



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

JADERSON GONÇALVES NOBRE

**SERENIDADE EM HEIDEGGER: UM DIÁLOGO ENTRE A
TÉCNICA E A ARTE**

Fortaleza – CE

2015

JADERSON GONÇALVES NOBRE

**SERENIDADE EM HEIDEGGER: UM DIÁLOGO ENTRE A
TÉCNICA E A ARTE**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial á obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Estética

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Triandopolis.

Fortaleza – CE

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistemas de Biblioteca

Nobre, Jaderson Gonçalves.

Serenidade em Heidegger: Um diálogo entre a técnica e a arte [recurso eletrônico] / Jaderson Gonçalves Nobre. – 2015.

1 CD-ROM: 4 ¾ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 98 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em Filosofia, Fortaleza, 2015.

Área de Concentração: Ética e Estética.

Orientação: Prof. Dr. Eduardo Triandopolis.

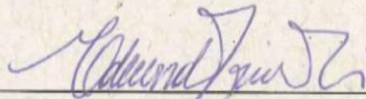
1. Serenidade. 2. Mistério. 3. Técnica. 4. Arte. 5. Verdade. I. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

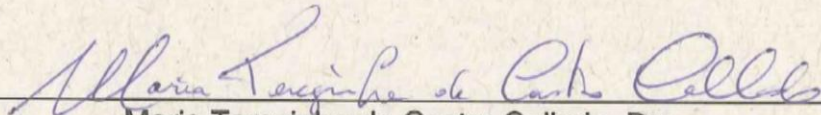
Título A serenidade em Heidegger: Um diálogo entre a técnica e arte
Autor: Jaderson Gonçalves Nobre
Orientador: Eduardo Jorge de Oliveira Triandopolis
Linha de Pesquisa: Ética e Estética

Dissertação aprovada em: 23 / 04 / 15 Conceito Obtido: 8,0

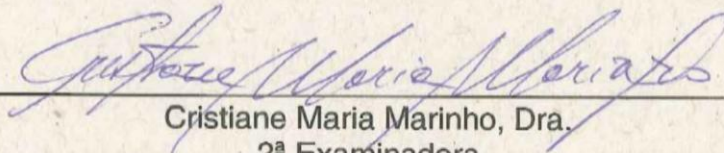
Banca Examinadora



Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis, Dr.
Orientador



Maria Terezinha de Castro Callado, Dra.
1º Examinadora



Cristiane Maria Marinho, Dra.
2ª Examinadora

A minha irmã Jessica, pela
sinceridade com que leva a vida.
Quando alguém nos admira é como
se tivéssemos um guardião que a
cada passo nos relembra, nos res-
guarda em nosso caminho.
A minha mulher Irlana, que com seu
sorriso alegre me faz acreditar que é
sim possível.

AGRADECIMENTO

Agradeço antes de tudo a minha família, que esteve, está e com certeza estará, presente em todos os momentos, alegres e tristes de minha vida. Que ao me dizer que eu poderia ir muito longe, me fez perceber que o meu caminho é no sentido de ir cada vez mais para perto. Amo vocês.

A minha mulher, Irlana, que, além da presença do dia-a-dia, acreditou e amou, junto comigo, no que aqui venho a dizer. Além de me proporcionar uma nova família.

Aos meus amigos que por caminharem juntos, sempre me alimentaram de um bom ânimo para seguir lutando pelo que acredito.

Ao meu orientador, Prof. Eduardo Triandopolis, que por me deixar caminhar com minhas pernas, com meu espírito, possibilitou que brotasse aquilo que realmente estava em meu âmago.

À banca examinadora, à Professora Cristiane Marinho, à Professora Tereza Callado, que ao lerem e comentarem o meu trabalho compuseram comigo a essência do diálogo.

Agradeço também, em especial, a todos os que um dia vierem a ler esta pesquisa. Que ela lhes animem, tanto quanto me animou ao escrevê-la.

À natureza, com seus bichinhos e plantas, em uma harmonia tão profunda e contagiante que me revelou a essência mais originária do que é a vida. O estar em comunhão com o que nos cerca e nos compõe.

“Todas as obras dos poetas miméticos, se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem o antídoto e o conhecimento de sua verdadeira natureza”.

(Platão, *República*).

“A arte como o único antídoto superior contra toda e qualquer vontade de negação da vida”

(Nietzsche, *Vontade de poder*.)

RESUMO

Em que sentido a Serenidade, como um diá-logo entre o pensamento que calcula e o pensamento que medita um diá-logo entre a técnica e a poesia em conjunto com a abertura ao mistério, fonte originário de todos os vigentes, se apresentam como uma possibilidade, um caminho de enfrentamento ao perigo adveniente da crise resultante da dominação global da técnica nos âmbitos mais essenciais da vida? Esse enfrentamento parece se dar no âmbito da linguagem e do pensar, enquanto a morada do ser. O homem como o guardião dessa morada do ser é aquele que se abrindo ao mistério do a ser destinado pode, arriscando-se ao saltar no abismo do que não vige, permitir, ou melhor, ser permitido, nessa outra possibilidade. Aguardando, correspondendo ao seu destino, o homem pode ser a medrança do que salva. Para tal pesquisa colocam-se aqui em diá-logo três ensaios heideggerianos: *A questão da técnica*, *A origem da obra de arte* e *Serenidade*. Buscamos uma relação destes ensaios com outros ensaios centrais de Heidegger, assim como, sua relação com os filósofos que lhe foram fundamentais para que ele chegasse onde chegou. Portanto, buscamos pensar as questões presentes a partir de suas origens, enquanto questões éticas, estéticas e metafísicas. Além de re-colocar questões fundamentais à filosofia como a questão do ser, da verdade e da linguagem. Trata-se aqui de um debate contemporâneo com a tradição que busca res-guardar algo originário que caiu no esquecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Serenidade. Mistério. Técnica. Arte. Verdade.

ABSTRACT

Think in what sense the Serenity, as a conversation between thinking that calculates and thought that meditates a conversation between technique and poetry together with openness to the mystery, source originating in all existing, present as a possibility, one danger facing path arising the resulting crisis of global technical domination over all the most essential areas of human. A confrontation, so that occurs in the context of language and thinking, while the same, namely, the abode of being. Man as the guardian of this home of being is one that opening up the mystery of themselves for can, risking to jump into the abyss than not prevails, allow, or rather, be allowed, that another possibility. Waiting, corresponding to its destination, the man may be the possibility than saved. For such research put into day-logo Heideggerians three tests: *The question of technique*, *The origin of the artwork* and *Serenity*. Seeking a list of these tests with the central test Heidegger, as well as their relationship with the philosophers that this was essential for this came near unto arrived. So it's a research that seeks to think the issues present from its origins. Debating issues Ethics, Aesthetics and Metaphysics. In addition to re-raising fundamental questions of philosophy and of being, of truth and language. A contemporary debate in confrontation with the tradition and re-save something original search that fell by the wayside.

KEYWORDS: SERENITY, MYSTERY, TECHNICAL, ART, TRUTH.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: O silencioso chamado: O caminho que urge.....	11
2	O PERIGO QUE AMEAÇA: UM OLHAR À ESSÊNCIA DA TÉCNICA.....	14
2.1	DA PERGUNTA PELA TÉCNICA À PERGUNTA PELA ESSÊNCIA: SOBRE A QUESTÃO DO SER.....	14
2.2	A LIVRE RELAÇÃO COM A TÉCNICA: DA CORRETUDE À VERDADE.....	21
2.3	TÉCNICA GREGA E MODERNA: DA <i>POÍESIS</i> À EXPLORAÇÃO.....	26
2.4	DIS-PONIBILIDADE E COM-POSIÇÃO: ACERCA DO DESVELAMENTO EXPLORADOR DA TÉCNICA MODERNA.....	31
3	POETAS EM TEMPOS INDIGENTES: ACERCA DA ESSÊNCIA DA ARTE.....	38
3.1	“ONDE MORA O PERIGO CRESCE O QUE SALVA”: DA PERGUNTA PELA TÉCNICA À PERGUNTA PELA ARTE.....	38
3.2	O ORIGINÁRIO DA OBRA DE ARTE: O PÔR-EM-OBRA DA VERDADE.....	44
3.3	PENSAMENTO POÉTICO: UM DIZER SILENCIOSO.....	54
3.4	POETAS EM TEMPOS INDIGENTES: UM SALTO NA VEREDA.....	63
4	O CAMINHAR SERENO: UM AGUARDAR NA PROXIMIDADE DO MISTÉRIO.	71
4.1	DA DESTRUIÇÃO À SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: ACERCA DA IDENTIDADE E DIFERENÇA.....	71
4.2	SERENIDADE: O DIZER SIM E NÃO À TÉCNICA.....	76
4.3	DA ABERTURA OU MISTÉRIO: O DEMORAR-SE NO ENTRE.....	80
4.4	DA ABERTURA AO AGUARDAR: O CAMINHAR SERENO NA VEREDA.....	85
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS – A-CERCA DO ENTENDIMENTO HUMANO: O SALTO NA VEREDA.....	91
	REFERÊNCIAS.....	94

1 INTRODUÇÃO

O silencioso chamado: O caminho que urge

A presente pesquisa tem como proposta pensar a problemática apontada por Heidegger no âmbito da dominação da técnica, no presente momento da humanidade. Adentrando esta problemática buscaremos ir ao fundo das questões para demonstrarmos quão dominado encontra-se o homem, e assim, pensar em que sentido é possível reconhecer essa crise e qual o meio que devemos proceder para efetivar esse reconhecimento. Ao fazermos uma imersão nos textos de Heidegger buscaremos, a partir do que foi por ele pensado, enfrentar essas questões. Destacaram-se para esta pesquisa três conferências em especial: *A questão da técnica* (1953); *A origem da obra de arte* (1936) e *Serenidade* (1955).

Neste primeiro ensaio Heidegger pensa a crise de seu tempo como uma crise que tem por base o modo como se encara a técnica, o saber, a linguagem e o ser. Esse modo de pensar e dizer vem se desenvolvendo, a partir do seu olhar nos primórdios da Filosofia até o período clássico com Platão e Aristóteles.

Esse saber encontra-se naquilo que ele chama de seu “estágio de acabamento” onde a técnica passa a reger e a dominar, quase que completamente, todos os âmbitos do humano, ameaçando-o em sua essência. Assim, ao sermos remetidos a uma leitura mais aprofundada deste ensaio nos confrontamos com os escritos de outros filósofos como Platão, Aristóteles e também, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche. Contudo, em cada um destes pensadores, teremos um olhar voltado às questões heideggerianas que aqui buscamos pensar.

Pensada a problemática e identificado o caminho que se mostrou como alternativa à dominação da técnica sobre o homem, passaremos ao segundo momento de nossa pesquisa. Um debate acerca de um ensaio, anterior na ordem do tempo ao ensaio da técnica, mas na nossa pesquisa metodologicamente discutido em um momento posterior.

A origem da obra de arte é o resultado de três conferências que se puseram a tratar da questão da arte e de sua essência. Na busca pela essência da arte enfrentaremos, com Heidegger, além da sempre presente questão do ser e da verdade, questões estéticas e outras acerca do estatuto do que venha a ser a Estética como um campo do saber filosófico. Nessa busca de um retorno ao que seja o originário na arte, teremos em vista o que há na essência da arte que possa vir a se apresentar como aquela possibilidade de confronto à crise identificada no primeiro ensaio, portanto, algumas questões concernentes a esse ensaio que, diante o nosso olhar, não estão propriamente ligadas ao que aqui se busca, não serão tratadas com a profundidade com a qual trataremos as que propriamente se colocam em nosso caminho. Outros ensaios heideggerianos acerca da arte, do poético, da linguagem, assim como do pensamento de Nietzsche sobre a arte, farão parte deste segundo momento de nossa pesquisa, contudo, novamente como no primeiro ensaio, a estes nos reportaremos, na medida em que isso se mostrar apropriado ao curso do nosso caminhar.

Tendo sido feita a leitura destes dois ensaios iniciais, onde o primeiro apresenta a problemática e o segundo nos mostra uma outra possibilidade de confronto, adentraremos o ensaio que nos permitirá pensar que tipo de confronto ocorre entre a técnica e a arte pensada por Heidegger.

Com o ensaio *Serenidade*, ensaio norteador deste trilhar como um todo, pensaremos em questões como inversão, retorno, *diá-logo*, síntese, identidade e diferença, porém, para que estas questões não nos sejam apresentadas de fora, o que nos transporia a um âmbito completamente diferente do que aqui se intenta adentrar, percorreremos lentamente, cuidadosamente e insistentemente, passo a passo, ou seja, no interior das questões, até que estas se apresentem a nós no que elas são.

Para tanto, como é característico na leitura dos escritos heideggerianos, duas questões que lhes são centrais e que o acompanham por todo o seu pensar, devem ser devidamente tratadas, para que, assim, esse caminhar parta, desde os primeiros passos, de dentro de sua filosofia. São estas, as questões da verdade e do ser. Estas questões serão tratadas a partir de uma trilogia pensada pelo próprio autor como *inter-ligadas*, onde uma não pode, devidamente, ser pensada sem a outra. Essa trilogia é composta assim pelas

conferências: *O que é metafísica* (1929); *A essência da verdade* (1930) e *A questão do fundamento* (1929).

Assim percorrido o caminho desta pesquisa, buscaremos, com o devido cuidado e responsabilidade para com o leitor, apresentar o resultado de um profundo esforço de pesquisa sobre o essencial ao homem, sua situação presente e sobre uma possibilidade de enfrentamento de alguns dos problemas que se apresentam como os mais ameaçadores e perigosos para sua existência.

A serenidade como uma revolução radical é nossa meta neste trabalho, pois busca as raízes de onde se radica uma vasta gama de problemáticas. Uma disposição que só se mostrará livre de diversos preconceitos que a ela possam ser atribuídos após essa leitura interior. Aqui, como interior tem-se a necessidade de um ultrapassar da razão no sentido de uma escuta ao coração e ao caminho proposto. Só por esse olhar interior, a serenidade se mostrará não como uma mera passividade que se ausenta daquilo que no presente momento histórico urge, mas, se mostrará como aquela ação mais radical de confronto à crise a qual vem passando toda a humanidade.

É, portanto, com o maior vigor da seriedade e responsabilidade que devemos ter sobre o nosso presente momento e lugar que se faz aqui esse convite à leitura das palavras que se seguem. Palavras que pretendem ser uma conversa entre o que, a partir deste caminhar junto, poderemos chamar de amigos.

2 O PERIGO QUE AMEAÇA: UM OLHAR À ESSÊNCIA DA TÉCNICA

A infância da palavra já vem com o primitivismo das origens.

Nossas palavras se juntavam uma na outra por amor e não por sintaxe.

Manoel de Barros, *Menino do mato*.

Neste capítulo serão tratadas as questões acerca da técnica e de sua essência, com isso, será possível refletir o sentido da crise apontada por Heidegger à sociedade atual. Diante do sentido desta crise, será buscada, junto ao filósofo, uma indicação de um caminho de fuga, de confronto, de superação. Para tal investigação, se dará de início uma breve introdução ao pensar heideggeriano concernente ao ser e à verdade, pontos centrais em toda sua obra filosófica. Em seguida abordaremos os questionamentos presentes no ensaio *A questão da técnica* (1953), relacionados com o caminho que aqui buscamos traçar.

2.1 Da pergunta pela técnica à pergunta pela essência: A questão do ser

“... pois é evidente que há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia”.

Platão, *O sofista*.

Ninguém de nós, na verdade, tinha força de fonte. Ninguém era início de nada.

Manoel de Barros, *Poemas rupestres*.

A pergunta pela técnica será desenvolvida no sentido de indicar uma situação crítica da humanidade atual e do modo como esse homem se relaciona com o ambiente que o cerca. Uma situação que, segundo o filósofo Martin Heidegger (1889-1976), tem na concepção técnica; lógico-científica e metafísico-filosófica, o centro da problemática, contudo, não se trata aqui de negar ou afirmar cegamente a técnica, mas de desenvolver um questionamento que abra nossa presença para uma livre relação com esta, pois, só em uma relação livre pode-se saber o que é verdadeiramente a técnica, pode-se

experienciar sua essência. Para esta caminhada, Heidegger iniciaria com a pergunta: Qual a essência da técnica?

Não podemos considerar Heidegger um filósofo sistemático, pelo contrário, seus questionamentos se entrelaçam em todo o conjunto de sua obra. Pode-se ler as questões do ser e da verdade, estas que lhes são fundamentais, em seus diversos escritos e conferências, e é assim que se dá com a técnica. Diversos são os escritos onde podemos ler algo relacionado com a questão, porém, é no ensaio *A questão da técnica*, que se encontra em uma coletânea de textos intitulada pelo próprio autor de *Ensaaios e conferências*, que podemos encontrar este tema com um maior vigor de desenvolvimento. Daí, tomarmos esse ensaio como base central para esta investigação, mas sempre buscando relacioná-lo com outros textos e autores.

Qual a essência da técnica? Heidegger nos indica duas respostas dadas pela tradição, respostas estas que se concatenam em uma. Diz: i) “A técnica é um meio para um fim”; ii) “A técnica é uma atividade do homem”. Estas determinações correntes da técnica, Heidegger chama de “determinação instrumental e antropológica da técnica”¹, mas, para que atividade do homem é a técnica um instrumento e meio? Como se desenvolveu o interesse por seu domínio? Surgiu para suprir nossas necessidades básicas, para que o homem pudesse dominar e se assegurar das incertezas advindas das diversidades do ambiente que o circunda, bastando, para isso, que o homem domine a técnica com todo seu empenho. É nesse sentido que diz Heidegger:

A concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direto com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, “manusear com espírito a técnica”. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem.²

O instrumento que lhe levaria a segurança pelo domínio da natureza, ameaça-lhe fugir ao controle. É essa ameaça que desperta no filósofo a necessidade de uma real investigação de sua essência, portanto, recoloquemos a questão com um maior cuidado, evitando apresentar

¹ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica* [1959]. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. br. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002. P.12.

