

Dor e Historicidade no Poema

Resumo

Procuraremos investigar as condições filosóficas que permitiram que o pensamento de Heidegger tenha identificado, nos anos 1930, a questão da comunidade àquela da Alemanha. Trata-se de mostrar que isso se deve ao modo pelo qual ele compreendeu o contexto de surgimento de sua investigação. Na sequência de sua obra (em particular no conjunto de estudos sobre poesia da década de 1950, reunidos em A Caminho da Linguagem), Heidegger procurará interrogar uma transformação desse contexto que impedirá todo pensamento da comunidade em termos de limites locais.

Palavras-chave: Heidegger; Contexto; Poema; Dor; Historicidade.

Résumé

Nous chercherons à enquêter sur les conditions philosophiques qui ont permis à Heidegger d'identifier, dans les années 1930, la question de la communauté à celle de l'Allemagne. Il s'agit de montrer que cela a été rendu possible par la manière dont il a compris le contexte d'émergence de sa pensée. Dans la séquence de son oeuvre (en particulier dans l'ensemble d'études sur la poésie qui ont été écrits dans les années 1950 et réunis dans Acheminement vers le langage), Heidegger s'efforcera pour interroger un changement qui aurait eu lieu dans ce contexte qui rendra impossible toute pensée de la communauté qui se ferait à partir de limites locales.

Mots clés: Heidegger; Contexte; Poème; Douleur; Historicité.

* Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Eu gostaria de tentar uma primeira aproximação com o modo pelo qual a violência e a comunidade encontram-se pensadas em um momento particular da obra de Heidegger. Refiro-me a *A Caminho da Linguagem*, um livro que parece ser exterior a esse problema por ser composto de uma série de ensaios, escritos ao longo da década de 1950, sobre os poemas de Trakl, Stefan George e Hölderlin. Mas isso não significa que a interrogação da comunidade esteja dele excluída, porque desde a primeira investigação extensa que Heidegger realiza da poesia — em seu curso de 1934 sobre Hölderlin — ela encontra-se intimamente associada à questão da comunidade. Deve-se admitir, no entanto, que não vemos referências explícitas à Alemanha em *A Caminho da Linguagem* como o podemos ver em seus estudos sobre a poesia dos anos 1930 e 1940. Procurarei mostrar, no entanto, que a associação da poesia à comunidade é mantida nesse livro. Na verdade, ela encontra-se presente, mas transformada, devido ao novo contexto no qual passará a ser interrogada.

O contexto de que falamos possui um duplo significado. Primeiramente, trata-se do contexto no qual a poesia e a comunidade podem vir a ser compreendidas. Em seu curso de 1934 sobre Hölderlin, uma importante característica é indicada imediatamente pelo interesse que Heidegger porta aos títulos dos poemas estudados: os hinos “A Germânia” e “O Reno”. A poesia de Hölderlin será estudada como encontrando-se dirigida a uma comunidade particular, aquela que possui a localidade determinada pelos Alpes, do poema “A Germânia”, e pelo rio Reno, estudado na segunda parte desse curso. No curso de 1942-1943, “O Ister”, essa localidade é pensada pelo Danúbio, correspondendo o termo *Ister* ao nome grego deste rio. Esse rio “determina a localidade do pátrio”,¹ e a poesia de Hölderlin apresenta a tarefa de efetuar um “retorno natal” para a “humanidade histórica dos alemães”.² Em comparação, o contexto de *A Caminho da Linguagem* será aquele de um mundo sem qualificativos nacionais ou geográficos, marcado apenas por elementos gerais como “casa”, “floresta”, “caminho” ou “noite”. O que estará em questão não será mais a Alemanha ou os alemães, mas o mundo e o homem.

No entanto, o contexto a que nos referimos possui igualmente outra significação, menos evidente. Trata-se do contexto da própria investigação de Heidegger. Normalmente se compreende que uma investigação pode se dirigir a

1 GA 53, p. 25: “[...] die Ortschaft des Heimischen bestimmt”.

2 *Ibid*, p. 84: “[...] das Heimischwerden des geschichtlich-abendländischen Menschentums der Deutschen.”

