidade e, posteriormente, no da escuta do pensador e do poeta do apelo do ser.

Para Heidegger, apenas nestas condições, em que a fala se mede com a escuta, a linguagem ultrapassa sua instrumentalidade e alcança a sua condição essencial. Recuperada a sua essência, ela se mostra não apenas como um diálogo entre outro, mas *um* diálogo, como uma condição permanente do habitar humano.

Sobre este diálogo, Heidegger nos diz:

A unidade de um diálogo consiste nisso que, cada vez, na palavra essencial, é revelado o Um e o Mesmo sobre o qual nós nos unimos, em razão do qual nós somos Um e, assim, autenticamente somos nós mesmos. O diálogo e sua unidade são o suporte de nosso Dasein. (HEIDEGGER 1976, pág. 49)

A questão do *um* e do *mesmo* também apareceu aqui no capítulo 2, na discussão sobre a proximidade entre o poeta e o pensador. Lá se viu que, se ambos se encontram numa “mesmidade”, ainda que com características diferenciais marcantes, é pela similaridade da atividade que lhes é própria, caracterizada por Heidegger como a ação mais elevada. Este agir consiste na efetuação da entrega do homem à realização de sua essência, o escutar apelo do ser. Ser e homem constituem esta unidade a que se refere o trecho acima.

O quarto dos trechos da obra de Hölderlin destacados por Heidegger, retirado do poema *Andenken* (Recordação), nos diz:

Mas o que fica, instauram os poetas .

A partir deste verso, Heidegger retoma a sua idéia do caráter fundacional da obra de arte. Vale lembrar que neste momento de sua carreira, o anteriormente caráter poético atribuído a toda a obra de arte foi limitado à poesia, como a forma de arte primordial.

Através do “diálogo essencial” reavivado pelo poeta, advém ao homem “o que fica”. Este ato é o próprio acontecer da verdade:

A poesia é fundação pela palavra e na palavra. E o que é fundado? O que permanece. ... A poesia é fundação do ser pela palavra. (HEIDEGGER, 1973, pág. 52)

3.2 - O habitar poético e sua fundação

O último dos trechos destacados por Heidegger aparece também tematizado numa outra conferência chamada "...poeticamente o homem habita...". Os comentários abaixo se basearão nos dois textos:

Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra.

"Habitar" é uma palavra cara a Heidegger, se a entendermos a partir da idéia de mundo e terra. No entanto, a acepção mais usual remete este termo a um sentido puramente circunstancial, o de que o homem, além de outras coisas, habita ou reside em um local. Deste modo, além de possuir outras características tais quais trabalhar, comer, se divertir, o homem possui a de ter uma casa. Mesmo que se entenda a moradia como uma necessidade universal do homem, não é este ainda o sentido do qual Heidegger pretende o as palavras do poeta alemão.

Atualmente, ainda mais do que na época de Heidegger, a técnica investe em aperfeiçoar a moradia do homem. Televisores grandes, aparelhos eletrodomésticos com múltiplos recursos, computadores, todos estes eletrônicos funcionam como um gigantesco mercado que fornecem conforto para o lar. Não é difícil imaginar o quão pejorativa seria a avaliação do filósofo sobre esse fenômeno, pelo menos em relação ao que ele promete e o que efetivamente obtém.

Heidegger nos disse em "Serenidade" (capítulo 2 acima) porque uma atitude de aceitação em relação à técnica deveria ser seguida de uma cautela do pensamento em manter a própria autonomia. No início de "...poeticamente o homem habita...", o filósofo afirma que o 'homo habitar está sufocado pela crise habitacional" (HEIDEGGER, 2002. pág.165). A crise

habitacional não se encontra indiretamente relacionado com o triunfo da técnica, mas, justamente, o desenraizamento do pensamento calculativo não percebe a falta de solidez sobre o qual se assenta. A afirmação de que a habitação humana é poética representa não apenas uma estranheza para o entendimento calcado na técnica, como constitui uma resistência ao seu poder dominador.

No entanto, muito mais do que uma mera crítica, Heidegger tenta mostrar como a poesia torna possível o acontecimento daquela configuração da verdade exposta em “A origem da Obra Arte”, a da fundação de um mundo:

É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim para um habitar.

Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra. (HEIDEGGER 2002, pág 169-170)

Neste trecho, Heidegger inclui, depois de apresentar a sua principal tese sobre a poesia, a citação do verso completo de Hölderlin do qual o título da conferência foi retirado. "Cheio de méritos", interpreta o filósofo, se refere às atividades de construção e edificação do homem sobre a terra, todas merecedoras de mérito, mas, ainda assim, apenas tornadas possíveis enquanto a habitação humana é poética.