² Idem.

apressadamente as respostas dadas pela tradição sobre sua essência. Vamos demorar com maior cuidado na pergunta em si, escutando o que a pergunta mesma nos encaminha. Qual a essência... da técnica? Ao perguntar assim soa outro questionamento: o que é isto... a técnica? Esta forma de questionamento, que se coloca deste modo - o que é isto? - é a forma de questionar da própria Filosofia. Este modo de questionamento já se encontra presente em Platão e Aristóteles. É o modo grego de questionar o vigente. Assim, diz Heidegger:

Com a questão agora posta avançamos para a proximidade do *τι εστιν* grego. É aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes perguntavam, por exemplo: Que é isto – o belo? Que é isto – o conhecimento? Que é isto – a natureza? Que é isto – o movimento? ³

E do mesmo modo podemos fazer a pergunta: O que é isto – o ente? Heidegger indica que neste questionamento encontra-se a questão diretriz de toda história da Filosofia/Metafísica ocidental, esta que se assemelha com a história do esquecimento do ser. Começamos com a pergunta pela essência da técnica e agora nos encontramos diante da pergunta pelo ente e de sua diferença diante da pergunta pelo ser. Começamos em um ponto para agora chegarmos a sua origem. Aqui, torna-se necessário um esclarecimento sobre o que seja o começo e sua diferença fundamental com o que seja a origem (*Ursprung*), ou melhor, com o que seja o originário, o principial. O começo não é ainda o princípio, a origem, ou dizendo ainda de forma mais condizente com o pensar heideggeriano, o começo não é ainda o originário. Em seu escrito *Hinos de Hölderlin* [1935/1935], Heidegger distingue bem essa diferença entre começo e princípio. Diz:

Princípio não é o mesmo que começo. (...) O começo é aquilo com que algo se inicia, o princípio é aquilo de onde isso vem. (...) O começo é cedo deixado para trás, desaparecendo na continuação dos acontecimentos. O princípio, a origem, pelo contrário, evidencia-se primeiramente entre os acontecimentos e só no fim destes está plenamente presente. (...) Nós humanos nunca podemos principiar com o princípio, – disso só um deus é capaz – pelo contrário temos de começar, isto é, partir de um início que só conduz à origem ou a indica. ⁴

Aqui, temos algumas palavras essenciais para o pensar inovador de Heidegger, *Ursprung/Ursprungliche* e *An-fang/Anfängliche*. *Ur-*

³ HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – a Filosofia?* In: *Conferência e escritos filosóficos*. Trad. br. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. P.30.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin* [1934/35]. Trad. pt. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 1979. pp. 11-12.

sprung/Ursprungliche pode ser traduzido, na forma de substantivo e na forma de adjetivo substantivado, por origem e originário. O mesmo se dá com *Anfang/Anfängliche* que nos surge como princípio e como principal. Nestas traduções⁵ somos remetidos a um ponto de partida, a um solo, a um começo. É de encontro a esse sentido de ponto de partida que o pensar de Heidegger se dá. No seu ensaio *A origem da obra de arte*, os termos, *Ursprung* e *Anfang*, se apresentam com todo seu vigor como palavras essenciais no sentido de originário e principal: “A palavra origem (*Ursprung*) no sentido de originário (*Ursprungliche*) significa fazer eclodir algo, trazer algo ao ser num salto fundador, a partir da proveniência da essência”⁶. Em outro momento diz: “O autêntico princípio (*Anfang*) nunca tem o caráter de começo do primitivo”, “é sempre como um salto-prévio”⁷.

Para adentrarmos um pouco mais na questão será feita uma breve introdução à questão do ser e sua relação essencial com o ente. Aqui temos como destino de nossa investigação uma questão diferente: a da pergunta pela crise da sociedade atual, denominada por Heidegger de sociedade da era atômica, e de sua tentativa de indicação de um caminho de confronto. Assim, esclareceremos em que sentido entendemos nas palavras, originário e principal, uma referência ao sentido do ser, em contraposição ao sentido de origem e começo, e sua proximidade ao ente.

O ente é tudo que está presente: é o carro, a cadeira, a árvore, são os animais, os homens, é também deus, a técnica e a arte, ou seja, é qualquer coisa. São as meras coisas, as coisas de uso e também as coisas supremas, que enquanto coisas estão sendo. Ente (*Seiende*), τὸ ὄν, é o particípio neutro grego, o que para nossa língua portuguesa podemos dizer como o gerúndio, do τὸ εἶναι, o infinitivo presente do verbo ser. Portanto, poderíamos traduzir o τὸ ὄν por sendo. Assim, ficaria o ser em contraposição ao sendo. A pergunta inicial da filosofia se deu, como dissemos anteriormente, no modo: O que é isto – o ente? O que no momento de esplendor, no momento originário, perguntava pelo ser, pelo τὸ εἶναι, tornou-se a pergunta pelo ente, pelo τὸ ὄν. Assim, é que

⁵ Nas notas de tradução do ensaio *A origem da obra de arte*, Idalina Azevedo desenvolve, com fortes argumentos, o sentido da tradução.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte* [1935/36]. Trad. br. Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo:Edições 70, 2010. p. 199.

⁷ Idem, p.195.

Aristóteles, o grande sistematizador, desenvolve sua argumentação acerca da ciência primeira. Pois, se o ente em cada caso específico é o objeto de uma determinada ciência: a natureza da Física, o homem da Psiquiatria, o acontecimento da Historiografia, a linguagem da Filologia. O ente, aquilo que está sendo em cada coisa em geral, é o objeto da filosofia, ou como chama Aristóteles, da *φιλοσοφία πρώτη* (filosofia primeira), da *πρώτη ἐπιστήμη* (ciência primeira). Seu objeto é o ente e nada mais.

Porém, o princípio, a proveniência de cada ente deste em particular ou mesmo do ente enquanto tal, não é possível de ser questionada ou justificada em suas próprias ciências. Diz Heidegger em um ensaio com o título *Ciência e pensamento do sentido* [1953], escrito na forma de uma preparação ao ensaio *A questão da técnica* apresentado alguns meses depois:

A natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, para as respectivas ciências, o incontornável já vigente nas suas *objetividades*. Dele cada uma delas depende, mas a representação nenhuma delas poderá abraçá-lo em sua plenitude essencial. (...) O incontornável assim caracterizado rege e reina na essência de toda ciência⁸.

Sendo a Filosofia, *φιλοσοφία πρώτη*, a ciência do ente enquanto ente, nela esse incontornável se apresenta ainda mais incontornável. Seria, em certo sentido, esse incontornável, essa proveniência originária do ente, que poderíamos chamar de ser. Não sendo, porém, nada do que está aí, mas fonte principal de tudo que advém. Esse ser, não sendo coisa alguma, não sendo..., não pode ser objeto de investigação da Filosofia. Daí, Heidegger nos dizer que a morada do ser é na linguagem do pensador e do poeta⁹, ficando ao filósofo o ente e nada mais. Pois, se o ser não é nenhum destes sendo, não é ente algum, se é não-ente, se assim o pensar nos permite expressarmos, seria então cometer uma infração à regra primeira e fundamental do pensar lógico, sobre o qual é impossível errar, a saber, o princípio da contradição. Este princípio, que segundo Aristóteles é o que rege todo o pensar filosófico, não permite falar do não-ente sem torná-lo ente, já que o falar filosófico é aquele

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ciência e pensamento do sentido* [1953]. In: *Ensaio e conferências*. Trad. br. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002. pp. 54-55.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 326.

que diz o que é isto – o ente. Assim, Aristóteles se expressa sobre o princípio da contradição e sua relação com a Filosofia:

Quem possui o conhecimento dos seres enquanto seres devem poder dizer quais são os princípios mais seguros de todos os seres. Este é o filósofo. E o princípio mais seguro de todos é aquele sobre o qual é impossível errar. (...) é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto. (...) Essa noção última, por sua natureza, constitui o princípio de todos os outros axiomas¹⁰.

É esse incontornável, aporético, essa vereda, que Parmênides chamou de o terceiro caminho, ou o não-caminho, *αταρππων*, (caminho no qual não se vê o caminho de retorno por onde se veio), do qual nos proíbe seguir em seu poema *Sobre a natureza*. Proibindo, por meio das palavras da Deusa Ἀληθεία, *Aletheía*, o jovem justo de seguir, ficando ao errante, poeta e pensador, o risco de dizer o sentido do ser, risco no qual Heidegger se põe a enveredar. Nota-se isso, já em sua primeira grande obra, *Ser e tempo* [1927], onde na primeira página, ao citar uma passagem do *Sofista* de Platão, diz:

“... Pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis dizer quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora porém, caímos em aporia.” Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”? de forma alguma. Assim cabe colocar novamente a *questão sobre o sentido do ser*. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão “ser”? De forma alguma. Assim, trata-se de *redespertar* uma compreensão para o sentido desta questão¹¹.

Será que encontramos nas ciências, seja ela uma ciência específica, ou seja, ela a ciência primeira, esse caráter aporético? Ou, é justamente deste aporético, incontornável que a ciência busca fugir? Se perguntar pela essência de uma coisa é perguntar por sua fonte originária, pelo que é, pelo incontornável que se põe como fonte principal, então por meio da técnica, da ciência, não chegaremos a experienciar, ou ao menos nos aproximar do que seja essa essência. Diz Heidegger:

¹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. br. Marcelo Perine da edição Italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005. pp. 143-145.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* [1927]. Trad. br. Macia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 34.

A essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico. Por isso nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. (...) De acordo com uma antiga lição, a essência de alguma coisa é *aquilo* que ela é. Questionar a técnica significa, portanto, perguntar o que ela é¹².

Só um caminho não técnico-lógico-científico pode nos enviar a uma experiência originária com a essência da técnica. Esse caminho é um caminho do pensamento, pois se nos mantivermos no âmbito da técnica, como poderíamos ainda querer questionar algo a respeito dela, e possuir uma definição correta? Essa definição há muito tempo nos diz que a técnica é um meio e uma atividade do homem. Ela nos diz que a técnica é um instrumento do homem para atingir os seus fins.

Quem ousaria negar que ela é correta? (...) Com certeza. O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobridor da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aqui que, a partir da sua própria essência, nos concerne¹³.

Põe-se em nosso caminho a questão da verdade. É com esta explanação que passaremos ao próximo passo do caminho que, aqui, estamos a trilhar. Ainda de forma introdutória, o próximo passo será pensar a questão da verdade e sua contraposição ao que seja o correto, ao que seja a adequação. Portanto, contrapor o sentido de verdade para Heidegger, como *ἀληθεία*, *alethéia* e des-velamento, aos conceitos de *ὁμοίωσις*, *omoiosis* (corretude) e *adequatio* (adequação) é entender um processo de sucessivas transformações no decorrer da tradição filosófica no que se entende por verdade, do seu nascimento originário aos dias atuais.

2.2 A livre relação com a técnica: Sobre a corretude e a verdade

¹² *A questão da técnica*, p. 11.

¹³ *Idem*, pp. 11-12.

Estamos buscando desenvolver um questionamento que nos transponha para uma livre relação com a técnica. Tal relação só se dá verdadeiramente diante de sua essência, diante do que seria a técnica. A tradição nos diz que a técnica é um meio e uma atividade do homem, definição que Heidegger chama de concepção instrumental da técnica. Quem negaria a sua corretude? Porém, diante do até aqui exposto, algumas interrogações se fazem necessárias: É o correto já o verdadeiro? O que é corretude e qual o seu âmbito? A verdade foi desde sempre pensada como corretude? Como a verdade foi pensada em seu momento originário? Qual a relação entre verdade, corretude e técnica? Precisamos percorrer cada um desses passos, como num caminhar, na busca de desenvolver algo no sentido desse livre relacionar-se com a técnica que aqui buscamos.

O correto já é o verdadeiro? Heidegger constantemente nos leva a um questionamento do habitual e recorrente, e nesse habitual, nossa concepção de verdade se apresenta como a mera corretude. A verdade no pensamento calculista se apresenta como exatidão, contudo, o correto não atinge a profundidade do verdadeiro. Permanece na superficialidade do presente e habitual, mas, em que sentido o filósofo diferencia corretude de verdade? Onde cada um destes sentidos atua? O pensar heideggeriano acerca do ser e do ente será relacionado ao que foi apresentado pelas seguintes palavras de Heidegger: “O correto constata sempre algo de exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele)”¹⁴.

O correto se relaciona com aquilo que se dá e está em frente dele. Seu âmbito é o do vigente dado, posto. Seu âmbito é o do ente. Acertado e exato é seu relacionamento com o ente, com o já desvelado, contudo, nada sabe sobre o ser. Não desvela sua essência, mas movimenta-se no já desvelado, no posto, dado, ordinário e habitual, sendo que, “somente onde se der esse descobrir da essência acontece o verdadeiro em sua propriedade”¹⁵. Enquanto o correto diz sobre o posto, o verdadeiro abre-o ao seu aparecer. O verdadeiro deixa viger, o que é destinado do ser ao ente, do ainda não vigente ao vigente. É nesse descobrir que se mostra o relacionar-se com o ser. Abrindo uma clareira, ou, como clareira que se permite o vir à vigência algo do ser, é que se dá um

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ *A questão da técnica*, p.13.

acontecer do ser. Então, se o correto tem o seu âmbito no ente, a verdade encontra-se em relação com o ser. Sendo somente esta verdade capaz de permitir a livre relação com o essencial, com o ser. Mas de onde Heidegger apreende essa distinção entre verdade e corretude que aqui foi apenas posta, mas não foi trilhada? Onde encontra o pensador solo para este caminhar? Onde inicia o seu caminhar acerca da verdade, da abertura? Para essa pergunta nos remetemos às suas palavras:

Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental desde o seu início, como τὰ ἀλήθεια, o desvelado. Se traduzimos a palavra ἀλήθεια por 'desvelamento', em lugar de 'verdade', essa tradução não é somente mais 'literal', mas ela compreende a indicação de pensar mais originariamente a noção corrente de verdade como conformidade do enunciado¹⁶.

Somos então encaminhados pelas fendas de nossa investigação, aos gregos e seu modo de pensar. O que os gregos entendiam por ἀλήθεια, desvelamento? A questão da verdade para Heidegger, juntamente com a questão do ser, torna-se o cerne do seu pensar. Assim, tão fundamental como a questão do ser é a questão da verdade em seu pensar como um todo. É necessário que mantenhamos ambas, como um só pensar, caminhando juntas.

Um ensaio fundamental, no que concerne a discussão sobre a verdade, é o ensaio *A essência da verdade* [1930]. Este, em conjunto com o *O que é metafísica?* [1929] são considerados os textos da virada (Kehre) do pensamento heideggeriano. O próprio filósofo chama este momento de viragem de seu pensar¹⁷. Onde o ser passa a ser buscado diretamente, por meio de seu acontecer poético-apropriante (*Ereignis*). Diferentemente de sua busca anterior, a partir do ente privilegiado homem, a partir do *Da-sein*, em ambas as fases de seu filosofar, se assim realmente se pode dizer, a essência da verdade como ἀληθεία, des-velamento, se põe como uma questão central.

Verdade se disse primeiramente, no mundo grego, como ἀληθεία, *desvelamento*. Heidegger inaugura, ou recupera em seu sentido originário, uma leitura a essa palavra essencial. “Essa palavra ‘verdade’ tão sublime e, ao mesmo tempo, tão gasta e embotada designa o que constitui o verdadeiro

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *A essência da verdade* [1930]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 200.

¹⁷ Cf. *Cartas sobre o humanismo*. pp. 339-341.

enquanto verdadeiro (fazer, pro-duzir, deixar vir à clareira)”¹⁸. Na palavra *ἀληθεία* o pensador escuta, para muito além da mera corretude, adequação, certeza, objetividade, realidade. Nela ressoa o originário, ressoa o desvelamento que abre. Uma abertura que deixa advir o destinado do mistério do oculto. *ἀλήθεια* é composta pelo *α* privativo, mais o radical *λήθη*, que podemos traduzir por velado, oculto, esquecido. Daí a tradução heideggeriana de *ἀλήθεια* por des-velamento, des-ocultação, des-esquecimento. Aquilo que deixa o fechado do velamento vir ao vigor do vigente como o des-velado, que passa do não-dado ao dado, ao doado, dizendo, portanto, algo completamente distinto de exatidão, corretude ou adequação. Verdade dizia sobre um acontecimento essencial do ser.

Onde este sentido mais originário de verdade se perdeu? Foi deixado de lado e com isso esquecido? Onde se deu tão grande desvio de pensamento? Heidegger identifica o início desta mudança do sentido de verdade e, junto com ela, a mudança de sentido do ser, com os gregos, em sua fase tardia, que se inicia após a plenitude daquele pensar originário que se deu com Anaximandro, Pitágoras, Heráclito e Parmênides. Esse período tardio que, como Nietzsche¹⁹, Heidegger identifica como o período de decadência do pensar grego e início da decadência do pensar ocidental. Esse é o período dos grandes “filósofos”, Sócrates, Platão e Aristóteles. A mudança no sentido da verdade, assim como, a história do esquecimento do ser pelo ente, tem seu início já em Platão, sofrendo novamente uma mudança de paradigma com Aristóteles, nos escritos de lógica e de metafísica, e com os latinos, em suas traduções e interpretações da filosofia grega, aquilo que de forma latente ainda pensava o sentido anterior de verdade e ser, é transformado em outro pensar, e assim, esquecido. Assim o que era fundamental ao pensamento grego, a questão do ser e da verdade decai na questão do ente e da adequação. Vejamos essa passagem do *Ser e Tempo*, onde Heidegger nos diz sobre esse decair do filosofar grego:

Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. (...) A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois

¹⁸ *A essência da verdade*, pp. 190-191.

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In: *Coleção os pensadores vol. XXXII – Obras incompletas*. Trad. br. Rodrigo Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. pp. 37-51.

emudecer como questão temática de uma real investigação. (...) E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado²⁰.