diversos temas, mas não a seu próprio contexto. Mas a investigação heideggeriana — e eu ousaria dizer, a investigação fenomenológica em geral — não se compreende como separada daquilo que se encontra em questão; ela procura justamente dar voz ao que lhe é anterior, que lhe motiva e lhe envolve. É interessante observar algo que Heidegger afirma a esse respeito em seu curso de 1921-1922, *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*: o contexto [...] retorna ao filósofo de maneira mais repetida e urgente que para outros, uma vez que ele é precisamente o genuíno e constante “iniciante”.³

Compreende-se portanto que seu projeto não surgiu apenas enquanto a investigação da questão do Ser ou da vida fática — mas, igualmente, de seu próprio contexto. Em seu curso de 1920, *Fenomenologia da Intuição e da Expressão*, Heidegger considera que a possibilidade de a filosofia escapar às tendências então dominantes de uma visão de mundo ou de uma filosofia científica reside em procurar apreender (“*greifen*”) o que surge no contexto por conceitos (“*Be-griff*”) que indiquem o que ele possui de específico. Heidegger não propõe o conceito como o elemento de base para a constituição de uma filosofia sistemática e fechada em si, mas como um elemento operatório da investigação. O conceito filosófico não constitui a mera reunião de traços comuns abstraídos de um domínio previamente delimitado de objetos, mas visa exprimir a delimitação própria daquilo que se encontra em questão, isto é, suas “caraterísticas fundamentais”.⁴ Em um texto de novembro de 1934 sobre o lugar da filosofia alemã, Heidegger afirma que tal possibilidade reside em uma característica ontológica do contexto, e que consiste no fato de que “os entes são [...] apreensíveis em seu ser”.⁵ Isso significa, portanto, que o contexto da investigação filosófica é compreendido como tendendo à compreensibilidade conceitual. A pré-história do projeto de Heidegger remonta pelo menos à sua palestra de 27 de julho de 1915 sobre o tempo, ou melhor, sobre o “*Conceito de Tempo e a Ciência da História*”; ela se desenvolveu durante a década de 1920 pela interrogação dos conceitos existenciais do *Dasein*, assim como pelos conceitos fundamentais de nossa tradição.

A ideia de que o contexto seria da ordem do pré-conceitual é igualmente expressa em *Ser e Tempo*, e explica que sua investigação possa ser dirigida ao

3 GA 61, p. 13: “[...] bei solcher Gelegenheit [...] die allerdings gerade für den Philosophen häufiger und eindringlicher wiederkehrt als für andere, weil er gerade der eigentliche und ständige »Anfänger« ist ”

4 GA 18, p. 328: “[...] die Hinsichten nach fundamentalen Charakteren zu bestimmen.”

5 Ibid, ibidem.

“conceito de ser”: “nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito”.⁶

Essa dimensão *pré- e pró-conceitual* do contexto da investigação atravessará grande parte da obra de Heidegger, e será decisiva para suas leituras iniciais da poesia. Em *Ser e Tempo*, a fábula 220, do conjunto de mitos publicados por Higinio no século II, foi considerada, em seu § 42, como um mero documento pré-ontológico e ingênuo do *Dasein*, que apresentaria o “conceito ôntico de ‘cura’”. É verdade que em suas leituras da poesia nos anos 1930 e 1940, Heidegger não mais compreenderá a poesia como um documento ingênuo; no entanto, a tendência conceitual do contexto será mantida. Assim é que Heidegger afirma que o objetivo declarado do curso de 1934 sobre Hölderlin será o de: “fazer com que a própria poesia e o *Dasein* poético do poeta, em si e para si, sejam conceituados (*Begreifen*) a partir de seu fundo (*Grund*)”.⁷

As noções de conceito e de apreensão serão continuamente empregadas nos textos de Heidegger sobre poesia das décadas de 1930 e 1940. O que se encontra criticado nesses textos são, apenas, certos usos conceituais, como aqueles da tradição da crítica literária, estética ou metafísica. No entanto, o conceito enquanto tal não será colocado em questão nesses estudos de maneira decisiva, isto é, no que se refere à sua aplicabilidade ao diálogo com a poesia.

Ambiguidade

Essa referência, um pouco longa demais, ao contexto no qual a poesia encontrava-se investigada inicialmente em Heidegger deve permitir que compreendamos a novidade da investigação de *A Caminho da Linguagem*. Agora, o contexto não mais será pensado como tendendo à compreensibilidade conceitual. Não procuraremos fornecer uma descrição imediata do novo sentido do contexto nesse livro, mas nos distanciaremos um pouco dessa questão para melhor compreendê-la ao final de nossa análise. Talvez isso seja um pouco desorientador, pois passaremos a discutir de maneira mais detalhada outros temas: os temas da linguagem e da poesia, e, na sequência, o tema da comunidade. Será apenas então que retomaremos a questão com a qual

6 *Sein und Zeit*, § 2, p. 5: “[...] wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff.”