Poderíamos dizer, então, que Heidegger pretende atribuir à dimensão poética o fundamento do homem sobre a terra. Resta, no entanto, entender como “fundamento” deve ser entendido. O sentido metafísico concebe este termo de maneira próxima ao de substância: o que faz com que algo seja algo. A análise feita no capítulo anterior sobre *Carta sobre o humanismo* ressaltou a tentativa de Heidegger de superar a metafísica, em que o filósofo recoloca a exigência de um fundamento para o humanismo de modo distanciado ao da tradição. A essência do homem deveria ser respondida não por uma determinação ôntica- o ente, mas ontológica-o ser.

A pergunta pelo fundamento da habitação humana não pode ser respondida, desta maneira, pela determinação de um ente. Se o homem se engaja na construção e edificação sobre a terra é porque, habitante de um mundo, o acontecimento da verdade possibilitou estas formas de engajamento.

O poeta, pelo menos aquele que, segundo Heidegger, preenche o sentido essencial da poesia, se coloca no momento anterior ao da fundação. Isto poderia parecer uma afirmação banal, se considerarmos que a existência do artista precede o produto final da obra. No entanto, levando em conta o caráter fundador da obra como instauração do novo, podemos entender porque Heidegger considera este um esforço maior.

Por esta razão, a palavra do poeta, assim como a do pensador, vem “do silêncio longamente guardado”, como citado há pouco. A recuperação do sentido fundamental da linguagem e a nomeação do poeta dependem antes de tudo da escuta atenta. Para poder fundar, o poeta deve escutar o apelo do ser. Segundo Heidegger, o ato criador como a fundação de um destino histórico se encontra tematizado neste trecho de “No azul sereno floresce...”:

Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
levantar os olhos e dizer: assim
quero ser também? Sim. Enquanto perdurar junto ao coração
a amizade, pura, o homem pode medir-se
sem infelicidade com o divino.. É um deus desconhecido?
Ele aparece como céu? Acredito mais
que seja assim. É a medida dos homens.
Cheio de méritos, mas poeticamente
O homem habita esta terra. Mais puro, porém,

do que a sombra da noite com as estrelas,
Se assim posso dizer, é
o homem, esse que se chama imagem do divino.
Existe sobre a terra uma medida? Não há
nenhuma.
(HEIDEGGER, 2002, pág. 255)

O “levantar os olhos” do poeta seria o ato capaz de possibilitar o acontecimento da verdade. Mas como isso acontece e porque é necessário esse olhar para cima? Heidegger nos diz que, através desse ato, o poeta mede o *entre* o céu e a terra. Este *entre* permite a fundação do mundo, e, desta forma, podemos dizer que esta medição na consiste na abertura para a habitação do homem, ao qual o filósofo nomeia *dimensão*:

Esse levantar os olhos mede o entre céu e terra. Esse entre possui uma medida comedida e ajustada ao habitar do homem. Chamaremos de dimensão a medida comedida, aberta através do entre céu e terra...A essência da dimensão é o comedimento tornado claro e, assim, mensurável do entre: tanto do acima rumo ao céu como do abaixo rumo à terra. (HEIDEGGER 2002, pág. 172)

Um dos conceitos apresentados na definição acima, o de terra, já foi discutido nos capítulos anteriores. Mostrou-se então que terra se opõe e, ao mesmo tempo coexiste com mundo no momento da fundação da verdade. Em textos posteriores a “A origem da Obra de Arte”, Heidegger insistirá em outra oposição que, na verdade, forma uma unidade com mundo e terra.

O primeiro pólo desta outra oposição nos foi dado pelo termo *céu*, pelo qual o filósofo entende o âmbito dos deuses e do sagrado. Apesar de se referir à experiência religiosa, Heidegger não pretende fundar uma nova teologia nem mesmo defender ou criticar cristianismo e outras doutrinas. O sagrado constitui a principal idéia na noção de céu, mas é suposto neste termo algo anterior à adesão de doutrinas ou deuses específicos. É como se, mesmo a existência dos deuses ou do Deus (católico), supusesse a abertura da dimensão do sagrado, garantida, segundo Heidegger, pelo poeta.