Vejamos como Heidegger lê essa história do esquecimento e das seguidas mudanças de sentido da questão da verdade. Heidegger, em seu polêmico ensaio *A teoria platônica da verdade* [1931/1932, 1940], propõe que o desvio de sentido já se deu com Platão ao introduzir a noção de *ὀρθότης*, de um ‘olhar reto’. Para não adentrar em uma discussão mais aprofundada acerca do ensaio citado e do polêmico posicionamento heideggeriano sobre o pensar platônico da verdade, ressaltaremos aqui, apenas aquilo que o autor indica como o início da transformação da essência da verdade. Leiamos uma passagem deste ensaio:

Se no geral, em toda e qualquer postura frente ao ente, está em questão o *ἰδεῖν* da *ἰδέα*, a visualização do ‘aspecto’, então todo esforço deve concentrar-se antes de tudo em procurar possibilitar uma tal visualização. Para isso, é necessário um olhar reto. (...) em consequência dessa adequação do notar como um *ἰδεῖν* à *ἰδέα*, dá-se uma *ὁμοίωσις*, uma concordância do conhecimento com a coisa mesma. Assim, da primazia da *ἰδέα* e do *ἰδεῖν* frente a *ἀλήθεια* dá-se uma transformação da essência da verdade. Verdade torna-se *ὀρθότης*, retidão do notar e enunciar²¹.

Apresenta-se aí, o primeiro passo da transformação da essência da verdade uma transformação, que para nós, parece ocorrer de forma tão sucinta que torna difícil a compreensão do polêmico texto de Heidegger.

O que em Platão e Aristóteles ainda se deu como passagem, segundo Heidegger, ali, onde o pensamento grego ainda era vigoroso, mesmo que já tornado sistemático, escolar, foi abandonado e, por conseguinte, esquecido pela tradição. Segundo Heidegger, a leitura latina do pensar grego diluiu o vigor desse filosofar. Na tradução de *ἀλήθεια* para *veritas* como uma *adequatio*, dá-se o passo decisivo do que vinha mudando de sentido. Nessa mudança de sentido podemos perceber os passos da transformação do conceito de verdade. Da verdade do ser (ontológica), a verdade do ente (ôntica) e, por fim,

²⁰ *Ser e Tempo*, p. 37.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *A teoria platônica da verdade*. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 242.

a verdade da proposição (proposicional). Cada vez de forma mais decadente, mais superficial. Cada vez menos originária, a verdade vai se transformando no exato, no correto.

Assim, na Escolástica podemos ver fortemente os ecos determinantes da filosofia aristotélica. De um pensar lógico e argumentativo, palavras e expressões usadas por Aristóteles referentes à questão da verdade não apresentam mais o vigor do mundo grego e seu pensar, não pulsa mais o modo grego de pôr-se no mundo. O mundo grego se desvaneceu. Só restaram traduções e reflexos do que outrora se pensou.

Assim, pelo exposto, podemos vislumbrar o desvio, ou mesmo o envio, do sentido originário de verdade entendida como *ἀλήθεια*, des-velamento, passando pela *ὀρθότης*, o olhar reto, *ὁμοίωσις*, a semelhança e a *adequatio*, entendida como base da filosofia escolástica por adequação da coisa a proposição, tornando-se assim, simplesmente em *veritas*, verdade, ao entendimento atual de adequação.

“Onde nos perdemos”? Questionamos a técnica e agora encontramos-nos diante da verdade e suas variadas determinações e sentidos. O que tem a ver a essência da técnica com a essência da verdade? A resposta que Heidegger nos dá é: “Tudo”. A essência da técnica e da verdade tem tudo a ver. Técnica em grego se dizia *τέχνη*, o mesmo termo era usado também para a arte. Técnica e arte eram modos de deixar viger o ainda não vigente. Deixa-viger aqueles que, diferente dos entes da *φύσις*, não possuíam o eclodir em si mesmos. E como um deixar viger, ambos estariam intrinsecamente relacionados com a verdade, pensados como *ἀλήθεια*, desvelamento. Ambas são pro-dução e como podemos ler na passagem citada por Heidegger, do diálogo *Banquete* de Platão: “Todo deixar-viger o que passa e procede do não vigente para a vigência é *ποίησις*, é pro-dução”²². A técnica é pro-dução e, enquanto pro-dução, é *ποίησις*, *poíesis* é desvelamento. Pensando assim, a técnica não se resume a um simples meio, sua essência está para além disso. Ela é um modo de verdade, de desvelamento. Mas, será que esse modo de pensar a técnica é válido também para a técnica moderna? Ou ela pertence apenas ao âmbito do pensamento grego? Será que a técnica das usinas,

²² *A questão da técnica*, p. 16.

indústrias, da física moderna é também pro-dução, *ποίησις*? Heidegger levanta essa indagação da seguinte forma:

Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece *ἀλήθεια*, verdade. Contra essa determinação do âmbito da essência da técnica pode-se objetar e dizer que ela vale para o pensamento grego e, no melhor dos casos, pode servir para a técnica artesanal, mas não alcança a técnica moderna caracterizada pela máquina e aparelhagens. E é justamente esta e somente esta que constitui o sufoco que nos leva a questionar 'a' técnica²³.

É diante esta indagação que somos levados ao caminho do pensar a técnica grega em confronto com a técnica moderna. Portanto, como pensar a *τέχνη* grega e sua relação com a *ποίησις* e sua transformação na técnica moderna? É a técnica moderna também um modo de *ἀλήθεια*, desvelamento? Caso seja, é do tipo *poiético*, no sentido de uma pro-dução que deixa-viger? Ou o que lhe caracteriza, o que lhe domina é outro tipo de desvelamento? São esses traços que serão investigados nos passos seguintes.

2.3 Técnica grega e moderna: Da *poíesis* à *exploração*

Em que sentido podemos pensar, com Heidegger, sua indicação de que o que preocupa é exatamente o sentido de pro-dução enquanto *ποίησις*, não poder mais ser aplicado à técnica moderna? Que sentido tem essa pro-dução para os gregos? Se não é mais a *poíesis* que determina a técnica moderna, o que é? Por que esta outra determinação, a saber, a exploração e o armazenamento ameaçam tanto o homem atual? Serão estas indagações, e as que surgirem no caminho, nas quais nos deteremos, com o cuidado necessário, para que, passo por passo, trilhemos o caminho no qual adentramos.

Se pensarmos em um antigo moinho de vento grego e em uma usina hidroelétrica moderna, podemos dizer que ambos são um meio de produção de energia. Se pensarmos no agricultor ao lavrar sua terra ou em uma indústria de

²³ Idem, p.18.

agronegócio, podemos novamente dizer que ambas têm como finalidade a produção de alimentos. O que os diferenciam? Não são ambos meio e finalidade de produção? Sim e não. Os dois extraem algo da terra, porém, o primeiro em cada um dos casos, com cuidado, deixa que a terra lhe doe o que lhe é necessário à manutenção de sua vida, enquanto que no segundo, de forma abrupta, retira da terra, como de um reservatório, mais do que o necessário, com o fim de estocar e armazenar, e depois disso, fazer um negócio. O primeiro recebe uma doação como presente, ao seu presente. O segundo arranca matéria-prima, que ficará disponível, para um uso posterior. A relação, esta proximidade que o antigo tem com a Terra, aquela que ele chama de Mãe, “Terra de amplo seio, de todos, sede irresvalável sempre”²⁴, Γαία, multinutriz, como nos conta, nos ‘canta’ Hesíodo, transforma-se, para o segundo, em uma relação de exploração, forçando a terra a fornecer matéria-prima, não mais como uma vaca que pro-duz leite para alimentar a cria. Mas como uma vaca leiteira que, em uma indústria, é forçada, recebendo hormônios, à produção de muitos litros de leite por dia, que serão tratados, transformados, encaixotados, armazenados para estarem disponíveis à venda. Leiamos as palavras de Heidegger:

O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavrar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provocava e desafiava o solo agrícola. (...) A terra se desencobre, nesse caso, depósito de carvão e o solo, jazida de minerais²⁵.

É drástica a mudança no relacionar-se com a natureza entre os antigos e os modernos. A pro-dução grega é outra completamente diferente dessa exploração moderna, mas para percebermos esta drástica mudança iremos nos deter ainda mais no que seja essa pro-dução, que entre os gregos tinham esse sentido de *ποίησις*. Após esta investigação estaremos em melhores condições de adentrar ainda mais na técnica moderna, em busca de sua essência, pois, só em uma verdadeira relação com essa essência, poderemos buscar um caminho de enfrentamento a essa situação crítica, da qual o homem

²⁴ HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. br. Jaa Torrano. São Paulo: Editora Ilumiuras, 1995. p. 91.

²⁵ *A questão da técnica*, p. 19.

atual se encontra imerso, submerso. “Tudo agora depende de se pensar a produção e o pro-duzir em toda sua amplitude e, ao mesmo tempo, no sentido dos gregos”²⁶.

Como na passagem citada do *Banquete* de Platão, pro-dução, no sentido de *ποίησις*, é todo deixar-viger. O que leva da não-vigência a vigência, é todo o pôr no sentido de um deixar emergir. A própria *φύσις*, nesse sentido, é uma *ποίησις*, uma pro-dução. Ela é até a máxima *ποίησις*, aquela que se dá a partir de si mesma. Aqueles que não se pro-duzem por si mesmos são os *ποιούμενα*, os artefatos, os entes criados, produzidos pela arte, pela *τέχνη*. Estes se contrapõem, e nesse sentido se aproximam, dos seres da natureza, da *φύσις*, daqueles que se põem por si mesmos, dos *φύσει ὄντα*. Enquanto os primeiros têm sua força de eclosão em outro, *ἐν αλλωι*, os seres da natureza possuem o eclodir em si mesmos, *ἐν ἑαυτωι*. Contudo, ambos, enquanto um vir à vigência, são *ποίησις*. Os artefatos, que não possuem o eclodir em si, dependem dos *ἀρχιτέκτων*, dos arquitetos, não no sentido atual de arquiteto, mas como aqueles que têm a *τέχνη* como *ἀρχή*. E, assim, diz Heidegger:

Nos artefatos, portanto a *ἀρχή* de sua mobilidade e, assim, de seu repouso, de estar pronto e estar terminado, não está neles mesmos, mas em um outro, no *ἀρχιτέκτων*, naquele que dispõe da *τέχνη* enquanto *ἀρχή*. Com isso teria sido feito a distinção frente aos *φύσει ὄντα*, que se chamam desse modo precisamente porque não tem a *ἀρχή* de sua mobilidade em um outro ente, mas no ente que ele próprios são (e enquanto são esse ente)²⁷.

Leiamos uma passagem da *Física* de Aristóteles, do livro *B*, 1, analisada na citação anterior, com a qual Heidegger irá confrontar seu conceito de *φύσις* ao conceito aristotélico e grego de um modo mais geral:

Algumas coisas são por natureza, outras por outras causas. Por natureza, os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples como a terra, o fogo, o ar e a água – pois dizemos que estas e outras coisas semelhantes são por natureza. Todas estas coisas parecem diferenciar-se das coisas que não estão constituídas por natureza, porque cada uma delas tem em si mesmo um princípio de movimento e de repouso, seja com respeito ao lugar, ao aumento, ou à diminuição, ou à alteração. Pelo contrário, uma cama, uma roupa ou qualquer outra coisa de gênero semelhante, como as significamos em

²⁶ Idem, p.16.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *A essência e o conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, 1* [1939]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 264.

cada caso, por seu nome e enquanto isso são produtos da arte (*τέχνη*), não tem em si mesmas nenhuma tendência natural à mudança²⁸.

Estes entes que não têm o eclodir em si, necessitam de outro ente para chegar à vigência, contudo, este vir à vigência não advém pela atividade manual do artista, mas por meio de seu saber. Arte e técnica são ditas pelos gregos com a mesma palavra, *τέχνη*. Não por ambas terem em comum o fazer, a atividade manual, mas por ambas terem em comum o pro-duzir no sentido de *ποίησις*, como um deixar vir à vigência em seu aspecto. Como um conhecimento, algo relacionado à verdade. *Τέχνη* aparece em Aristóteles e Platão ao lado de *επιστήμη*, *epistême*. Enquanto a *επιστήμη* é o saber que se relaciona com os *φύσει ὄντα*, aqueles que emergem por si, os entes naturais, a *τέχνη* é o saber a respeito dos *ποιούμενα*, dos que não advém por si mesmos, os artefatos. Assim, diz Aristóteles em sua obra acerca da Ética, em um momento de uma “meditação especial”, ao tratar dos diversos tipos de conhecimento:

São cinco as disposições em virtude das quais a alma alcança a verdade (*ἀλήθεια*) por meio da afirmação ou da negação: a arte a ciência, o discernimento a sabedoria filosófica e a inteligência; (...) O objeto do conhecimento científico, portanto, existe necessariamente. Ele é consequentemente eterno, pois todas as coisas cuja existência é absolutamente necessária são eternos. (...) Toda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar uma maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir de conformidade com a natureza (estas coisas têm origens nelas mesmas). Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, e não com a ação²⁹.

Com base no exposto, Heidegger nos diz ser a técnica, no pensamento grego, um saber, um modo de desvelar, uma verdade, criação em oposição a um fazer manual. Um saber que permite, cuida e protege. Protege o enviado, o destinado pelo ser, do ocultamento ao des-ocultamento. Destinado ao cuidado e guarda, na linguagem, do pensador, do artista. Bem diferente é a técnica moderna, onde o a-guardar foi substituído pela pressa do arrancar, onde o criar

²⁸ ARISTÓTELES. *Física*. Tradução própria feita da tradução espanhola de Guillelmor R. de Echandia. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995. p. 45.

²⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómacos*. Trad. Br. Mário de Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1992. pp. 115-116.

foi substituído pelo en-formar, onde a co-pertença de identidade e diferença em uma harmonia originária, foi substituído pela mesmidade, pela uni-formização industrial, pelo negócio. Aquele saber que na plenitude do mundo grego, do pensamento originário, era a aproximação do homem à natureza, decaiu em um afastamento sugador, explorador. O mistério do aguardar foi apagado pela exatidão do calcular. O filho que naquela ‘manhã de sol’ brincava livremente com sua mãe natureza, tornou-se, na ‘noite do mundo’, o “senhor da terra”, escravizado por seu próprio trabalho e conceitos. Esses “senhores” tornaram-se cada vez mais escravos de seus instrumentos. Indigentes, cada vez mais imersos na cotidianidade dos entes, explorando, armazenando e negociando, como diz Heidegger:

É justamente esse homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vêm ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo. (...) Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência³⁰.

É esse desvelamento explorador que de forma alguma é um deixar-que-advenha, que nada tem de *ποίησις*. É essa exploração que assusta. Pois, qual o sentido desse explorar e armazenar sem fim? É pensando no sentido de suprir o necessário? Não, essa exploração e armazenamento têm a finalidade do estar disponível. É essa dis-ponibilidade (*Bestand*) que preocupa. Nela o próprio fruto, ou melhor, dizendo, acerca da modernidade, a própria coisa, o próprio objeto esvai-se. “Em toda parte, se dispõe a estar a postos e, assim, estar a fim de tornar-se e vir a ser dis-ponível para ulterior dis-posição³¹”. Cada coisa passa a ser um dis-ponível, que estando ali armazenado, espera por uma negociação que o trans-ponha daqui para ali.

Uma nova meditação se põe em nosso caminhar. “Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração³²? Como podemos pensar mais propriamente sobre esta disponibilidade? Qual a essência da técnica moderna que leva o homem a um desvelar explorador onde tudo se

³⁰ *A questão da técnica*, pp. 29-30.

³¹ *Idem*, p.20.

³² *Ibidem*.

apresenta como mera disponibilidade? De onde provém essa essência da técnica moderna? Dá-se por conta da negligência do homem, ou é mera fatalidade do período, ou ainda é outra a situação? Sobre estes questionamentos nos deteremos nos próximos passos.

2.4 Dis-ponibilidade e Com-posição: Acerca do desvelamento explorador da técnica moderna

A disponibilidade (*Bestand*) se põe em nosso caminho. Essa palavra assume aqui um sentido muito mais essencial do que mera provisão: “a palavra disponibilidade se faz agora o nome de uma categoria”, “designa o modo em que vige e vigora tudo o que o descobrimento explorador atingiu”³³. Chegamos com este passo, ao ponto alto, aquele que surge diante do profundo do que agora buscamos proximidade, desse nosso percurso. Estamos para experienciar o originário que advém das profundezas da essência da técnica moderna. Esse extra-ordinário que permite que nos elevemos àquela relação livre entre nossa presença (*Dasein*) e a essência da técnica, portanto, nesse caminho in-habitual, nos faz recuar lentamente alguns passos, como quem se prepara para pegar o impulso necessário ao salto-mortal no abismo (*Abgrund*). Retornemos então alguns passos.

Como pensarmos essa disponibilidade, que nos passos anteriores vimos como o preocupante acerca da técnica moderna? O que rege, como apelo, essa disponibilidade? Ela é regida por uma inadimplência do homem, por fruto da ganância de sua vontade, ou ela é regida por algo mais originário? “Se a técnica moderna não se resume a um mero fazer do homem, (...) temos de encarar, em sua propriedade, o desafio que põe o homem a dispor do real, como dis-ponibilidade”³⁴. Heidegger, como quem lança o olhar ao outro lado do abismo, sobre o qual se prepara para saltar, chama a esse “apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade”³⁵ de *Ge-stell*, com-posição. Sobre o uso inusitado dessa palavra,

³³ Ibidem.

³⁴ Idem, pp.22-23.

³⁵ Idem, p.23.

sobre seu sentido e lugar nesse percurso, nos deteremos mais à frente. Aqui o indicamos, apenas como um caminho a ser percorrido.

Questionamos a técnica ao nos depararmos com o perigo desta escapar ao nosso domínio. Criamos teorias e conceitos com o fim de assegurar domínio. Construimos escolas com o intuito de dominar o saber e agora vemos as criações fazendo um papel oposto ao intuito pensado em uma cadeia de eventos onde o ser foi perdendo lugar ao domínio do ente.