7 GA 39, p. 7: “[...] die Dichtung selbst und das dichterische Dasein des Dichters in ihr und für sie von Grund aus begriffen sind.”

iniciamos nosso estudo, para compreender um pouco melhor o sentido específico do contexto nesse livro.

Por enquanto, ficaremos apenas com a afirmação negativa: as análises da poesia em *A Caminho da linguagem* não se movem em um contexto que tenderia à compreensão conceitual. Ora, isso não denota um ceticismo da parte de Heidegger, mas outro tipo de compreensão, uma compreensão que será centrada na ambiguidade. É a presença difusa da ambiguidade nesse livro que explica a dificuldade peculiar de leitura que ele coloca para nós, seus leitores. Heidegger não procurará dissolver a ambiguidade, como se ela proviesse de um mau uso da linguagem que poderia vir ser sanado. Ela lhe é essencial, encontrando sua maior expressão na poesia. É por isso que ele dirá: “Devemos portanto tomar cuidado para que a oscilação do dizer poético não seja forçada no trilho inflexível de uma asserção inequívoca, e desse modo destruída”.⁸

Mas se a linguagem é essencialmente ambígua, então que tipo de investigação é possível a seu respeito? E, sobretudo, se a adoção da ambiguidade pode mesmo vir ser considerada válida em certos limites para algo como a poesia, será que seu estudo permitiria um tratamento sério daquela questão que nos interessa — a da violência na comunidade?

Heidegger, no entanto, não considera nesse livro que a possibilidade da investigação esteja colocada em xeque pela ambiguidade, mas que se encontre transformada por ela. Trata-se para ele de experienciar a linguagem em sua ambiguidade própria, para, com isso procurar pensar que tipo de compreensão é tornada possível. A esse respeito, ele afirmará, por exemplo, acerca da poesia de Trakl:

*O rigor peculiar da linguagem fundamentalmente polissêmica de Trakl é num sentido mais elevado tão unívoca que se mostra bem superior a toda exatidão técnica da mera univocidade científica do conceito.*⁹

A univocidade aqui pretendida não dissolve a polissemia da linguagem por não ser da ordem da delimitação conceitual. A voz única que Heidegger procurará compreender na poesia é aquela que fala a partir do elemento comum

8 GA 12, p. 157: “[...] wir darauf achten müssen, dass die Schwingung des dichterischen Sagens nicht auf die starre Schiene einer eindeutigen Aussage gezwungen und so zerstört werde.”

9 *Ibid*, p. 71: “Die einzigartige Strenge der wesenhaft mehrdeutigen Sprache Trakls ist in einem höheren Sinne so eindeutig, dass sie auch aller technischen Exaktheit des bloß wissenschaftlich-eindeutigen Begriffes unendlich überlegen bleibt.”

a todos os dizeres do poema. E esse “único”, que não é da ordem do “um”, é seu contexto. É por esse motivo que a poesia será pensada nesse livro a partir da questão de sua localidade (“*Ortschaft*”). O contexto será, por esse motivo, o próprio tema desse livro. Mesmo se ainda não compreendemos positivamente seu sentido, sabemos que ele não possui a tendência ao conceito, e será isso que explica que a ambiguidade da linguagem encontre-se liberada. No entanto, o que se encontra assim liberado não é a ambiguidade de uma linguagem humana privilegiada — como o alemão, pois o “falar humano [...] não repousa em si, [mas] na relação ao falar da linguagem”¹⁰ —, e sim a ambiguidade da linguagem enquanto tal, enquanto a relação historial que os homens estabelecem no mundo com o Ser.