Esta idéia não é tão estranha se nos reportarmos aos deuses gregos, sempre cantados pelos poetas, do qual o maior exemplo é Homero. Os cidadãos gregos se referiam aos deuses citando “A ilíada” ou “A odisséia”. Em outras culturas, igualmente, a palavra dos poetas se entrelaça com o relato do sagrado. Não apenas as chamadas religiões do livro - judaísmo, cristianismo e islamismo - possuem as suas doutrinas na forma de versos, como mesmo nas demais, a poesia aparece como forma de celebração do sagrado.

Abaixo do céu, abrigo dos deuses, se encontra o próprio homem, mas a partir de uma condição essencial: a de mortal. Segundo Heidegger, Hölderlin considerava apenas possível ao homem ser homem, atingir sua essência, na medida em que se medisse com os celestiais, tal como expresso num dos versos citados há pouco: “o homem pode medir-se/ sem infelicidade com o divino”. Esta essencialização consiste, para Heidegger, na condição de mortal humana, oposta à imortalidade divina. Deuses, mortais, mundo e terra forma uma unidade da habitação humana, ao qual Heidegger chamará “quadratura”.

Assim como a terra, o sagrado é a expressão do mistério, aquilo que oferece resistência às investidas do mundo, e ao qual o homem se curva humildemente. No *entre* enquanto o “acima rumo ao céu” e o “abaixo rumo à terra” medido pelo poeta, o habitar comedido oferece um limite. A perda destes âmbitos representa um desequilíbrio da morada humana. No caso da era da técnica, a ordem de inteligibilidade do mundo passa por cima da resistência da terra e a trata unicamente como estoque de bens utilizáveis; a esfera religiosa é considerada como uma mera

superstição.

Heidegger, em *Ser e Tempo* e textos imediatamente posteriores, não privilegia a esfera do sagrado e mesmo a ignora enquanto constituição fundamental. O mundo sem os deuses não aparece então como problema. É a partir da leitura de Hölderlin que surge esta questão.

Recuperar o sagrado é, para Heidegger, a principal tarefa da obra poética de Hölderlin. O poeta alemão divide com Nietzsche o diagnóstico da morte de Deus. Segundo Heidegger, estes dois autores foram os primeiros no Ocidente a se darem conta da perda do âmbito sagrado como ordem relevante da constituição do povo. No entanto, ao contrário de Nietzsche, para quem este novo momento representa a possibilidade de um novo começo e uma nova experiência de pensamento, Hölderlin supõe que uma nova ordem do sagrado se anunciará. Desse modo, sua poesia reflete a expectativa de um novo começo histórico para o ocidente. Em diversas ocasiões, Heidegger descreveu esta atitude de espera como uma tentativa do poeta de captar os acenos dos deuses e codificá-los para o povo.

Captar o aceno dos deuses traz a terra e o céu numa proximidade. O céu como morada dos deuses e a terra como a do homem são garantidos:

No dizer do poeta que nomeia o sagrado, mantêm-se preservados os lugares de morada dos deuses e dos homens, que são o céu e a terra. Em sua essência, a terra e o céu nunca são separados como domínios ônticos objetiváveis, mas articulam-se numa união que é sagrada. O sagrado, mesmo estando acima dos deuses, mantém a comunhão entre a terra e o céu. (WERLE, 2004, pág. 71).

CONCLUSÃO

A poesia não aparece na obra de Heidegger como mero objeto de uma estética. Como este trabalho tentou mostrar, o filósofo subverte a tradicional delimitação da arte como domínio do belo em contraposição ao da verdade. Primeiro redefinindo o papel da obra de arte e, posteriormente, o da poesia, Heidegger atribui um papel fundamental a ambas em sua ontologia.

O poeta ganha uma dignidade tão grande e, por vezes desconfiados, superior, ao pensador. Diz-se “pensador” e não “filósofo”, pois, como vimos aqui, um dos esforços de Heidegger foi o de superar a filosofia, enquanto metafísica. A crise que o autor diagnostica na contemporaneidade não pode ser superada pela via filosófica, mas pelos esforços de poetas e pensadores.

A chamada era da técnica se caracteriza por uma perda de medida. O pensamento calculador, mesmo que imperceptivelmente, mantém o projeto de dominação total dos recursos para proveito próprio do homem. Tanto as forças de resistência da terra, quanto a vigência do mistério do sagrado são ignorados. Aquilo que Heidegger chama de mundo (a ordem de inteligibilidade) esmaga a terra e o sagrado, assim como o homem perde uma parte essencial de seu ser, a condição de mortal.