A usina hidroelétrica instalada no Reno, como nos fala o filósofo, não está mais aí como o velho moinho de vento. Ela está ali, ou podemos até dizer o contrário, o rio está ali instalado na usina, a fim de se explorar a força de movimento das correntes de suas águas, a dispor energia. Esta energia será armazenada, para em seguida, estar à disposição de uma indústria, que usará este disponível para gerar instrumentos de trabalho ao homem, que também estará ali à disposição para algum serviço, para ser meio, de alguma finalidade. Se é que podemos ainda chamar isso de finalidade, essa cadeia de disposição, onde cada qual destes constituintes, não tem sentido algum pelo que é. Usina, rio, indústria, homem, negócio, natureza, o tempo, estão todos aí apenas como disposição. Caiu, com isso, tudo na indiferença, na mesmidade da disponibilidade. Vejamos uma passagem em Heidegger acerca do que dissemos:

A energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco perde-se no indeterminado. (...) por toda parte, assegura-se o controle. Pois o controle e segurança constituem até marcas fundamentais do descobrimento explorador³⁶.

O próprio homem encontra-se preso, sem-saída nessa cadeia de disponibilidade. Ele encontra-se conectado a essa amarração, a esse esqueleto, a essa teia, nessa com-posição que a tudo abarca. É nesse sentido de amarração, palavra que em alemão se diz por *Gestell*, que Heidegger usa o termo essencial com-posição. Em *Ge-Stell*, o *Ge* tem o sentido de “força originária de reunião” e *Stell* com o sentido de pôr, de colocar junto, de lugar.

³⁶ Idem, p.20.

Assim, por meio de uma escuta cuidadosa, *Ge-Stell* é pensado como composição, força originária que reúne em um ponto, em um lugar. Como no termo síntese, onde *sin* tem o sentido de reunião e tese com o sentido de posição, posto junto a, sín-tese é então o início da história do desenvolvimento dessa essência da técnica moderna. Sín-tese é esta cadeia de amarração que reúne todo o disposto em uma cadeia sem-escape. Sín-tese é *Ge-stell*, é composição. *Bestand* e *Gestell*, como disponibilidade e composição usados para indicar o extra-ordinário do pensar heideggeriano, podem, ao leitor menos atento parecer um abuso de linguagem, porém, é sempre como extravagância que se põe o pensar em profundidade. Extravagante como o salto mortal. Assim, Heidegger defende o uso destes termos dizendo o seguinte:

Será possível extravagância maior ainda? Certamente que não! Só que esta extravagância é um antigo costume do pensamento. E os grandes pensadores tornaram-se extravagantes precisamente quando têm de pensar o mais elevado. (...) o fato de Platão usar a palavra *εἶδος*, para dizer a essência de tudo e de cada coisa. Pois, na linguagem de todo dia, *εἶδος* diz a visão que uma coisa visível nos apresenta à percepção sensível...³⁷

Contudo, perguntamos: esta *Ge-stell*, com-posição, que teve seu nascimento no pensar grego como sín-tese, este pôr-junto-em-relação-a, se deu por negligência do pensar, do homem? Deu-se por um descuido, um desvio? É fruto da liberdade do homem, de seu arbítrio? Heidegger nos diz que não. A com-posição, enquanto um modo essencial de des-velamento, não é um des-vio, mas sim um envio do ser, um destino do desencobrimento pelo ser, portanto, um acontecimento-histórico. Então, ao contrário do que havíamos questionado, a com-posição como destino não advém da liberdade do homem, mas de um escravo da fatalidade do destino, de um escravo de seu tempo? Também não, o que se dá é algo diverso. Sendo fruto do destino, a composição, acontece pela liberdade. Parece que nos encontramos em uma confusão, em um emaranhado onde palavras contraditórias se imbricam. Esta confusão se instaura se pensarmos destino e liberdade como entende a tradição. O que Heidegger pensa com essas palavras? Algo bem diferente da

³⁷ Idem, p.23.

fatalidade e do arbítrio. Destino é pensado como um pôr a caminho, um envio da silenciosa fonte originária. Em suas palavras:

Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de *destino* a força de reunião encaminhadora que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda história. A história não é um mero elemento da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só é histórica quando enviada por um destino³⁸.

No caso da liberdade, Heidegger não a pensa como vontade, como arbítrio, ou como uma liberdade de movimento, mas sim, como um deixar-ser. Como um permitir, uma escuta onde o ente se des-vela pelo envio do ser. Este deixar-ser se dá como um entregar-se ao ente... ente. Como um acolhimento do e pelo ente, como cuidado e proteção. Entretanto este deixar-ser poderia ser pensado no sentido negativo de “desviar a atenção de algo”, ou de uma renúncia à, onde se “exprime uma indiferença ou uma omissão”, mas, como foi dito, este deixar-ser tem um sentido contrário ao de omissão, sendo até a máxima atenção e presença diante o vigente, como escuta e abrigo, esta liberdade acontece em seu parentesco com a verdade pensada como *ἀλήθεια*. Pois, é ao que se desvela que deixa-ser o ente que se é. O que pelo mistério, como mistério é enviado ao desvelamento é abrigado mesmo ao se esconder por este deixar-ser da liberdade. Verdade, mistério e liberdade se emaranham em sua co-pertença ao acontecer poético-apropriante do ser (*Ereignis*). Mistério aqui é pensado como este que libera. “O encoberto que sempre se encobre e cobre”, o fechado que abriga o eclodir.

Este entregar-se ao caráter de desvelado do ente, como nos diz Heidegger, não é um “perder-se nele, mas um recuo diante do ente, afim que este se manifeste naquilo que é e como é”³⁹. Pensando deste modo é que podemos ver a copertença entre destino e liberdade, onde estes não vão de encontro um ao outro, mas pelo contrário, vão ao encontro um do outro. O que o destino envia, a liberdade permite. O que é doado pelo mistério, é protegido no des-velo pelo livre deixar-ser. Leiamos o que diz Heidegger acerca desta relação entre destino e liberdade:

³⁸ Idem, p.27.

³⁹ *A essência da verdade*, p.201.

O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino. A essência da liberdade não pertence *originariamente* à vontade e nem tão pouco se reduz à causalidade do querer humano. A liberdade rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do desencoberto. (...) A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho⁴⁰.

Assim, respondemos ao questionamento sobre o acontecimento histórico da técnica como com-posição, se ele é fruto de uma inadvertência ou se é ele uma fatalidade de nossa época. Não sendo nem um nem outro, mas o fruto de um envio proveniente do mistério do ser. Ao pensarmos assim, nos mantemos no espaço livre com a essência da técnica, ao qual buscamos estar nesse percurso de nosso trilhar o pensamento heideggeriano. Abre-se com este pensar caminhos novos de enfrentamento à situação de crise, que se apresenta sobre o modo da técnica. Nesse extra-ordinário, onde se abre para a essência da técnica, somos tomados por um “apelo de libertação”. Diz Heidegger:

A essência da técnica moderna repousa na com-posição. A com-posição pertence ao destino do descobrimento. Estas afirmações dizem algo muito diferente do que a frase tantas vezes repetida: a técnica é a fatalidade de nossa época, onde fatalidade significa o inevitável de um processo inexorável e incontornável. (...) quando pensamos, porém, a essência da técnica, fazemos a experiência da com-posição, como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica, ou o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação⁴¹.

É nesse passo que se encontra o perigo. Pois, se a liberdade é entendida como um *deixar-ser* o que nos é destinado, “o homem histórico também pode, deixando que o ente seja, não deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente então encobre-se e é dissimulado”⁴². Este não-deixar-ser naquilo que é, se apresenta, no homem moderno, como esse pensamento que calcula, nesta com-posição dominante que tudo explora e torna disponível. Neste sistema operativo e calculável, que põe em fuga toda outra forma de

⁴⁰ *A questão da técnica*, pp. 27-28.

⁴¹ *Idem*, p. 28.

⁴² *A essência da verdade*, p. 203.

pensar. É aqui que mora o perigo. Nesse esforço de dominar ‘com espírito’ a técnica, nessa produção exploradora esquece-se o mistério, e com isso, tem-se a fuga da possibilidade de um desvelar mais originário. O pensamento meditativo, poético, a produção como *ποίησις* é ameaçada de ser encoberta por completo. “O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural”⁴³. O grande perigo não se encontra, portanto, no perigo das armas, na superficialidade dos novos meios de comunicação virtuais, na intoxicação por remédios, nos transgênicos, agrotóxicos ou qualquer outro elemento técnico. Seu perigo extremo está na fuga desta outra possibilidade, no completo domínio da com-posição sobre a essência do pensar do homem.

Entretanto, “dificilmente abandona o que mora na proximidade do originário, o lugar”. Com essas palavras do poema *A peregrinação* de Hölderlin, palavras finais do ensaio *A origem da obra de arte*, é feita a passagem do perigo ao que salva. CITAÇÃO!!! A essência mais essencial é res-guardada pela força originária do mistério. “O domínio da composição não poderá deturpar todo o brilho da verdade”⁴⁴. Ao se afastar de sua morada essencial, o homem é tomado por um apelo de retorno. O pensamento lógico, calculador põe o homem, cada vez mais, diante aos entes em sua mera cotidianidade. Decai, assim, na mesmidade do apenas dado. O homem histórico é tomado por um tédio profundo, que manifesta o ente em sua totalidade, onde tudo se apresenta como indiferença. Outro humor, então arrebatava o homem, a angústia. Nesta, o ente se põe em fuga, o nada se manifesta, como um apelo da morada essencial, a experiência do nada abre o pensar a outra possibilidade. Para outro modo de ser, se abre como fonte. Abre como questão e mistério para um pensar que não seja mais um mero com-pôr, mas um pôr, poético inaugural. Permitindo pela escuta cuidadosa, que venha à vigência, como doação deste nada originário. Esta questão sobre o nada, e os humores de tédio e angústia será tratada mais adiante com um maior aprofundamento. Aqui, trata-se apenas de pensar o apelo silencioso.

⁴³ *A questão da técnica*, pp.30-31.

⁴⁴ *Idem*, p.31.

Pensar a essência da técnica é escutar a voz, o canto do destino, que advém da fonte principal, é colocar-se na história de maneira autêntica. Esta escuta põe Heidegger a se deter na voz do poeta. Hölderlin, “poeta dos poetas” doa, em seu dizer, muitas palavras que abrem o seu pensar. Diante deste poeta o filósofo-pensador se detém em muitos momentos, com muito cuidado. Assim diz o poeta: “Ora, onde mora o perigo/ é lá que também cresce/ o que salva”. É, portanto, no domínio da com-posição, como essência da técnica moderna, que se mostra a outra possibilidade de um desocultar mais originário. Mas qual o sentido deste salvar? Que outra possibilidade de pensar se presenteia nesse extra-ordinário que se deu no confronto com o pensar técnico? É esse outro pensar a salvação da ameaça, da crise? Esses são os questionamentos derradeiros desta fase de nossa investigação. São sobre estas questões que nos deteremos agora, como passo preparatório para uma nova questão, ou seja, a questão do confronto.

3 POETAS EM TEMPOS INDIGENTES: ACERCA DA ESSÊNCIA DA ARTE

A ciência pode classificar e nomear os órgãos
de um sabiá
Mas não pode medir seus encantos.

A ciência não pode calcular quantos cavalos de
força existem nos encantos de um sabiá.

Quem acumula muita informação perde o
condão de adivinhar: *divinare*.
Os sabiás divinam.
Manoel de Barros, *Livro sobre nada*.

Neste capítulo pensaremos a questão da arte buscando avizinhá-la do originário (*Ursprung*) e da essência (*Wesen*), no sentido de encontrar aí outra possibilidade capaz de um confronto à crise apontada pelo des-velar explorador da técnica moderna. Deixaremos que a essência da arte se apresente ao pensar. Nossa busca é, portanto, a de saber se na arte guarda-se a medrança daquilo que pode nos salvar deste tempo de indigência, desta noite do mundo. Para tal busca, faremos um momento que nos servirá de passagem da questão anterior da técnica para a questão da arte que agora se iniciará. Após esse momento de passagem, adentraremos a questão da arte e buscaremos pensar como a sua essência se apresentou ao filósofo. Daqui, seremos levados a pensar em conjunto a essência da arte e a questão da crise atual do entendimento técnico.

3.1 “Onde mora o perigo, cresce o que salva”: Da pergunta pela Técnica à pergunta pela Arte

Do fundo abismo nascem as altas montanhas
Márcia de Sá.

O escuro me ilumina.
Manoel de Barros.

Chegamos num ponto crucial de nossa investigação, passo derradeiro acerca da pergunta pela técnica, não é, contudo, conclusivo, é apenas um preparo para um olhar em outro sentido. O título deste ponto já nos indica para onde vamos seguir. Passaremos da questão da técnica à questão da arte. Porém, é preciso ainda alguns passos para que essa mudança não se dê de forma brusca. Em que sentido se dará essa mudança? Além desta indicação

de mudança de olhar, o título também nos diz outra coisa: “Onde mora o perigo é lá também que cresce o que salva”. Nessas palavras de Hölderlin, Heidegger nos indica o fio condutor desta mudança. Contudo, precisamos esclarecer o que se entende aqui por salvar. Como relacionar este salvar, que agora se pôs no caminho, com a pergunta inicial acerca da essência da técnica? Como a arte se relaciona com a técnica diante da pergunta pela essência? Iremos nos deter nestes questionamentos nos passos seguintes.

Havíamos dito que a essência da técnica moderna se apresentou, após nosso questionar, como com-posição. O desvelar explorador, que arrancou da terra tudo como mera dis-ponibilidade é regido por essa com-posição. Na dominação deste explorar com-positor, o perigo que ameaça é o de se trancar ao homem a possibilidade de um outro desvelar, mais originário, a saber, o desvelar poético. Este, que enquanto *ποίησις*, deixa que o ente seja, a cada vez, o ente que é. Sendo regida assim pela liberdade como um deixar-ser, essa *ποίησις*, deixa-pôr. Esta ameaça, contudo, não se deu por conta de uma negligência do homem, nem por um capricho ou por uma veleidade. Ela é fruto de um destino, de uma doação. Sendo destino, advém de um acontecer histórico do ser. Só ao se perceber este sentido da essência da técnica moderna, o homem pode receber essa doação aos cuidados e proteção de sua guarda na linguagem. Sua guarda se dá aos que escutam o apelo da silenciosa fonte originária. Pensar sua essência é escutar esse apelo. Só onde se dá esse pensar cuidadoso e esse poetar permissor é que se pode dizer, com vigor, essas palavras do poeta: “onde mora o perigo, é lá também que cresce o que salva”. Portanto, não nos apressemos em dar respostas. Tentemos, com maior esforço, nos manter nessa ‘festa do pensar’ frente à abertura do mistério, frente à vereda. O que Heidegger pensa, em con-sonância com o poeta por salvar? É ele um salvar a tempo, de uma destruição iminente, ou nos diz outra coisa a voz do poeta? Continuemos no nosso lento caminhar.

Pensando com Hölderlin, Heidegger nos diz:

O que significa salvar? Geralmente, achamos que significa apenas retirar, a tempo, da destruição o que se acha ameaçado em continuar

a ser o que vinha sendo. Ora, “salvar” diz muito mais. “Salvar” diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho⁴⁵.

Chegar à essência é o sentido do salvar. Na ameaça cresce o que salva, pois é nessa ameaça que o apelo por um retorno ao lar se põe fortemente, de forma mais decisiva. Pensemos a essência, não de modo tradicional como *essentia*, como aquilo que diz o que uma coisa é, como *quid*. Essência deve ser pensada como colocamos de início, logo nos primeiros passos do percurso. Pensemos a essência como o originário, como fonte doadora, principal. Não como início, daquilo que logo que se põe a caminhar é deixado para trás, mas como *principal* que dura e vigora a cada passo, que mesmo no afastar-se é o que sustem e envia. Da qual não é permitido um abandono, ou um não ouvir seu apelo. É assim que Heidegger nos diz:

É do verbo ‘wesen’, viger, que provém o substantivo vigência. *Wesen*, essência, em sentido verbal de vigência, é o mesmo que ‘währen’, durar (...) Goethe chegou a usar no lugar de ‘fortwähren’, perdurar, a palavra misteriosa ‘fortgewähren’, continuar a conceder. Sua escuta ouve, nessa palavra, uma harmonia implícita de continuidade entre ‘währen’, durar, e ‘gewähren’, conceder⁴⁶.

Como um carvalho, que diante do perigo ao crescer, fortifica suas raízes nas profundezas da Terra, “crescer significa abrir-se à amplitude do céu e, ao mesmo tempo, estar arraigado na obscuridade da Terra”⁴⁷, pois são as raízes que salvam. Estas, como fontes doadoras de alimento, recebem da Mãe Terra, multinutriz, a força de salvaguardar o caminho, a força de sustentação e de contra-posição ao perigo da crise que ameaça. “Em silêncio e em seu tempo” se apresenta outra possibilidade. Juntamente com as palavras do poeta, outras palavras são ditas: “...mas é poeticamente que o homem habita esta Terra”. Como podemos sustentar as palavras do poeta se é exatamente o perigo do pensar lógico, calculador, científico, que ameaça o homem? Se o agir desse homem reflete o seu pensar, ou sua fuga de pensar, logo é cientificamente que este constrói suas casas, que este trabalha e que se coloca no mundo. Se o que lhe rege é a com-posição, o explorar e a dis-posição. Heidegger diz:

⁴⁵ *A questão da técnica*, p.31.

⁴⁶ *Idem*, p. 33.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *O caminho do campo*. In: *La prensa*. Tradução pessoal a partir da tradução espanhola de Sobine Langenheim e Abel Posse. 1976. p. 2.

A composição é um modo destinado de desencobrimto, a saber, o des-cobrimto da exploração e do desafio. Um e outro modo destinado é o desencobrimto da pro-dução, da *ποίησις*. Esses modos não são, porém, espécies que, justapostas, fossem subsumidas no conceito de desencobrimto. O desencobrimto é o destino que, cada vez, de cofre e inexplicavelmente para o pensamento, se parte, ora num des-encobrir-se pro-dutor ora num des-encobri-se ex-plorador e, assim se reparte ao homem⁴⁸.