Para nos iniciarmos ao contexto do mundo nesse livro, é necessário, portanto, que interroguemos a ambiguidade da linguagem. Como dissemos, esta se revela de modo decisivo na poesia. Por esse motivo, ao lermos um poema, *sabemos e não sabemos* o que está sendo dito. Tomemos um caso aparentemente bastante simples de poesia. No primeiro estudo de *A Caminho da Linguagem*, intitulado “A Linguagem”, Heidegger discute o poema de Trakl *Uma Tarde de Inverno*. Seus primeiros versos são:

*Na janela a neve cai
Prolongado soa o sino da tarde*

Não parece haver nada de ambíguo na frase “*Na janela a neve cai*”, nem na seguinte, “*Prolongado soa o sino da tarde*”. No entanto, esse poema não está dando uma informação sobre uma ocorrência verificável como “*Esse produto é adaptado para vidros e superfícies plásticas*”. A neve se torna presente pelas palavras do poema, sem a necessidade (ou a possibilidade) de uma verificação pela qual se estabeleceria sua realidade. Mais importante que compreender conceitualmente dois eventos simultâneos — que *está nevando* e que *um sino toca à tarde* —, é aquilo que jamais será inteiramente compreensível: que o poema traga por si só o cair da neve na janela junto com o lento soar do sino da tarde. E o mais incompreensível é que não pensamos em duas frases desconexas, mas reunidas em um mesmo *lugar*. Apesar da ausência de uma palavra que o nomeie, este *lugar*, o *mundo*, encontra-se presente como o *contexto* dessas aparições.

10 *Ibid*, p. 28: “Das menschliche Sprechen ruht aber als Sprechen der Sterblichen nicht in sich.. Das Sprechen der Sterblichen beruht im Verhältnis zum Sprechen der Sprache”.

No entanto, talvez se diga que tudo isso é *nonsense* e que um poema é constituído meramente por uma sequência de imagens irrealis. “*Na janela a neve cai*” e “*Prolongado soa o sino da tarde*” não constituem os tipos de proposição que poderiam dizer algo acerca de uma questão tão concreta quanto a de nossa situação atual. Para resolver nossos problemas comuns, necessitamos do bom funcionamento de uma linguagem que fale de maneira clara. Uma discussão séria dos problemas que nos afligem deve procurar respostas que solucionem violências, injustiças e nossos dramas sem fim. É necessário que *ultrapassemos* os males e as dores que se abatem sobre nós — e que se tornaram tão mais ameaçadores a partir das grandes catástrofes iniciadas no século passado. Catástrofes, aliás, com as quais Heidegger se encontraria associado, e que se supõe mesmo que poderiam definir o sentido de seu pensamento. Elas não definiriam somente seu pensamento da década de 1930, mas igualmente aquele que ocorre a partir da década de 1950, que seria a simples reação pela qual Heidegger se retiraria do mundo, tornando-se um pensador refugiado na solidão de sua terra natal e no mistério da poesia...

Essa imagem bastante difundida do “segundo Heidegger” mostra que a poesia não é geralmente tomada como algo sério: como tendo algo a dizer acerca de nossa situação atual. O problema climático, o racismo europeu, a islamofobia e as crises do capitalismo requerem a palavra e o ato eficaz daqueles que possam realizar transformações reais, e não o risível — ou a má fé — de um pensamento poético. Em *O Habitar do Homem*, de 1970, Heidegger sublinha essa situação:

*Face à realidade atual, que se compreende como uma sociedade industrial e competitiva, [...] a palavra do poeta encontra-se esvaziada para todos enquanto uma ligeira e simples fantasia.*¹¹

A ineficácia da palavra poética com relação ao “mundo real” não constitui, no entanto, a prova de sua pouca importância. Ao contrário, isso indica sua relação efetiva com o mundo. Se a recusamos tão decisivamente, é porque ela possui uma relação efetiva, uma relação *outra*, da ordem de uma *negação* no que se refere à nossa exigência de eficácia.

11 GA 13, p. 213: “Angesichts der heutigen Wirklichkeit, die sich als Industrie- und Leistungsgesellschaft versteht, [...] entleert sich das Wort des Dichters für jedermann leicht zur blossen Phantasterei.”

Nós

O descrédito da poesia é sintomático do tipo de intervenção “pragmática” que consideramos adequado para tratar de nossos problemas atuais. Mas esse descrédito indica ainda outra coisa: ele coloca em questão o *nós* que fala em nossas *sociedades competitivas*, pois se desprezamos a possibilidade da poesia tão fortemente, é porque nos sentimos intimamente concernidos. Será justamente para compreender esse “nós” que fala atualmente que Heidegger retornará à poesia no segundo ensaio de *A Caminho da Linguagem*, intitulado “A Linguagem na Poesia”, no qual estudará a poesia de Trakl.