Há, portanto, uma espécie de missão para a poesia. O poeta deveria trazer de volta estas forças ignoradas da existência humana: o mundo em comunhão com a terra, os mortais em comunhão com os imortais. Uma vez que esta quadratura (termo do filósofo para a coexistência destes quatro elementos) é afirmada e mesmo trazida pela primeira vez à luz pela poesia, a habitação do homem é poética.

A poesia de Hölderlin reflete a expectativa de um novo começo. O poeta parte do mesmo diagnóstico sobre a perda da dimensão do sagrado, já na Alemanha do século XIX. Desse modo, a missão proposta pela sua poesia é a de se manter alerta para o “aceno dos deuses” e a fundação de um novo momento histórico.

A visão de Heidegger sobre a poesia, embora extremamente rica e rigorosa a ponto de incluir o fenômeno poético dentro de sua complexa ontologia, ela não deixa de ser bastante restritiva. Por vezes, temos a sensação de que apenas Hölderlin e alguns outros poetas (alemães em sua maioria!) foram poetas no sentido mais completo da palavra. Os trabalhos extremamente complexos de uma infinidade de poetas da tradição, tanto ocidental, quanto oriental, ficam assim de fora da “essência da poesia”.

Mesmo com esta aparente incompatibilidade, talvez ainda se possa, assim mesmo, encontrar pontos de contato entre a poesia de modo geral e o pensamento de Heidegger sobre o tema. Um dos principais obstáculos, no entanto, reside na mudança do papel da literatura na contemporaneidade. Entende-se perfeitamente que Heidegger atribua o papel da poesia em fundar um momento histórico se pensarmos em Homero ou mesmo Shakespeare. As obras de ambos determinaram decisivamente a vida e o modo de compreensão de mundo nos respectivos períodos em que foram escritas. Atualmente a literatura, pelo menos no sentido de unir uma coletividade numa unidade, deixou de fazer parte da vida do homem comum.

O papel desempenhado pela poesia atualmente, no entanto, não desmente e mesmo concorda com aspectos essenciais da posição heideggeriana. Se pudéssemos destacar uma dessas tendências gerais na poesia contemporânea, poderíamos ressaltar a resistência apresentada pela poesia ao pensamento calculativo.

De fato, uma das primeiras acusações do entendimento comum à poesia é a de que ela “não serve para nada”. Não apenas não há utilidade alguma em se ler um poema, como é extremamente anti-produtivo fazê-lo. Mas justamente por não acompanhar o ritmo de exigências do entendimento pragmático da existência, encontramos na poesia a abertura para serem reafirmados aqueles outros três aspectos da existência tão essenciais para Heidegger: a terra, a mortalidade e o sagrado.

Boa parte dos poetas contemporâneos lida constantemente com estes temas. Na obra de poetas como João Cabral de Melo Neto, Carlos Drummond de Andrade, Marianne Moore, Elizabeth Bishop, Francis Ponge, apenas para citar alguns nomes, a terra aparece como em suas forças misteriosas, suscitando apenas a contemplação e não o cálculo. Constantemente, da mesma forma, seus poemas apresentam, não sem uma certa intimidação, a condição mortal e finita da existência, mas cuja angústia perante este fato é abrandado pelo sagrado. A tese heideggeriana, portanto, pode ser extremamente atual, caso seja repensada de acordo com a situação contemporânea da poesia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1- HEIDEGGER, Martin —, **A origem da obra de arte**, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Edições 70, 1989, 85 pág.
- 2- _____, **Ensaio e conferências**. Editora Vozes. Petrópolis, 2002, 270 pág.
- 3- _____, **Serenidade**. Tradução de Tito Marques Palmeiro. editora Mimeo 2001. 13 pág.
- 4- _____, **Vorträge und Aufsätze**. ed. Neske. Tübingen 1967. 80 p.

5 - _____, **Que é isto- a filosofia**. Os pensadores; editora Nova Cultural. São Paulo 2000. 301p.

6 - _____, **Carta sobre o humanismo**. editora Tempo Brasileiro, 1967. Rio de Janeiro, 30 pág.

6 - NUNES, Benedito **Passagem para o Poético**. São Paulo: Ática. 1992, 280 pág.

7 - PÖGGELER, Otto, **Martin Heidegger's path of thinking**. Tradução (para o inglês) por D. Magurshak e S. Barber. NJ: Humanities Press International, Inc., 1987. 295p.

8 - WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger**. Ed. Edusp, São Paulo, 2004. 212 p.