É o mistério que rege essa proximidade e esse repartir. Estar atento a este mistério é o grande passo no sentido da superação da ameaça. É o passo capaz de impulsionar o salto mortal no abismo. É este mistério que concede. Sem ele não a arvore que se sustente, que dure e para viger é preciso durar. “Somente dura aquilo que foi concedido. Dura o que se concede e doa com força inaugural, a partir das origens”⁴⁹. Em um ensaio acerca da essência da poesia (*Hölderlin e a essência da poesia*), Heidegger se detém em algumas palavras de Hölderlin, dentre elas a seguinte: “Mas o que dura, instauram os poetas”. O que dura é instaurado pelos poetas. Ao falar do técnico e de sua essência, constantemente surge o poético. Como podemos nos perder nesses dois modos de pensar tão distintos? Ou será que a rota de duas estrelas que passam ao longe uma da outra, guarda em si uma vizinhança essencial? Escutemos estas palavras de Heidegger antes de continuarmos nosso caminhar:

Outrora, não apenas a técnica trazia o nome de *τέχνη*.
Outrora, chamava-se também de *τέχνη* o desencobrimto que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho.
Outrora, chamava-se também de *τέχνη* a pro-dução da verdade na beleza. *Τέχνη* designava também a *ποίησις* das belas-artes⁵⁰.

Será que na arte poderemos encontrar o caminho do que salva? Se o perigo que ameaça diz respeito ao modo de des-velar do real, ou seja, diz respeito a verdade, pode a arte, estando em sua essência relacionada com o belo, dizer algo sobre esta? Ou, o que se dá é o contrário, a essência da arte está mais próxima da verdade, como *ἀλήθεια*, do que do belo? “A essência da arte seria esta: o pôr-se em obra da verdade do sendo, mas até agora a arte só

⁴⁸ *A questão da técnica*, p. 32.

⁴⁹ *Idem*, p. 34.

⁵⁰ *Idem*, p. 36.

tinha a ver com o belo e a beleza e não com a verdade”⁵¹. “É o poético que leva a verdade ao esplendor superlativo. (...) O poético atravessa, com seu vigor, toda arte, todo desencobrimento que vige na beleza”⁵². A arte se apresenta aqui relacionada com a verdade. Aqui, o que está sendo dito, se dá na forma de indicação de uma mudança no sentido do caminho.

Será então que a arte é a possibilidade que silenciosamente cresce na Terra para a salvação da ameaça que se consuma na crise aqui indicada? Deixemos Heidegger nos perguntar o mesmo:

Será que as belas-artes são convocadas ao des-encobrir poético? Será que o desencobrimento há de reivindicá-las mais originariamente para que fomentem, por sua parte, o crescimento do que salva, para que despertem e instaurem em nova forma, a visão e a confiança no que se concede e outorga? Ninguém poderá saber se está reservada à arte a suprema possibilidade de sua essência no meio do perigo extremo⁵³.

Se não podemos saber se é na arte que se reserva a possibilidade do que salva, deveremos ainda nos encaminhar nessa arriscada aventura, que é a da busca por sua essência? “Encaminhar na direção do que é digno de ser questionado não é uma aventura, mas um retorno ao lar”. “Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado”⁵⁴. Como os pensadores e poetas, serenamente, nos arriscaremos nessa vereda. Nos arriscaremos no sentido de termos em vista que, no fim dessa nova caminhada possamos nos deparar diante uma aporia. Buscamos a essência da técnica para abrir nossa presença a um livre relacionamento com sua essência. Esta se apresenta como um modo de des-velamento, o explorador que põe tudo como dis-posição a uma com-posição. Essa busca nos levou, por fim, à questão da arte. Diz Heidegger:

Não sendo nada de técnico a essência da técnica, a consideração essencial do sentido da técnica e a discussão decisiva com ela têm de dar-se no espaço que, de um lado, seja consanguíneo da essência da técnica e, de outro lado, lhe seja fundamentalmente estranho.

⁵¹ *A origem da obra de arte*, p. 87.

⁵² *A questão da técnica*, p. 37.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 58.

A arte nos proporciona um espaço assim. Mas somente se a consideração do sentido da arte não se fechar à constelação da verdade, que nós estamos a questionar⁵⁵.

Nossas considerações acerca da técnica apontaram para a *ποίησις*, *poíesis*, como um modo de des-velar, de verdade, como a essência da técnica grega e para a *Ge-stell*, com-posição, também como um modo de verdade, como a essência da técnica moderna. Ambas seriam modos de verdade, de des-velamento. Assim, a essência da técnica se apresentou como verdade. Porém, a razão de que em um dado momento se apresenta como des-velamento e em outro se apresenta de um outro modo, para nós, permanece um mistério. O mistério se instaurou. Esse mesmo, que oculto em sua essência, clareou à nós a possibilidade de um outro caminho. O outro, como diferença se apresentou, como inaugural, diante a identidade, a habitual do mesmo. A arte tem em seu nascimento a aproximação com a técnica, *é-lhe* consanguínea. Hölderlin, pensando com Heráclito, escreve em seu *Hipérion*: “A palavra grandiosa, *ἔν διαφέρον ἐαυτῶι* de Heráclito, só poderia ser encontrada por um grego, pois essa é a essência da beleza e antes de encontrá-la não havia filosofia alguma”⁵⁶, pois para ele a beleza é o ser e para Heráclito o ser é esse “*ἔν διαφέρον ἐαυτῶι*”, o uno em si mesmo diverso. Heráclito e Hölderlin são, enquanto pensador e poeta, constantemente considerados por Heidegger. O poético aqui é relacionado para além do belo, diz acerca do ser e da verdade, é o *τό ἐκφανέστατον* de Platão que sai a brilhar de forma superlativa. Constantemente somos levados a pensar a arte em consideração com a verdade.

Investigaremos a arte na busca da sua essência considerando continuamente a questão da verdade. Contudo, como foi dito, a questão da verdade e a questão do ser, no pensamento heideggeriano, andam de mãos dadas. Assim, como se deu nesse percurso, a seguir re-colocaremos a questão do ser e da verdade. Só assim seremos capazes de dizer algo a respeito da arte; se tem ela a medrança do que salva; se ela nos indica ainda outra possibilidade, outro caminho ou se, por fim, devemos abandonar definitivamente essa busca de um pensar em confronto à crise.

⁵⁵ *A essência da técnica*, p. 37.

⁵⁶ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion, ou, o eremita na Grécia*. Trad. br. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. p. 99.

3.2 O originário da obra de arte: O pôr-em-obra da verdade

“Escrever o que não acontece é tarefa da poesia”.

Manoel de Barros, *Menino do mato*.

Nos passos anteriores, vimos como Heidegger passou da questão da técnica, entendida em sua essência como um des-encobrimento, à questão da arte, também como um saber que des-encobre. Em sua origem grega ambos eram pensados pela palavra *τέκνη*. *Técne* foi pensada, desde Homero, como um saber. Arte e saber pertenciam a um mesmo âmbito. Um saber que permitia ao ser, ao divino, o seu advento ao que era por si próprio. Arte era um saber, um modo de verdade, *α-λήθεια*, porém, mesmo ao pensar grego, esta relação entre arte e verdade se deu apenas extrinsecamente. Sua relação mais íntima se mostrou, desde o começo da tradição com a questão do belo, passando por toda a tradição com este mesmo sentido, mesmo que de diferente modo em cada etapa do desenvolvimento do pensar. Arte e belo, e não arte e verdade, era a relação que se mantinha. Só em Heidegger, segundo o próprio pensador, essa relação passa ao seu vigor essencial. Pois, só neste filósofo a verdade é pensada como *α-λήθεια*, des-encobrimento. Só nele ela é pensada em sua profundidade essencial, pois, mesmo ali no pensar grego, essa essência da *α-λήθεια* se deu de forma oculta⁵⁷.

O olhar da ciência estética, surgido na modernidade, ao artístico, ao poético era um olhar sob império da lógica. Este olhar pensou, desde seu nascimento, a arte em relação ao belo, ao gosto, aos sentidos. A mudança de paradigma, que se deu com o pensar vigoroso de Heidegger em relação ao ser, exigia outra linguagem, uma nova forma de se pôr diante do artístico. A lógica, como vimos anteriormente, não abarcava mais este pensar do ser, pois, não sendo mais ente, o ser não cabia mais no domínio de seus objetos. A lógica seria aquela que sabe dos entes e nada mais. A arte, como um saber que permitiria o advir do destinado, passou a dizer a respeito do ser. Para a

⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. br. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. P. 29.

lógica tratar do brotar de um não-adveniente ao vigente, do não-ente sem torná-lo ente, não era uma possibilidade e pensar o não-ente como um ente era entrar em contradição, ferindo o fundamento supremo, o princípio da contradição. Uma desconstrução torna-se necessária.

O que em *Ser e tempo* se apresentou como a destruição, *Destruktion*, da “história da ontologia”⁵⁸ e, com ela, como o “enrijecimento de uma tradição petrificada”, ou seja, da tradição lógica/metafísica, é, na verdade uma desconstrução⁵⁹. Esta desconstrução da história da ontologia, que em outros momentos é chamada de superação da metafísica, é uma superação da linguagem e do pensar lógico. Uma história que chega a sua consumação com o nascimento da Estética, da lógica do sensitivo. Assim, a desconstrução da Metafísica na tradição será entendida como a história da ontologia, cujo momento final será a desconstrução da história da *Aesthetica*.

O método indicado por Heidegger em *Ser e tempo* é o método Fenomenológico. Em um certo sentido, em consonância com o que defendia Husserl, como um deixar-que apareça, o que advém da fonte, o que advém de si mesmo. Como Heidegger observa:

O método de tratar essa questão é fenomenológico. Isso, porém, não significa que o tratado prescreva ‘um ponto de vista’ ou uma ‘corrente’. (...) fenomenologia diz, então: ἀποφαίωσθαι τὰ φαινόμενα – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – ‘para as coisas elas mesmas!’⁶⁰.

Em seu ensaio *A origem da obra de arte*, Heidegger lança um profundo e cuidadoso olhar ao acontecer da arte, não mais um olhar estético ou lógico, que se mantém na superficialidade do fundamento, do fundo, mas um olhar permissivo, esse olhar fenomenológico. Põe-se a pensar como uma escuta e não mais a refletir e buscar conclusões. Qual o originário (*Ursprung*) da obra de arte? Aqui, antes de adentrarmos os passos seguintes re-colocamos a

⁵⁸ *Ser e tempo*, § 6.

⁵⁹ Conferir o estudo de Stein acerca da questão da desconstrução da metafísica. STEIN, Ernildo. Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução. Ijuí: UNIJUÍ, 2008.

⁶⁰ *Ser e tempo*, pp.66- 74.

questão do termo *Ursprung*, que está no título do ensaio heideggeriano. Traduzindo para o português a palavra alemã *Ursprung* pode-se tanto dizer (a) origem como, por meio de substantivação, (o) originário. Ao decompor *Ursprung*, temos o prefixo *Ur*, primordial e a palavra *Sprung* advinda do verbo *springen*, saltar. É como um ‘salto fundador’, como um ‘fazer eclodir’, como podemos ler em seu ensaio, que Heidegger pensa esta expressão⁶¹. Ao traduzir-se por origem, somos levados a pensar em algo pontual, em um início temporal e espacial, um fundo, alicerce sobre o qual possamos construir o nosso edifício. Como origem somos remetidos, de volta, para o interior da tradição metafísica, da lógica, e seu pensar dominante. Origem é fundamento, é chão, conceito. E o que é do âmbito do pensar, âmbito no qual Heidegger busca re-instaurar, é o do abismo (*Abgrund*), do sem chão. É aquele poço no qual o pensador, ao levar o seu pensar ao mistério da fonte principal (*Anfang*), cai em seu caminhar.

Com origem, com solo, alicerce, se constrói império. É levar com seriedade o des-envolvimento, o progresso do saber. É caminhar sempre para frente, em linha reta, é o reto pensar, *ὀρθότης*, *ortótes*, ‘retidão do olhar’. É seguir como trem, comércio, indústria, poder, é dar resposta, é uma re-afirmação da tradição. Em originário, algo outro se passa. Cai-se em um poço para dentro do que estava apenas na superfície. Cai-se em *ἀπορία*. Sendo, pelo “entendimento escolado da lógica”⁶², motivo de riso, pois sem chão não se vai a lugar nenhum, não se responde nada. Esse “cair no poço”, que sempre foi “motivo de riso”, “não levando a lugar nenhum”, é o que Heidegger chama a tarefa do pensar. É “ao menos uma vez chegar ao lugar em que já estamos”⁶³. É a abertura ao mistério oculto da fenda do ser. Caindo nas águas de um rio, é permitir-se ser levado ao destino, caminhando com o fluxo do que advém da fonte principal.

⁶¹ *A origem da obra de arte*, p. 199. Além do dito pelo próprio filósofo, conferir a nota de tradução de Idalina acerca da expressão *Ursprung*, em sua tradução ao ensaio citado. pp. 224-228.

⁶² *A linguagem*, p. 8.

⁶³ *Idem*.

É neste sentido, como originário, que lemos a palavra *Ursprung*. Daí o título do ensaio ser também pensado como *O originário da obra de arte*⁶⁴. Perguntar pelo originário da obra de arte é perguntar pela proveniência de sua essência. Esta essência não seria aquela pensada como solo, como a *essentia* da tradição metafísica, mas como abertura sem fundo, como *Abgrund*, aquele aberto que recebe o proveniente do mistério do ser. Segundo a opinião corrente, a proveniência da obra de arte é a atividade do artista, mas o que diz se um artista é um artista é a sua obra de arte.

O artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro. Do mesmo modo nenhum dos dois porta sozinho o outro. Artista e obra são em-si e em sua mútua referência através de um terceiro, que é o primeiro, ou seja, através daquilo a partir de onde artista e obra de arte têm seu nome, através da arte⁶⁵.

A pergunta pela obra de arte é encaminhada a pergunta pela arte mesma. Qual a essência da arte para que ela possa ser originária de algo? Heidegger inicia sua busca por essa essência pelo que foi dito na tradição. Buscará sua essência a partir de sua realidade efetiva. Procurando sua essência na obra de arte existente. A obra de arte é uma coisa como as demais. É uma coisa como a pedra, e também como o utensílio sapato. Porém, a obra de arte é uma coisa acrescida de algo mais, algo de mais elevado, que uma mera coisa. É algo de produzido pelo homem, mas, os instrumentos, os utensílios, como a panela, o martelo, o carro, também são coisas produzidas pelas mãos do homem. Mas obra de arte é também mais elevada que o utensílio, pois além de ser uma coisa produzida, ela nos diz algo de outro. Ela é alegoria, é símbolo.

A obra de arte, além do caráter de coisa, é ainda um outro algo. Este outro algo que está nela constitui o artístico. (...) Alegoria e símbolo fornecem o enquadramento representacional em cuja perspectiva, desde há muito tempo, se move a caracterização da obra de arte⁶⁶.

⁶⁴ *A origem da obra de arte*, p. 225.

⁶⁵ *Idem*, p. 37.

⁶⁶ *Idem*, p.43.

Na busca pela essência da arte, a partir de sua realidade efetiva, nos deparamos com a coisa e com o utensílio. Sendo, antes de tudo, uma coisa, desvia-se o caminho da essência da arte para o da essência do que seja uma coisa, da coisidade da coisa. Assim, observa-se se a arte é uma coisa acrescida de algo mais ou se é algo de outro. A pergunta torna-se então: Qual a essência da coisa? Seguindo o fio condutor da investigação da tradição filosófica acerca da coisa, Heidegger nos indica três principais definições. A coisa é: i) “A substância com os seus acidentes”⁶⁷; ii) “A unidade de uma multiplicidade dada nos sentidos”⁶⁸ e iii) “a coisa é uma matéria enformada”⁶⁹. Esse é o esquema conceitual da estética desde seus primeiros acenos. Das definições citadas, a terceira, matéria enformada, é a que mais se adequa a esse esquema conceitual.

A distinção entre matéria e forma é, e na verdade nas mais diferentes variedades, **pura e simplesmente o esquema conceitual usado em todas as teorias da arte e da Estética.** (...) Quando se liga a forma ao racional e a matéria ao irracional, considera-se o racional como o lógico e o irracional como o ilógico, e quando se acopla ao par conceitual forma-matéria ainda a relação sujeito-objeto, então o representar dispõe de uma mecânica conceitual à qual nada se pode opor⁷⁰.

Para Heidegger, esta definição da coisidade da coisa, porém, não se aplica apenas para as meras coisas. Um par de sapatos e um quadro de van Gogh são também matéria enformada. Uma pedra possui uma matéria em uma determinada forma, contudo, aí, a forma é apenas uma mera distribuição espacial de um determinado conteúdo. Já no par de sapatos, a forma é de tal modo fundamental, por conta de sua utilidade, que influencia até na escolha do material a ser usado no momento de sua produção. Flexível e macia para uma roupa, resistente e dura para um martelo e assim se dá com os outros utensílios. Pensando assim, Heidegger aponta para o produzido, para este algo útil, próximo ao dia a dia do homem, que vem, primeiramente, para esta definição de matéria-forma, e, daí, passa a coisidade da coisa. O homem

⁶⁷ Idem, p. 53.

⁶⁸ Idem, p. 59.

⁶⁹ Idem, p. 61.

⁷⁰ Idem, p. 63.

transfere do utensílio para a coisa a sua definição e isto por meio do esquema estético e sua relação com a arte e os artefatos.

Por conseguinte, matéria e forma, enquanto determinações do sendo são naturais à essência do utensílio. Propriamente, este nome nomeia o elaborado em vista de sua utilidade e uso. Matéria e forma não são, de modo algum, determinações originárias da coisidade da própria coisa⁷¹.

Somos, assim, novamente enviados a outro âmbito. A busca pela essência da coisa nos levou a questão do utensílio. Qual a sua essência? O que lhe difere da mera coisa, lhe pondo a meio caminho entre coisa e arte? Ou será o utensílio ainda algo outro? Com estas indagações chegamos com Heidegger ao produzido em vista de uma utilidade, o utensílio tem na serventia o traço fundamental a partir do qual este sendo nos olha. Eles são tão melhores quanto menos pensarmos neles, em sua constituição, em sua forma ou matéria. Seja o sapato, ou o martelo, é na serventia que se encontra o seu valor, e não em sua constituição. Portanto, como Heidegger nos diz, na confiabilidade da serventia ela se torna útil. Quando apenas usamos o utensílio, por conta da confiabilidade a ele cedida, sua essência nunca nos chega como o que este utensílio é. No contato diário e habitual com o utensílio sua essência não se apresenta junto à relação que ele que mantém.