Os poemas de Trakl são geralmente interpretados à luz dos eventos que marcaram sua vida, como a carnificina da primeira guerra mundial, a dependência das drogas, o alcoolismo e o incesto. Heidegger interpretará seus poemas a partir de outro registro porque interrogará o lugar a partir do qual eles falam, e esse “lugar” concerne a nós todos, na medida em que se trata do Ocidente tal qual ele começou a se insinuar no século XX. Heidegger pensará nossa comunidade atual como marcada não apenas por uma sucessão de eventos violentos singulares, mas, mais decisivamente, por uma violência de ordem geral. Não será, no entanto, pela discussão dos poemas de Trakl *Ocidente* ou *Canção do Ocidente* que Heidegger procurará compreender *quem somos*, mas pela referência a uma série de poemas associados a uma frase particular do poema *Declinar de verão*. A frase é:

*Se um animal azul selvagem lembrasse a sua vereda*¹²

O mínimo que poderíamos dizer a respeito dessa frase é que ela fala de modo extremamente pouco claro. Heidegger, no entanto, procurará acolher os diversos sentidos que nela se revelam sem eliminar de antemão as possíveis “más respostas”. Ele seguirá a ambiguidade da imagem do “animal azul selvagem” (“*Wild*”) e perguntará: “Quem é o animal azul selvagem evocado pelo poeta [...]? Um animal? Sem dúvida. Mas só um animal? De modo algum. Pois ele deve pensar”.¹³

Em *Ser e Tempo*, Heidegger procurou demarcar o *Dasein* da ordem do biologismo. Ele afirmou no § 10 que apesar de a vida constituir um “modo próprio de ser”, ela somente é apreensível em sua essência pelo *Dasein*.¹⁴ Uma ontologia da vida constitui uma interpretação privativa porque ela

12 GA 12, p. 39: “Gedächte ein blaues Wild seines Pfads”

13 *Ibid.*, p. 41: “Wer ist das blaue Wild, dem der Dichter zuruft [...]? Ein Tier? Gewiss. Und nur ein Tier? Keineswegs. Denn es soll gedenken.”

14 *Sein und Zeit*, § 11, p. 50.

“determina o que deve ser, de modo que uma coisa possa ser *apenas vida*”.¹⁵ Essa crítica foi continuada dois anos depois em seu curso de 1929-1930, *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, no qual Heidegger estabeleceu, como se sabe, duas teses fundamentais que manteve ao longo de sua obra. Enquanto que o *Dasein* é “formador de mundo”, o animal, diferentemente, “é pobre em mundo”. Ora, é incompreensível que agora Heidegger elimine essa distinção ao falar de um animal “que deve pensar”. Por que ele passa a acolher a junção de termos que sempre procurara distinguir, “animal” e “pensamento”? Essa estranha mistura se tornará ainda mais complexa na sequência de sua interpretação:

*A animalidade do animal aqui indicada paira no indeterminado. Ela ainda não foi trazida para a sua essência. Esse animal, esse que pensa, o animal rationale, o homem, ainda não está confirmado, segundo uma expressão de Nietzsche.*¹⁶

Heidegger não distingue apenas o *Dasein* do animal, mas, desde seus primeiros cursos na década de 1920, também da definição tradicional do homem como “animal racional”. É surpreendente que agora, na leitura desse poema, ele acolha igualmente essa aproximação. Mas que se compreenda bem: Heidegger não está dizendo que o conceito de *Dasein* é idêntico àquele de “animal” ou ao conceito tradicional do “animal racional”, mas que a ambiguidade dessa imagem deve ser pensada na univocidade da localidade do poema, o que, nesse caso, concerne a situação do homem ocidental atual. A possibilidade de sermos mortais que habitam a terra é equipotente com relação a sermos os homens da técnica, pois se a possibilidade de habitar o mundo não se encontra ainda garantida, aquela de sermos simplesmente um “animal racional”, não se encontra plenamente determinada.

Se nenhuma dessas possibilidades encontra-se já estabelecida, é porque “nós” experimentamos a dualidade de nossa situação. É por isso que Heidegger poderá dizer nesse livro que: “lá, onde já somos, somos de tal modo que também não somos”.¹⁷

15 *Ibid.*, § 11, p. 50. Itálicos meus.