Para Heidegger, um homem diante de um quadro de Van Gogh, onde figura um par de sapatos pintados e nada mais, ao pensar, algo de outro acontece.

Da escura abertura do interior gasto dos sapatos a fadiga dos passos trilhados olha firmemente. No peso denso e firme dos sapatos se acumula a tenacidade do lento caminhar através dos alongados e sempre mesmos sulcos do campo, sobre qual sopra continuo um vento áspero. No couro está a umidade e a fatura do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo em meio à noite que vem caindo. Nos sapatos vibra o apelo silencioso da Terra, sua calma doação do grão amadurecente e o não esclarecido recusar-se do ermo terreno não-cultivado do campo invernal. Através do utensílio perpassa a aflição sem queixa pela certeza do pão, a alegria sem palavras da renovada superação da necessidade, o temor diante do anúncio do nascimento e o calafrio diante da ameaça da morte. À *Terra* pertence este utensílio e no *Mundo* da camponesa está ele

⁷¹ Idem, p. 67.

abrigado. A partir deste pertencer que abriga, o próprio utensílio surge para seu repousar-em-si⁷².

A obra de arte trouxe ao desvelado aquilo que o utensílio, enquanto um sendo, é. Não, porém, da forma habitual, como mera serventia, como confiabilidade. A obra inaugura **Terra** e **Mundo**. Terra como aquilo de onde este sendo provém, e mundo como o aberto do qual aquele sendo faz parte. A obra de arte, põe-em-obra a verdade do sendo, do ente. É como um pôr-em-obra da verdade que Heidegger pensa a essência da arte. Por meio da arte cada sendo vem a vigência de forma extra-ordinária, como um sendo, um ente, que irrompe do seu ser. Brota, pela abertura que acontece na arte, da Terra ao Mundo. Esse pôr-se-em-obra da verdade é *ποίησις*, *poíesis*. Este pôr, enquanto obra adveniente do ser, é pensado como um deixar-que, através da escuta cuidadosa ao mistério do ser, brote do fechado da Terra ao desvelado do Mundo.

Terra e Mundo são palavras-chave para a compreensão do pensar heideggeriano acerca da arte. Terra não é o conjunto maciço de areia, ou um planeta. Como Γε, *Gaia*, Terra, os gregos não diziam nada disso. Terra também não é simplesmente o fechado, o velado, em oposição ao Mundo como o aberto, o desvelado. Terra como aquela que abriga, não pode ser um rígido fechar-se em si, é, de uma forma completamente diferente, um res-guardar-se que acolhe, que nutre. Ela é Gaia Mãe, “de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre”⁷³, “multi-nutriz”⁷⁴. É, então, proteção e não simplesmente dissimulação. Terra é o mistério cuidadoso do essencial. Assim também Mundo não é apenas o aberto. É no Mundo que vige “as decisões mais essenciais de nossa história”⁷⁵. Mundo é para onde o ser se destina, não como um espaço, um lugar, mas como âmbito do acontecimento. É a morada do vigente. Mundo é sempre o inobjetável.

⁷² Idem, p.81.

⁷³ *Teogonia*, p. 91.

⁷⁴ Podemos ver em muitas passagens da *Íliada*, assim como da *Odisseia* Homero se referindo à Γε, *Gaia*, Terra, como a Mãe multi-nutriz.

⁷⁵ *Origem da obra de arte*, p. 109.

É na disputa entre Terra e Mundo que se dá o “acontecer poético-apropriante” (*Ereignis*), como Heidegger passou a chamar o acontecimento do ser.

Para onde a obra se retira e o que ela deixa surgir nesse retirar-se, nós denominamos Terra. Ela é a que faz surgir e que abriga. A Terra é a que não sendo forçada a nada é sem esforço e infatigável. Sobre a Terra e nela o homem histórico funda o seu morar no Mundo. No que a obra instala um Mundo, ela elabora a Terra⁷⁶.

Arte é então abertura. Enquanto no utensílio há um gastar-se com o uso, com sua serventia, na obra de arte, enquanto a disputa originária de Terra e Mundo se mantém em seu vigor, enquanto permanece como obra, dá-se abertura. O artista, não gasta a tinta ao criar um quadro como gasta o pintor no seu trabalho de pintar um muro de uma casa. Na pintura criadora do artista é que as cores vêm a ser as cores que são. O verde vem, na árvore pintada, a ser o verde da natureza, o azul revela o céu. Já no utensílio, a lata de tinta é tanto melhor quanto mais some ao ser usada como revestimento. Na obra de arte há um permanecer, uma instauração. É na poesia que a palavra chega ao dizer, na música que o som chega ao soar, na escultura que a pedra chega ao resistir.

Na obra de arte dá-se essa clareira, na arte dá-se o acontecimento, como obra, da verdade. A verdade é posta em obra. Aqui uma pergunta se põe como necessária: o que é a verdade para que possamos dizer que ela é pela obra de arte posta em obra? Re-coloquemos, então, a questão da verdade, que no primeiro capítulo apenas indicamos, para que esta advenha em seu sentido mais profundo. Ou seja, pensemos um pouco mais acerca da verdade, para adentrarmos, de forma mais cuidadosa, na vereda do pensar heideggeriano.

Pensar verdade, *α-λήθεια*, como des-encobrimento, nos remete a outro âmbito do pensar. Um âmbito do ainda-não, da adveniência. Somos transpostos da rigidez conceitual do definido, do dado, à fluidez do *vir-a-ser* da abertura, do mistério. Ao pensar a verdade como o desvelado, o velado passa a se mostrar como mais originário, como fonte originária deste desvelado. Mostra-se como mais essencial. Este velado pode então ser pensado como o

⁷⁶ Idem, p.115.

não-desvelado, como a não-verdade. Sendo mais essencial, importa a nós mais essa não-verdade do que a verdade. É assim que Heidegger, no ensaio *A essência da verdade*, faz a virada da questão da verdade para a não-verdade. De uma busca pela verdade somos transpostos a uma busca pela não-verdade.

Porém, para Heidegger, essa passagem da verdade para a não-verdade, não deve ser pensada pura e simplesmente como uma inversão, mas como abertura de outro âmbito do pensamento. Pensar a verdade como a não-verdade, achando com isso estar saindo do âmbito do definido, do dado, da identidade, para o âmbito do indefinido, da diferença, seria um equívoco. Tomar simplesmente a não-verdade por verdade é apenas outro âmbito da rigidez do conceito. Heidegger nos propõe em seus ensaios uma mudança no âmbito do pensamento, não uma mera inversão, mas algo de outro. Esse âmbito, por ele proposto, mais originário e mais profundo, não pode ser atingido com a operação lógica da inversão e suas enunciações predicativas. Só um pensamento como abertura, um pensamento do sentido e não mais um meramente conceitual pode adentrar essa profundidade. Só assim pode-se pretender um avizinhar ao ser. Verdade é pensada como clareira. Não sendo nem o aberto, desvelado, nem o fechado, velado, mas sim abertura, possibilidade de adveniência, de acontecimento poético-apropriativo. Assim, diria Heidegger acerca da clareira:

Um tal aparecer acontece necessariamente em uma certa claridade. Somente através dela pode mostrar-se aquilo que aparece, isto é, brilha. A claridade, por sua vez, porém, repousa numa dimensão de abertura e de liberdade que aqui e acolá, de vez em quando, pode clarear-se. A claridade acontece no aberto e aí luta com a sombra. (...) Somente esta abertura garante também à marcha do pensamento especulativo sua passagem através daquilo que pensa.

Designamos esta abertura, que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, com a clareira (*die Lichtung*)⁷⁷.

Outra questão referente à verdade, que aqui será de crucial importância, é a da verdade como errância. O homem, enquanto um ente no Mundo, que caminha pelo aberto, é um jogado na errância do Mundo. O homem se

⁷⁷ *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 102.

relaciona insistentemente com os entes, com o aberto. Neste relacionar-se com o dado, o homem afasta-se do mistério. Afastando-se assim do essencial do ser, do mistério originário, dá-se o errar. “Este vaivém do homem, no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, sai de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério: ele é o errar⁷⁸”. O homem um *ek-sistente*, um lançado para fora de si no mundo insistentemente. Com isso é o homem des-guardado no aí do aberto. Como errante, ele é lançado para fora, no aberto do cotidiano e se relaciona com os outros entes, com o Mundo. Diz Heidegger:

O homem erra. O homem não cai na errância em um momento dado. (...) errância se revela como o espaço aberto para tudo que se opõe à verdade essencial. (...) aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam de erro, isto é, a não-conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar. (...) A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar. Pelo desgarramento, porém, a errância também contribui para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento, se ele mesmo é capaz de provar a errância enquanto tal e de não desconhecer o mistério do ser-aí⁷⁹.

É da essência do homem, enquanto *ek-sistente*, a errância. Tanto mais errante, como também mais aberto ao mistério do ser, mais homem ele é. Provando da errância, corre o homem o risco de aí perder-se no desgarramento. Evitando esta errância, nega ele sua essência. É necessário então um enfrentamento, onde o homem, como o que se arrisca mais, ponha-se diante dessa possibilidade de perder-se. É só na possibilidade de perder-se que pode este se encontrar. Assim, para Heidegger, o homem arrisca-se na errância com a constante abertura ao mistério, mas, o mistério é aquele que se põe em fuga diante de toda investigação. Daí, o pensar para Heidegger que se pretende aberto ao mistério não poder ser do tipo investigativo, do tipo que força abertura, que rasga. Pois, no oculto do mistério é como se estivéssemos em mãos uma pedra e quebrando-a ao meio quiséssemos saber o que há em seu interior. Ao quebrar o dentro se põe em fuga, ocultando-se dentro dos dois pedaços resultantes da quebra. Nessa quebra violenta só nos deparamos com o fora, o superficial, o sempre aberto. O interior sempre se resguarda. Assim é

⁷⁸ *A essência da verdade*, p.208.

⁷⁹ *Idem*, p. 209.

o mistério. Quanto mais forçamos sua adveniência, mais em fuga ele se põe. Na arte não há um forçar abertura, mas um permitir, um aguardar paciente.

Diante esse ser que se resguarda no mistério, ora doando-se, ora pondo-se em fuga, poetas e pensadores, como guardiães desse saber que abre, são os caminhantes desse *Holzwege*, Caminho de Floresta, dessa vereda, deste terceiro caminho que Parmênides, em seu poema *Da Natureza*, indica como aquele descaminho que leva ao nada, ao que se põe em fuga. É nessa vereda, nesse *Ατραπός*, nesse caminho de floresta, que se dá o avizinhançar-se do ser. Para adentrar em tal vereda, contudo é necessário arriscar-se frente à possibilidade de perder-se no caminhar, de cair em um poço. Só aí, é possível avizinhar-se da fonte principial. Poetas e pensadores são capazes de nomear nesse calar-se. Sua linguagem é silenciosa. Qual o modo desse silêncio? De que modo é o dizer da arte, um dizer silencioso? São nessas questões que nos deteremos nos passos seguintes.

3.3 Pensamento poético: Um dizer silencioso

“Escrever o que não acontece é tarefa da poesia”.

Manoel de Barros, *Menino do mato*.

“Sobre o que não se pode calar devemos silenciar”.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*

Vimos que a essência da arte em Heidegger se apresentou como um pôr-em-obra o acontecimento da verdade, onde essa verdade é pensada como clareira, abertura. A arte põe-em-obra a verdade do ente. Enquanto obra, a arte é abertura, é adveniência do ser ao ente, do que é para o que está sendo, do não-vigente à vigência. Poderia ser dito, porém, com a possibilidade de más interpretações, o que nos adverte o próprio filósofo⁸⁰, que a arte é uma passagem do nada ao ente. Este nada, não deve ser aqui pensado como o nada do niilismo. O nada aqui é pensado como o não-ente, o não-presente, que, apesar de não ser um ente, é sua fonte principial, é originário. Ser e nada,

⁸⁰ A origem da obra de arte, pp. 181-183.

se pensados com cuidado de não os identificar diretamente, podem ser pensados juntos, em sua proximidade.

E a verdade surge do nada? De fato, se pensado com o nada do mero não sendo e se nisso o sendo é representado como aquele existente habitual, que, depois, através do entre-permanecer da obra, vem à luz como o que apenas pretensamente é o verdadeiro sendo e assim fica abalado. A verdade nunca é colhida do existente e do habitual. Abertura do aberto e a clareira do sendo acontecem, muito mais, somente no que a abertura adveniente se delinea na projeção⁸¹.

Toda passagem do não-vigente ao vigente, todo brotar da *φύσις* (*físis*) é *ποίησις* (*poíesis*), ou seja, todo acontecimento da verdade (*Ereignis*), toda abertura como clareira, é poesia. Assim, tanto o descobrimento da técnica, seja ela clássica ou moderna, como o des-encobrimento da obra-de-arte são *poíesis*, porém, enquanto na técnica moderna o que é posto é produzido como algo acabado, como pronto, no pôr-em-obra da arte, assim como na técnica clássica, enquanto *τέχνη*, o que advém é encaminhado como princípio (*Anfang*), como inaugural, movimento.

Na técnica moderna, o posto advém, por meio de uma com-posição (*Gestell*, *συν-θέσις*), como disponibilidade. Na obra de arte, o que pela obra, é posto em obra, advém como disputa, confronto. Na forma do conceito o composto é identitário, unidade, é ponto final. Já na disputa originária a cada momento se da diferença. A multiplicidade de sentido que é dada não permite um ponto final, mas sempre uma reticência, é abertura de possibilidades. Nas palavras de Heidegger:

Encarada em sua essência, a arte é uma sagração e um refúgio, a saber, a sagração e o refúgio em que, cada vez de maneira nova, o real presenteia o homem com o esplendor, até então, encoberto de seu brilho a fim de que, nesta clareira, possa ver, como maior pureza, e escutar, com maior transparência, o apelo de sua essência.

Como a arte, a ciência tampouco é, apenas, um desempenho da cultura do homem. É um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo⁸².

(...)

Em oposição a isso, a ciência não é nenhum acontecer originário da verdade, mas sempre a ampliação de um âmbito de verdade já aberto e, de certo, através do compreender e fundamentar do que se mostra na sua esfera como o correto possível e necessário. Quando e na

⁸¹ Idem.

⁸² *Ciência e pensamento do sentido*, p. 39.

medida em que uma ciência vai mais além do correto, para uma verdade, isto é, para o desencobrimento essencial do sendo como tal, então ela é filosofia⁸³.

Esse não habitual, não-vigente, que vem a ser pela *poíesis*, foi a muito rechaçado pela tradição metafísica enquanto lógica. O ser foi pensado nesta tradição como o ente, e este como o vigente, o presente, o dado, e, da mesma forma, o não-vigente, o ausente, foi pensado como o nada, e, seguindo o raciocínio, o aparente foi dado como o erro, imagem, como o que não se adéqua ao ente. Nada, ser (ente) e aparência, seriam as três vias de conhecimento a qual o homem poderia movimentar-se. As três vias que, segundo Parmênides, se relacionavam com a verdade. Destas três vias, uma, necessariamente, logicamente, deveria ser abandonada, pois não era verdadeiramente uma via, mas um *ατραπός*, um não-caminho, uma vereda, *Holzwege* (caminho de floresta). Sendo assim, não levaria o homem justo a lugar nenhum. Esta vereda era a via que dizia respeito ao nada, ao não-ser. Falar sobre este nada seria a ruína deste justo, seria a ruína do conhecimento lógico. A lógica do pensar reto seria desfeita nessa empreitada.

Aí, em Parmênides, dá-se o primeiro momento de rechaçamento desta terceira possibilidade. Em Aristóteles aparece na expressão do terceiro excluído⁸⁴. Todo ente ou é de certa forma, ou o seu oposto. Qualquer outra possibilidade fica então excluída. Pensar em uma terceira possibilidade é ferir o segundo princípio supremo do pensar lógico. Podemos ver, tanto no princípio da contradição, como no do terceiro excluído, um abandono do pensar acerca do nada. A linguagem que diz respeito ao homem é a linguagem lógica. Ela proíbe o dizer sobre o nada. Contudo, mesmo que Parmênides e Aristóteles venham a proibir a reflexão sobre o nada, essa proibição já se apresenta como um pensar. Aí ouve um pensar cuidadoso, temerário, frente à vereda que seria pensar sobre este nada. Não há ainda um abandono desta questão, mesmo que com a reflexão sobre ela, seja isso que foi proposto. Este afastamento, com o desenvolvimento da Ciência, da Lógica e da Metafísica, torna-se um esquecimento. O nada é esquecido e com ele a possibilidade de pensar o ser

⁸³ *Origem da obra de arte*, p. 157.

⁸⁴ *Metafísica*, pp.179-181, Γ 7 – 1011b 23-1012a 28.

como essa outra possibilidade, como esse não-vigente. Funda-se o império da lógica e do ente. É nos moldes desse império que a Metafísica desenvolve sua dominação a todo o pensar da tradição ocidental numa “mecânica conceitual” blindada a qualquer tentativa de des-construção.

Só com o desmoronamento interno deu-se início a queda deste império. A própria reflexão lógica, sob a ameaça de autodestruir-se, urge pela necessidade de outra possibilidade de pensamento, por outro modo de linguagem. Escuta-se, como a voz de um fantasma, pois há muito tempo abandonado e esquecido, o apelo do ser, deste nada que havia sido rechaçado. Essa necessidade de outra linguagem é interna a própria lógica, ao pensar em seus fundamentos, pois, na própria delimitação de seu objeto de pesquisa, esta se remete a algo que lhe é externo, remete-se a esse nada. Trata a lógica do ente e nada mais⁸⁵, e, como dizem Platão⁸⁶ e Aristóteles⁸⁷, a sabedoria, a ciência de algo é também a ciência de seu contrário. Quem conhece a boa poesia, é justamente quem conhece a má poesia. Quem sabe o que faz bem à saúde, sabe o que não lhe faz bem. Quem busca o saber das causas primeiras, das coisas primeiras, dos entes em si, pura e simplesmente conhece o não-ente.

Porém, acerca deste não-ente, neste terceiro caminho, só o silêncio é próprio. Nesse sentido encontramos a defesa do pensar heideggeriano acerca do poético. Contudo, para tal dizer genuinamente poético, é preciso libertar a linguagem da gramática, assim como é preciso libertar a filosofia das disciplinas acadêmicas, como é necessário libertar a arte das concepções estéticas. Há outro âmbito da linguagem, o da nomeação do pôr-vir. Assim diz Heidegger:

A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada. (...)Libertar a linguagem da gramática, conduzindo-a para uma

⁸⁵ *O que é metafísica?*, p. 115-116.

⁸⁶ No *Ion*, Sócrates ao interrogar Íon acerca de Homero o faz dizer que aquele que conhece o que é bom para uma ciência é o mesmo que conhece o que é mal. Por exemplo é o médico aquele que conhece o que traz saúde e também o que tira a saúde.

⁸⁷ Assim diz Aristóteles: “A mesma ciência compete o estudo dos contrários”. *Metafísica*, p.135, Γ2, 1004a 9-10.

estrutura essencial mais originária, é uma tarefa reservada ao pensar e poetar⁸⁸.

É na linguagem artística, onde o embate vigoroso entre Terra e Mundo se dá na co-pertença de ambos, em tal equilíbrio, que nenhum se sobressai sobre o outro, que se entende esse silêncio poético. Desse embate primordial, pela força do que se põe com o que se res-guarda, acontece um aquietar-se, um repouso. Silêncio e repouso, não são, de forma nenhum, algo como uma ausência. São na verdade pura atividade. Da disputa, dá-se a co-pertença, na diferença de ambos, entre Terra e Mundo, entre coisa e mundo. O dizer poético:

Evoca originariamente a partir da simplicidade de um chamado íntimo, esse que evoca a diferença sem dizê-la. (...) A linguagem fala deixando vir o chamado, coisa-mundo e mundo-coisa, no entre da diferença. (...) Quietos não é de maneira nenhuma o que não soa. Não soar é somente não estar na movimentação de entoar e soar. (...) A falta de movimentação é somente o outro lado do repouso. (...) O repouso movimenta-se muito mais do que um movimento e tem muito mais movimentação do que qualquer moção. (...) quando coisa e mundo estão quietos no seu próprio, a diferença convoca mundo e coisa para o meio de sua intimidade⁸⁹.

Percebe-se, então, que silenciar-se não é pensado como um calar-se, como se deu pela tradição metafísica-lógica-científica. Pois, num mero calar-se, o que há é um abandono. No silêncio, em oposição ao abandono, há uma aproximação, uma busca da intimidade do co-responder, dá-se um modo primordial da linguagem. Uma escuta que permite a colheita do destinado pelo ser. Aquela escuta dada na pausa, na reticência de um dizer, aquele suspiro. Um repouso que não é estagnação, mais o autêntico movimento. Só quem silencia é quem diz e pensa autenticamente. Silenciar-se é da essência do falar. Quem não tem linguagem não silencia, assim como quem não possui movimento não pode repousar.

Diante da vereda que é este terceiro caminho, o caminhante cuidadoso se vê em *ἀπορία*, aporia. Percebe que precisa respirar e escutar um pouco do que lhe circula. Então repousa, escuta, e mira ao redor, para o dentro e o fora e

⁸⁸ *Cartas sobre o humanismo*, p. 326.

⁸⁹ *A linguagem*, pp. 22-23.

ainda para além do ente, do presente. Aqui “mirar significa adentrar o silêncio”⁹⁰. “Ele escuta à medida que pertence ao chamado da quietude”⁹¹. Esse é modo o do dizer artístico, do nomear poético, do falar essencial do homem.

Os mortais falam a partir da diferença, no sentido da diferença, como um corresponder. O falar dos mortais deve antes de tudo escutar o chamado, pois é como chamado que o quieto da diferença evoca o rasgo de coisa e mundo. Cada palavra falada pelos mortais fala desde essa escuta, como essa escuta. Os mortais falam à medida que escutam⁹².

Falamos diversas vezes em arte e poesia, mas será que estas são uma mesma coisa? Pensemos um pouco nesse questionamento, buscando semelhanças e diferenças, antes de prosseguirmos com o percurso. A arte é *poíesis*, porém, a *φύσις* também o é. O *poiético* é bem mais amplo que o artístico. Poesia não é pensada, aqui, estritamente como a escrita do poema. *Poíesis* é tudo que é do âmbito da eclosão, do vir-a-ser, do brotar, adveniência. É fala inaugural. *Poíesis* é linguagem, quando esta não é pensada como mera expressão, modo de comunicação por letras ou sons. É linguagem no sentido de um narrar inaugural, fundador, como abertura e morada do ser. Assim diz Heidegger nos parágrafos finais do ensaio *A origem da obra de arte*:

A *poíesis* é a fala inaugurante do desvelar do sendo. (...) *poíesis* é aqui pensada em um sentido tão amplo e, ao mesmo tempo, numa unidade essencial tão íntima com a linguagem e a palavra, que precisa ser deixado em aberto a questão se a arte, em verdade, em todos os seus modos, - da arquitetura até a poesia esgota a essência da *poíesis*. A própria linguagem é *poíesis* em sentido original⁹³.

Com esse indagar, fomos levados da questão da arte como inaugural ao âmbito mais amplo da *poíesis* e da linguagem. Seguindo então o fio condutor do caminho que está sendo aberto ao se caminhar, pensemos acerca da *poíesis*, do poeta e de sua linguagem. Pelo visto, poetar é então linguagem em sentido amplo e originário, porém, não só o poeta é o guardião dessa morada do ser. São os pensadores e poetas seus guardiões e em sua profunda conexão com a linguagem, está o seu parentesco, sua proximidade, uma

⁹⁰ *A linguagem na poesia*, p. 35.

⁹¹ *A linguagem*, p. 26.

⁹² *Idem*, p.25.

⁹³ *A origem da obra de arte*, p. 189.

linguagem que tem, na disputa, a sua essência. O que na linguagem dos poetas e pensadores vem-a-ser vem como disputa. Bem diferente é a linguagem da lógica que conceitua e define, limitando em algo pronto. No poetar e pensar, o nomeado é constante adveniência do novo, é brotar principal.

A questão da linguagem, em Heidegger, é, ao lado das questões do ser e da verdade, a questão do seu pensar. Assim diz Gadamer acerca da filosofia heideggeriana: “Se quisermos colocar em discussão a significação da filosofia de Martin Heidegger, não podemos fazer outra coisa senão a partir da experiência fundamental (...) de uma nova experiência da linguagem da filosofia”⁹⁴. Ao pensar ser e verdade como adveniência, abertura constante de uma disputa originária, torna-se necessário uma nova experiência com a linguagem. Como se deu com Aristóteles e seu pensar do ser. Onde o que estava antes de qualquer coisa era o ente, a substância. Necessitou-se aí uma nova experiência com a linguagem que vigora até o presente como linguagem lógica. Com uma mudança no sentido do ser, dá-se em conjunto com esta, uma mudança fundamental na linguagem. É na linguagem dos poetas que esta nova linguagem encontra sua guarda. É tarefa dos pensadores e dos poetas levar a linguagem para o que está além do presente, no sentido de um encaminhar para o mistério.

Em seu pequeno ensaio *Hölderlin e a essência da poesia*, escrito como que um complemento ao *A origem da obra de arte*, Heidegger faz a passagem da questão da arte para a questão mais ampla que é a do poetar. Escrito em um mesmo período, os dois escritos são como que um único corpo, acerca da arte e do poético. Neste ensaio, o pensador parte de cinco palavras-guias do poeta Hölderlin, o qual nutre grande apreço, para desenvolver seu pensar sobre a essência da poesia. O ensaio se apresenta então como um diálogo entre pensador e poeta, um diálogo do pensamento. Buscando, por meio destas palavras-guias, pensar sobre a essência da poesia. Inicia o ensaio justificando sua escolha por Hölderlin para o caminho que então será traçado. Diz:

⁹⁴ Heidegger e a linguagem, p.23.

Por que foi escolhida a obra de Hölderlin com o propósito de mostrar a essência da poesia? Por que não Homero, ou Sófocles, por que não Virgílio, ou Dante, por que não Shakespeare ou Goethe? Nas obras desses poetas foi realizada a essência da poesia tão ricamente ou ainda mais do que na criação de Hölderlin, tão imatura e bruscamente interrompida. (...) unicamente porque está carregada com a determinação poética de poetizar a própria essência da poesia. Hölderlin é para nós, em sentido extraordinário, o poeta dos poetas⁹⁵.

Para Heidegger é com Hölderlin que se tem o poeitar sobre o poeitar. Daí sua escolha entre tantos poetas. Hölderlin nomeia a essência da poesia, da *poíesis*. Cria, com seu dito, uma clareira para a disputa originária entre Terra e Mundo. Podemos ver, por este ensaio, a força do poeitar no expressar-se por uma linguagem não conceitual, que se apresenta até como contraditória, ao permitir, o que pela linguagem lógica seria de início reprimido. Citemos então as cinco palavras-guias, para que possamos acompanhar o pensar heideggeriano sobre o poeitar de Hölderlin:

- i) Poetizar: “a mais inocente de todas as ocupações” (III, 377).
- ii) “e foi dado ao homem o mais perigoso dos bens, a linguagem... Para que testemunhe o que é...” (IV, 246).
- iii) “O homem tem experimentado muito.
Nomeado a muitos celestes,
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns aos outros” (IV, 343).
- iv) “Mas o que permanece, instauram os poetas” (IV, 63).
- v) “Pleno de méritos, mas é poeticamente que o homem habita esta terra” (VI, 25)⁹⁶.

É a poesia a mais inocente, e, além disso, o mais perigoso dos bens do homem. É por meio dela que testemunhamos quem somos. Em oposição ao expressar-se lógico, formal, intencional, produtivo, o dizer poético é pura inocência, é a simples abertura do coração ao destinado pelo ser. É a inocência frente à intenção, mas é também o bem mais perigoso, pois se é pela linguagem que o homem testemunha quem é, é também por ela que pode dar-se sua decadência. É no não cuidado com o dizer que mora o maior perigo. Pensando com o que foi dito anteriormente, o homem encontra-se ameaçado pela técnica moderna. O maior perigo, porém, não provém de suas armas e bombas, entre tantos outros perigos. O maior perigo está no seu dizer. Um dizer que se mostrou apenas como sín-tese, com-posição. Um dizer que força, explorando a terra a se dispor, produzir energia. Nesse dizer moderno, que

⁹⁵ *Holderlin e a essência da poesia*. Tradução livre feita por mim. p. 1-2. DE ONDE?

⁹⁶ *Idem*, p.1.

podemos bem pensar quase como que outra coisa, menos um dizer genuíno, como mera repetição do âmbito do já aberto, é que mora o maior perigo, pois é o abandono da outra possibilidade, qualquer outra possibilidade. É não abertura a proveniência do mistério do ser. O enrijecimento no posto, no habitual. É, portanto, a linguagem, enquanto lógica, o maior perigo ao homem atual, pois, é pela linguagem que o homem vem a ser homem, e é por ela que se dá a morte essencial deste mesmo homem.

Para pensar no perigo que é esse bem doado ao homem, façamos uma aproximação deste ensaio com a conferência, *Cartas sobre o humanismo*, para que se ponha de forma mais vigorosa a questão da linguagem e a ameaça que acompanha o seu des-cuidado. Nesta conferência, Heidegger, pensando no humanismo como uma reflexão acerca da essência do homem, desenvolve, partindo do que é dito pela tradição acerca dessa essência, sua concepção de homem. O homem é um ζῷον λόγον ἔχον⁹⁷, traduzida pelo pensar latino como o homem é um animal racional. Para a tradição a essência do homem está na faculdade da razão. E razão, nesta tradição, é o pensar lógico, reto e não contraditório, que exclui qualquer terceira possibilidade. Logo, o homem é um ser lógico. Pensando com o dito aristotélico, λόγον é dizer, é linguagem. Estaríamos mais próximo do que aí foi dito, pensando que o homem é um anima, um ser vivo que fala, que possui linguagem. É a linguagem que dá origem ao homem.

A soberania da linguagem lógica rechaçou a outra possibilidade de fala, a do dizer poético. O homem tornou-se o efetivo, o lógico. Aquele que produz e domina todo o concreto, inabalável, pelo menos até sentir que o que lhe dava o poder, o domínio, ameaça lhe dominar. O seu maior bem se mostra agora como sua maior ameaça. As grades que eram vistas como segurança ao adverso, torna-se sua prisão. Urge então o diálogo com este outro pensar. Nesta noite do mundo, dá-se a necessidade de uma linguagem que seja clareira. Na segurança de cada um, isolado em suas casas, em seus monólogos, o diálogo se apresenta crucial, pois, “desde que somos diálogo e

⁹⁷ Carta sobre o humanismo, p. 335.

podemos ouvir uns aos outros”, este isolamento é sempre só a perdição. Nossa indigência realiza-se no abandono do outro.

Enquanto mortais, o ciclo de nascimento e morte nos é essencial. A história é diálogo. “Ser um diálogo e ser histórico são ambos igualmente antigos, se pertencem um ao outro e são o mesmo”⁹⁸ e o que nessa história permanece é instaurado pelos poetas. “A poesia é a instauração do ser com a palavra”⁹⁹. Sendo adveniência, *poíesis*, é instauração, é obra. Os poetas instauram o ser como clareira, como luta entre velado e desvelado. É na linguagem poética que habita o homem. Assim diz a quinta palavra-guia do ensaio: “pleno de méritos, mas é poeticamente que o homem habita essa terra”. É nesse diálogo poético de um com o outro que se abre a clareira de seu habitar, e não no isolamento residencial do morar protegido do mistério do que possa advir. É, pois, poeticamente que o homem habita. Diante disto, podemos ver, no período atual, o quão in-essencial, o quão indigente encontra-se a humanidade.

Diante essa indigência perguntamos anteriormente: Como enfrentarmos esta ameaça que se apresenta? É possível que a arte, ou de forma mais ampla, que a poesia possa confrontar esse perigo? É essa outra possibilidade suficiente como fuga da crise? E além do questionado, é ainda possível que diante de tanta técnica se instaure outra forma de se viver, de habitar essa terra? Para pormo-nos diante esses questionamentos, adentraremos em um escrito heideggeriano chamado Para que poetas...?

3.4 Poetas em tempos indigentes: Um salto na vereda

Diante a crise que ameaça o homem em sua essência, pensemos na tarefa destinada aos poetas, e com eles, os pensadores. Pensar, portanto, se e como é a tarefa destes poetas e pensadores diante este modo técnico de viver e de pensar. Viver técnico este, em oposição ao viver entendido por Heidegger, como aquele brotar sempre novo na disputa da clareira, poderia ser pensado quase como um não-viver. Uma técnica exploradora, onde todos os entes, e o

⁹⁸ Hölderlin e a essência da poesia, p. 6.

⁹⁹ Idem, p. 7.

próprio homem, deixam de ser o que são essencialmente, enquanto *φύσεις ὄντα*, seres da *físis*, para decaírem em meros artefatos, seres produzidos. Seja para o comércio, o trabalho, o poder, ou seja, como mera disponibilidade. Diante uma aproximação do ensaio *Para que poetas?* (1946), texto pertencente ao mesmo conjunto de ensaios de *A origem da obra de arte*, com o todo até aqui caminhado, buscaremos um confronto do caminhado com o questionado. Este conjunto de textos, do qual esses ensaios fazem parte, tem como título a palavra essencial *Holzwege*. A versão portuguesa traduziu-a, seguindo a indicação dada pelo próprio autor no início da obra, por *Caminhos de floresta*. Aí Heidegger diz assim:

Holz [madeira, lenha] é um nome antigo para *Wald* [floresta]. Na floresta [*Holz*] há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não-trilhado.

Chamam-se caminhos de floresta [*Holzwege*].

Cada um segue separado, mas na mesma floresta [*Wald*]. Parece, muitas vezes, que um é igual ao outro. Porém, apenas parece ser assim.

Lenhadores e guardas-florestais conhecem os caminhos. Sabem o que significa estar metido num caminho de floresta¹⁰⁰.

Holzwege é esse sinuoso caminho, sempre ainda não-trilhado, no qual o caminhante, ao percorrê-lo, inaugura uma trilha. Abrindo, para outros posteriores caminhantes, uma trilha. Este extra-ordinário caminho inaugurado é um caminho do pensamento, da linguagem, da *poíesis*, do ser. Sendo, antes de ser percorrido, um caminho fechado, é ainda um não-caminho. Parmênides o chama de *ατραπός*, e, por um lado proíbe ao justo por ele se arriscar a caminhar, por outro lado, ao pensar acerca deste caminho, no não-dito, nos diz para por ele nos enveredarmos com o maior cuidado possível. É nesse caminho fechado, da floresta, é, portanto, nessa vereda que desde o início desta pesquisa, cuidadosamente, buscamos adentrar. Se caminhamos lentamente é porque, diferente de se seguir uma trilha já pronta, já aberta, aqui estamos nos enveredando, em uma constante disputa com o mistério do adveniente, por um *Holzwege*.

¹⁰⁰ *Caminhos de floresta*, p.3.

Esta reflexão se deu, a princípio, sobre a questão da crise atual. Uma crise que ameaça o homem, ao ameaçar sua linguagem e seu pensar, no que neste há de mais essencial. O que nos levou a pensarmos na técnica, que por sua vez, nos fez pensar na técnica moderna. Vimos que esta técnica tem, em sua essência, tudo a ver com a questão da verdade, com a *αλήθεια*, pois, esta técnica é um modo de des-encobrimento. Verdade, em Heidegger, é uma questão inseparável da questão do ser. Com isso, adentramos ao cerne do pensar heideggeriano. A questão do ser e da verdade se põe em evidência. Verdade como disputa entre des-encobrimento e encobrimento e ser pensado como acontecimento-poético apropriativo, *Ereignis*, que advém do mistério do não-vigente, nos transpuseram ao âmbito da *ποίησις*, *poíesis*. Seguindo então a própria indicação heideggeriana apresentada no final do seu ensaio sobre a questão da técnica, que nos mostra que em seu primórdio técnica, como *τέχνη*, e arte, são consangüíneos, enquanto *poíesis* são dois modos de des-encobrimento de verdade, de acontecimento do ser. Assim, passamos ao âmbito da arte. Pensamos esta, em sua essência, como pôr-em-obra o acontecimento da verdade do ente. Como obra, que da disputa constante entre o que se desvela e o que se oculta, se mostrou como clareira, como inauguração.