16 GA 12, p. 41: “So schwankt denn die Tierheit des hier gemeinten Tieres im Unbestimmten. Sie ist noch nicht in ihr Wesen eingebracht. Dieses Tier, nämlich das denkende, das *animal rationale*, der Mensch, ist nach einem Wort Nietzsches noch nicht fest gestellt.”

17 *Ibid.*, p. 188: “[...] dort, wo wir schon sind, auf solche Weise sind, daß wir zugleich nicht dort sind”.

O mundo técnico impede uma efetiva morada dos homens, sendo ele exterior a toda localidade. Ele é muito mais que o mero desenvolvimento de conglomerados tecnológicos e de superpotências, porque se define antes pelo movimento de eliminação de fronteiras em direção à totalidade do planeta, e, sobretudo, para além dele. No entanto, em *A Caminho da Linguagem*, Heidegger não contraporá a essa tendência planetária e universal da técnica o “retorno natal” em direção ao solo específico de uma comunidade. A universalidade da técnica requer que se compreenda a habitação poética como devendo concernir nossa humanidade globalizada. O mundo é *realmente* técnico, e Heidegger não propõe a negação desse fato. No entanto, ele procura mostrar que essa realidade não constitui uma definição unívoca. O mundo é e não é *técnico*. Nossa situação possui dois extremos que jamais se dão de modo puro, um sem o outro. Heidegger não pensará a comunidade a partir da simples disjunção entre um modo de vida individual e autêntico e um modo comum e inautêntico porque o que se encontrará em questão será, antes, a tentativa de compreender os modos pelos quais *somos ao mesmo tempo*, isto é, *ambiguamente, autênticos e inautênticos*.

Violência

Heidegger indica portanto que nossa situação não é determinada simplesmente por um habitar ou pelo desenraizamento do mundo técnico, mas por essas duas tendências opostas. Como afirmamos anteriormente, o contexto no qual se move a investigação de *A Caminho da Linguagem* não é mais aquele de seus estudos anteriores da poesia, determinado por sua tendência a uma apreensão conceitual. Agora se compreende porque: é que o contexto é antes o da ambiguidade de duas tendências opostas e conflitantes do mundo. Não há uma tendência dominante que permitira compreender o mundo apenas como o mundo da técnica ou de uma habitação poética. No entanto, talvez se diga que tal diagnóstico de nosso contexto seria ele mesmo ambíguo, devendo ser descartado por não dizer nada de sensato. Qual seria a consequência de tal compreensão? A consequência, aparentemente absurda, seria que o mundo se encontraria pensado como o lugar de um dilaceramento, por estar dividido entre duas tendências antagônicas. Ora, é efetivamente desse modo que Heidegger considera a totalidade de nossa situação atual: e ele nomeará esse dilaceramento através da noção de dor. Heidegger afirma que para “nossas representações habituais”, a dor é compreendida “como

algo repugnante”.¹⁸ Mas ela nomeia antes a conflitante ambiguidade de nossa situação. Essa compreensão já fora anunciada por uma passagem do curso de Heidegger sobre Parmênides, de 1942: “A experiência (*‘Erfahrung’*) é [...] em sua essência, a dor, na qual se revela o ser-outro essencial dos seres com relação ao habitual (*‘Gewohnten’*).”¹⁹

Ter experiência não é re-conhecer, percorrer o domínio do já-sabido, mas experimentar o inabitual. Isso significa algo que é pouco levado em conta nas leituras de *A Caminho da Linguagem*, que experimentamos nossa situação como *dupla*. A experiência do não-habitual é uma experiência cindida, por ser aquela de sua diferença do habitual. Apenas podemos experimentar a altura com relação à profundidade, o sonho com relação à vigília, e quando lemos um poema, o que nos parece incompreensível o é com relação a um mundo cotidiano considerado compreensível. A dor nomeia a situação total de conflito entre a fala poética e a modalidade pragmática de resolução dos problemas por parte de uma *sociedade competitiva*. A dor em seu extremo, que Heidegger chama nesse livro de “dor violenta”,²⁰ explica que a violência que se abate sobre as comunidades humanas resulta do caráter conflitante de nossa situação.

Em sua análise da poesia de Trakl, Heidegger mostrará a violência como provocando a dissolução de toda forma de comunidade. Casais, amigos, famílias, grupos humanos e Estados são comunidades violentas porque a violência estabelece a separação de todos contra todos. É verdade que a violência pode vir a ser resolvida, de modo laborioso, a partir do estudo de eventos singulares. No entanto, com isso ela não pode ser compreendida. O pensamento que resolve problemas não é o que medita sua origem. Esta reside na tensão entre a dimensão do habitar poético e o contínuo desenvolvimento da técnica em sua transformação do mundo, na manipulação da matéria humana e na dissolução de qualquer comunidade possível.

É verdade que a técnica é violenta em sua transformação contínua do globo terrestre e das relações humanas. Em diversos textos, Heidegger indica o caráter violento da técnica. No entanto, essa compreensão não lhe é própria.

18 *Ibid*, p. 60: “Dem gewöhnlichen Vorstellen erscheint das gegenwendige Wesen des Schmerzes, daß er als zurückreißender Riß erst eigentlich fortreißt, leicht als widersinnig.”

19 GA 54, p. 249: “Die Erfahrung aber ist in ihrem Wesen der Schmerz, in dem das wesenhafte Anderssein des Seienden gegenüber dem Gewohnten sich enthüllt.”

20 GA 12, p. 62, “gewaltige Schmerz”.

A técnica é neutra. Ou melhor: a técnica é neutralizante. Ela tende a neutralizar a dor e a violência. É inclusive possível que ela venha algum dia a alcançar esse objetivo. Caso isso ocorra, caso o animal racional venha a se tornar plenamente determinado (“*Gestell*”), não terá sido unicamente a violência que terá sido suprimida da comunidade humana, mas o próprio âmbito de uma experiência essencial e comum. Apesar de a tendência de eliminar as dores do mundo possa parecer algo extremamente louvável — no trato mais “humano” de pacientes terminais pela eutanásia, na proliferação de dispositivos tecnológicos que diminuam os esforços corporais, na prolongação indefinida da esperança da vida humana, no estabelecimento de protocolos racionais de relação interpessoais, e outros ainda que não podemos antecipar —, o crescente sucesso em ultrapassá-la em todos os domínios da experiência constitui uma importante transformação de nossa relação com o mundo. A ameaça à comunidade não é a violência, mas surpreendentemente, sua ausência. *Que se compreenda bem*: Heidegger não está propondo a comunidade poético-filosófica da dor e a correspondente glorificação da violência. Ele está simplesmente indicando que é apenas a possibilidade do habitar poético que permite ver a violência *como violência*. A possível dissolução da violência por procedimentos técnicos futuros não significará sua superação, mas seu estabelecimento como o nível “normal” a partir do qual a vida passará a se desenvolver, não podendo mais vir a ser experimentada fenomenalmente enquanto violência.

Como conclusão, eu gostaria de fazer uma observação geral sobre aquilo que é comum a nós e ao pensamento de Heidegger. Para o bem ou para o mal, seu pensamento não é independente de seu contexto. Esse contexto, no entanto, não se dá de modo claro, como um objeto científico. Heidegger correu o risco de retirar a investigação filosófica de sua neutralidade com relação ao contexto no qual surge e se desenvolve. Ora, não será justamente esse mesmo risco que se coloca para nós, hoje? Conhecemos em detalhes seus diversos textos escritos ao longo de quase setenta anos, a profundidade de seu pensamento e seus comprometimentos. Nos dirigimos a eles enquanto um objeto de estudo — isto é, em uma tendência a neutralizá-los. Mas conhecemos efetivamente o contexto do mundo no qual nós mesmos nos movemos, no qual pensamos esses textos e os problemas atuais? As dificuldades de Heidegger não lhe são específicas, por serem as mesmas que se colocam para nós, que vivemos em um mundo técnico que se encontra em seus primórdios. Seu pensamento não fornece diretivas para o estabelecimento de uma política, seja esta uma “boa” ou uma “má” política; ele apenas procura indicar a necessidade de um pensamento fora-da-ordem com relação àquele que pensa

unilateralmente meios para atingir fins predeterminados. Um pensamento, portanto, que mantenha, diante do conjunto complexo de problemas que se colocam para nós, o cuidado para com o mundo que se chama *questionar*.

Referência Bibliográfica

- Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____: *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (GA 18). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- _____: *Holderlins Hymn Der Ister* (GA 53). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- _____: *Holderlins Hymnen Germanien und der Rhein* (GA 39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- _____: *Identität und Differenz* (GA 11). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____: *Parmenides* (GA 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____: *Sein und Zeit. Tübingen*: Max Niemeyer, 1967.
- _____: *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.