Foi assim, que do âmbito da arte, passamos ao do poético. Este âmbito foi pensado em sua maior amplitude, ou seja, como tudo aquilo que advém do não-vigente ao vigente. Essa adveniência dá-se na linguagem. Linguagem é a morada do ser, é abertura, clareira. Então ser, verdade e linguagem de forma entrelaçada se puseram como a vereda da qual adentraríamos. Temas centrais heideggerianos da qual qualquer reflexão que envolva o seu pensar não pode escapar. É diante essa vereda que nos questionamos: é a linguagem poética essa outra possibilidade que guarda a medrança do que salva? Se ela é essa possibilidade, como se dará o enfrentamento à crise? Devemos então substituir a linguagem lógica, fonte dessa crise atual, pela linguagem poética como resposta a crise atual? Se não, qual o outro caminho ainda a se seguir? Ou não há possibilidade alguma que venha a salvar o homem da ameaça que lhe pesa?

Para o homem, essa linguagem, é o bem mais perigoso que lhe foi doado. Bem, pois, é ela que lhe doa a sua essência. O homem é um ente que fala, é um ζῶον λόγον, contudo, este que lhe doa a essência, é também o que o levar a correr o risco de perder-se, como é o caso da crise identificada por Heidegger. O homem, enquanto *Da-sein*, enquanto presença que está aí no mundo, em relação com, como um lançado para fora, um *Ek-sistente*, corre este risco. Como guardião da linguagem, morada do ser, é este o ente que se encontra jogado mais à vizinhança deste ser. Sendo livre, contudo, para corresponder ou não ao destinado por este ser, podendo, portanto, correr o risco, o que o leva a sua atual decadência, de não corresponder a este destinado. Sua linguagem, que em seu pleno vigor é um originário, que nomeia enquanto disputa, enquanto diferença, pode decair, como se dá no homem atual, no mero expressar-se comum, na linguagem formal do comércio de opiniões.

Re-pensar a linguagem é re-pensar o homem. Arriscar-se na linguagem é arriscar-se enquanto homem, em oposição à falsa segurança da linguagem pronta da lógica, da gramática, da academia. É arriscar-se a perder o solo, o fundamento do que lhe assegura. É preciso ir além da superfície, do solo. É preciso arriscar-se a cair no poço em direção ao mistério originário do ser. É como esse que ousa cair, que ousa saltar nesse poço, nesse abismo (*Abgrund*) que podem, poetas e pensadores, se relacionarem com a linguagem. Os pensadores sempre foram chamados de extravagantes ao ousarem dar sentidos completamente in-habituais às palavras, para dizerem o mais vigoroso de seu pensar. Assim foi Platão e o εἶδος, Anaximandro e o seu ἄπειρον, o λόγος de Heráclito, a *Ge-stell* heideggeriana. Assim também se dá com a ousadia inocente do poeta que canta. Arriscando-se mais no caminho da errância permitem, quando suportam, a adveniência do inaugural acontecimento do ser.

Neste mundo decadente do entendimento predicativo, técnico, comercial, o ser, como o que silenciosamente envia, ausenta-se. Falta o pensar sobre o ser. Assim, diz Heidegger no ensaio *Para que poetas?*:

Com esta falta, fica fora do mundo o fundo como aquilo que fundamenta. Originariamente, abismo [*Abgrund*] significa o solo e o

fundo em direção ao qual tende, encosta abaixo, algo que está pendurado. Contudo, o *Ab* será pensado, doravante, como a ausência completa de fundo. O fundo é o solo de um enraizar e de um erguer-se. A era do mundo, que carece de fundamento, encontra-se suspensa no abismo. Supondo que se encontra ainda reservada uma viragem para este tempo indigente, ela apenas poderá surgir se o mundo virar radicalmente, ou seja, dito de uma forma mais precisa, se ele virar a partir do abismo. Na era da noite do mundo, tem que se experimentar e suportar o abismo do mundo. Mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até ao abismo ¹⁰¹.

Essa era atual do domínio do entendimento técnico, lógico, é a noite do mundo. Em seu período matutino, poetas e pensadores se jogaram no abismo. Como quem cai para o alto, em direção ao divino, e aí, com um esforço tremendo, disseram o originário. Pensadores dizendo o ser e poetas o divino, contudo, com o desenvolvimento da ciência, da lógica, decaí essa possibilidade da linguagem. O ser, pondo-se em fuga, é encoberto pelo ente. Só resta ausência. Ausência de ser, do divino, do pensar, ausência do homem, da linguagem.

Olhar verdadeiramente para este mundo é encarar o abismo. É não fugir na ilusão da segurança de um falso solo firme. É necessário encarar esse abismo e suportá-lo. “Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite do mundo, o poeta diz o sagrado” ¹⁰². Dizer o sagrado e pensar o ser, é, aí onde cresce o perigo, em sua unidade, aquilo que guarda a medrança do que salva. Co-responder a este destino é a tarefa do poeta. Co-responder ao destino, não é um mero deixar-se levar, pensado como uma apatia, como ausência, mas é o mais longe que cada um pode chegar. “Cada um chega o mais longe possível quando não ultrapassa os limites do caminho que lhe foi destinado” ¹⁰³.

Em tempos de indigência falta a coragem do permitir. Na superficialidade do correto, da *adequatio*, o homem atual se esconde. Há aí um esconder-se, bem diferente do guardar-se que se dá com o mistério do ser, da Terra como aquela que abriga, pois, esconder-se é fugir, já o guardar-se é da proteção, é

¹⁰¹ *Para que poetas?*, pp.309-310.

¹⁰² *Idem*, p.312.

¹⁰³ *Idem*, p.313.

corresponder à luta necessária. É enfrentamento da outra possibilidade, da errância.

Quem é que, hoje em dia, se atreve a considerar-se familiarizado com a essência da poesia, bem como com a essência do pensamento e acha-se ainda suficientemente forte para conduzir ambas as essências à mais extrema das discórdias, assim estabelecendo a sua concórdia ¹⁰⁴?

O ser larga o ente ao risco, como uma mãe que o solta para seu desenvolvimento essencial, portanto, é como arriscado que este deve corresponder à sua essência. Como enfrentamento, como risco, errância, como disputa originária. Correndo o risco de com isso termos de suportarmos desígnios mais pesados do que pensamos ser capazes de suportar. Como diz Hölderlin, por uma carta, ao seu amigo:

Oh amigo! O mundo está ante a mim mais claro que da outra vez e mais sério. Eu gosto como vai, eu gosto, como quando no verão eu vejo o pai sagrado, com mão tranquila, sacode a nuvem avermelhada com relâmpagos de bênção. Pois, entre tudo o que posso ver de Deus é este sinal que se fez predileto. Antes saltava de júbilo por uma nova verdade, uma visão melhor do que este sobre nós e ao nosso redor; agora temo que me suceda no final o que ao velho Tântalo, que recebeu dos deuses mais do que poderia digerir ¹⁰⁵.

O poeta como mensageiro que se expõe aos raios do divino, que se expõe ao destinado do ser. Traduzindo esse destinado em linguagem, nomeando de forma inaugural aos homens. Sai da segurança do habitual, do meramente disponível, ao risco de ser esse mensageiro. Assim, Heidegger apresenta o poeta como aquele que inverte “a imanência da consciência calculadora para o espaço interior do coração” ¹⁰⁶. Cantando, o poeta transmigra do comerciante ao anjo, *αγγελος*, mensageiro do divino, do ser, aos mortais.

A ilusão de segurança, dada pela lógica e seu inabalável sistema, se apresentou como a maior ameaça. Entretanto a quem se arisca mais, não dá-se um esquecimento, um abandono, da fonte principal. Há, nesse arriscar-se, o contrário. Uma inversão que do desamparo surge o abrigo. No que se arrisca

¹⁰⁴ Idem, p.317.

¹⁰⁵ Hölderlin e a essência da poesia, p. 9.

¹⁰⁶ Para que poetas?, p.352.

ao abandono surge à libertação do habitual, como um caminho puro, extraordinário a fonte inaudita do ser.

O homem que se impõe vive das apostas do seu querer. Vive essencialmente arriscando o seu ser, no âmbito da vibração do dinheiro e do valer dos valores. Sendo constantemente esse cambista e mediador, o homem é o “comerciante”. Pesa e pondera sem parar, embora não conheça o verdadeiro peso das coisas. (...) Mas ao mesmo tempo, o homem é capaz de criar “um estar seguro” fora da proteção, virando o desamparo como tal para o aberto, fazendo-se integrar-se no espaço cordial do invisível. Se isso acontece, então o insaciado do desamparo passa para lá onde, na união equilibrada do espaço interior do mundo, surge o ser [*Wesen*] que traz à aparência o modo com o qual essa união une, representificando dessa forma o ser [*Sein*]. Então, a balança do perigo passa do âmbito do querer calculante para o anjo¹⁰⁷.

Assim, denominamos aqui, pensando com Heidegger, esse arriscar-se mais como a tarefa destinada aos poetas e pensadores. Arriscar-se esse que se dá na forma de um salto (*Ur-sprung*) na vereda (*Holzwege*). Este salto na vereda é o caminho por nós encontrado, até agora, como o confronto a essa crise que ameaça a essência do homem, porém, esse salto não é ainda o momento final deste nosso percurso, pois, nesse salto o poeta colhe, do mistério do ser, o novo, inaugurante, e, em seguida, retorna aos entes habituais e cotidianos. Retorna do salto ao mundo, e aí, cercado do habitual, necessita relacionar-se com o circundante.

Portanto, não podemos pensar que a inversão do pensar lógico no pensar poético seria o derradeiro passo de nossa caminhada de enfrentamento a crise. Em uma inversão do pensamento lógico, que calcula, ao pensamento poético, que medita, não há diálogo carinhoso. A inversão da identidade para a diferença é manter-se no âmbito da identidade. É a outra face da decadência, da queda. Tornar a diferença a única possibilidade, é abandonar, de outra forma, a possibilidade de algo outro. É retorno a rigidez da imposição. É outra forma de ilusão onde a diferença é, agora, o fundamento. É como se achássemos que chegamos ao mistério do oculto clareando-o. Como já vimos, teríamos assim, apenas outro modo do aberto, mas de forma nenhuma o oculto do mistério.

¹⁰⁷ Idem, p.360.

A destruição da metafísica não é um abandono deste saber sobre os entes. Pois se é o homem um ente entre os outros entes, a destruição desta forma de entendimento seria a destruição do seu mundo. Assim, essa destruição deve tornar-se uma desconstrução, uma superação. No sentido de um abrir-se para outra possibilidade de saber, de linguagem.

A superação é um reconhecimento do âmbito deste entendimento metafísico. É um reconhecimento do âmbito no qual deve manter-se essa linguagem lógica, não um abandono. Reconhece-se aqui, que seu âmbito é o do habitual, do aberto, do disponível, presente. O poético deve ser pensado como a outra possibilidade. Não como abandono, mas como diálogo. Assim, necessitamos ainda de outro passo. O poético como inauguração, que abre como disputa, uma possibilidade de desprendimento do habitual, apresentou-se como o meio de enfrentamento à crise. Ela guarda a medrança do que salva, mas não isolado, como única possibilidade. Não é suficiente essa inversão. Como meio, o poético prepara para o passo seguinte.

Adentraremos, a seguir, nesse derradeiro passo desta nossa caminhada. Confrontaremos, por fim, o ensaio *Serenidade* com os dois primeiros ensaios que nos norteou até aqui. Então, com esses três diálogos, *A questão da técnica*, *A origem da obra de arte* e *Serenidade*, dialogaremos com o que aqui se pensou acerca da crise atual e de como enfrentarmos essa crise. Neste último ensaio, bastante tardio em seu pensar, Heidegger nos indica uma trilha por onde possamos nos enveredar. Nele Heidegger nos fala sobre a disposição do homem, a serenidade, como uma disposição capaz de possibilitar um diálogo entre a técnica e a arte. Um diálogo que res-guarda a essência do mistério, ao invés de lhe agredir. Dialoguemos então com esse ensaio cuidadoso e carinhosamente.

4 O CAMINHAR SERENO: UM AGUARDAR NA PROXIMIDADE DO MISTÉRIO

Ir-à-proximidade. Parece-me agora que a palavra poderia ser antes o nome para nosso passeio de hoje na vereda.

Que nos guiou pela noite dentro... cujo brilho é cada vez mais deslumbrante... e supera em maravilha as estrelas... porque aproxima entre si suas distâncias no céu... pelo menos para o observador ingênuo, não para o investigador exato. Para a criança no Homem, a noite permanece a aproximadora/costureira das estrelas. Ela junta sem costura, bainha, nem linha...

Heidegger, *Serenidade*

Neste capítulo pensaremos o ensaio *Serenidade*, de Heidegger, e confrontaremos o aí pensado, com o aqui questionado. Partindo inicialmente da questão de ser o homem um ente entre os outros entes, que, portanto, tem como necessidade essencial este estar aí, no Mundo, em relação, contudo um ente que também está aberto ao mistério da Terra, sendo ele, fruto desta disputa entre Terra e Mundo, tem a necessidade, para co-responder ao seu destino, de se arriscar nessa disputa geradora do que se apresenta e o que se oculta. Com isso, pensaremos como, da proposta de uma destruição, dá-se o pensar de uma desconstrução, uma superação da metafísica, do pensar lógico, da linguagem predicativa. Passaremos desta reflexão ao posicionamento que por ele é desenvolvido no ensaio, o da necessidade de uma co-pertença entre o pensamento que calcula com o pensamento que medita. Entre a linguagem lógica e a poética. Pensando, em seguida a questão do mistério do ser, da fonte principal. Pensaremos por fim, diante todo o percorrido na outra possibilidade, esta capaz de um confronto com a crise indicada no início da caminhada.

4.1 Da Destruição à Superação da Metafísica: Acerca da Identidade e Diferença

No caminho até aqui trilhado, nos deparamos primeiramente com a problemática acerca da técnica, como um modo de pensar, dizer e portar-se

diante o mundo, como um modo de pôr o mundo no qual, em última instância, tudo se apresenta como mera disponibilidade (*Be-stand*), resultado de uma exploração que apenas Com-põe (*Ge-stell*) o aí já dado. Diante deste estágio da humanidade, o Homem encontra-se ameaçado ao extremo, em sua essência, ameaçado a resumir-se ao cálculo, à com-posição, ao comércio, ao trabalho, ameaçado a tornar-se escravo completo daquilo que surgiu para ele como instrumento de auxílio na dominação das coisas que estão sendo. Escravo da técnica, desse pensamento calculista, o homem guardião do ser, guardião da linguagem é convocado, a partir de um apelo silencioso, pelo destinado da fonte principal, a outra possibilidade de estar-no mundo, de colocar o mundo. Nesta noite do mundo ao pensar, e não apenas calcular, acerca da essência da técnica, a arte, a poesia e o pensamento que medita se põem como essa outra possibilidade de um confronto a essa crise, a essa ameaça a qual ele se encontra.

Ao pensar no que seja a arte e o pensamento em seu âmago, em suas essências, a nós essas se apresentaram como um pôr-em-obra, como uma inauguração, a adveniência do não-vigente ao vigente. Enquanto na técnica, e com ela a Metafísica, a lógica, a Ciência, a filosofia enquanto conceituação do ente movimenta-se no âmbito da com-posição do que está dado, movimenta-se como uma transformação, um sin-tese, na poesia o que se dá é um nascimento, dá-se um brotar. Daí surgem alguns questionamentos: É essa outra possibilidade, esse pensar poético, já a medrança do que salva? Pode o ente homem, um ser-no-mundo, um ser-com, ser isto que é habitando nesta outra possibilidade? Será essa mudança, essa inversão do pensamento que calcula, representador, para o pensamento poético, inaugurador, que medita, já o caminho que, diante o até aqui trilhado, se põe como o que urge? Qual a trilha que ainda devemos, ao caminhar, dar abertura nessa vereda que nos leve dos 'frios véus da noite escura' ao 'calor dos dedos rosa da aurora'? Em que disposição se dará essa nova manhã que, do sereno nos doa gotas de orvalho, seiva de um novo brotar? Enveredemos ainda um pouco mais por estas sendas do pensamento e nos deixemos ser envolvidos pelo que a nós for destinado neste caminhar.

Para Heidegger o homem, o *Dasein* é aquele ente privilegiado que se encontra, que cria ao co-responder, que é aceito no entre, na abertura, na

clareira do ser. É aquele que está entre o não-vigente e o vigente, entre o fechado e o aberto, porém estes abertos e fechados, vigentes e não-vigentes não devem ser aqui pensados com opostas, mas como co-generes, correspondentes. O homem é aquele ente ao qual é destinado, pela fonte principal que é o ser, ao dar nascimento. Nascimento este que se dá na poesia, *ποίησις*, e no pensamento pela linguagem autêntica, nomeadora, inaugural, mas, também, é aquele aí, no-mundo que se relaciona com os entes, com os vigentes. Seria, então, negar a essência do homem o negar-lhe a Metafísica, o negar-lhe a lógica, o cálculo, o representar, o útil, o trabalho. Como também o é anti-natural, anti-essencial negar-lhe esta outra possibilidade que é a de dar nascimento, esta que não está no campo da representação, mas na possibilidade de fazer brotar. O lógico e o poético lhe pertencem, lhe permitem ser o homem que é. Se no oculto que res-guarda o mistério da adveniência ele é aceito para ali habitar poeticamente, é no aberto do dado, este lado do mistério aberto para nós, onde este se relaciona com os outros que, neste aberto, encontram moradas.

Diversas vezes Heidegger nos adverte sobre o cuidado primordial de nos colocarmos diante a questão da destruição da Metafísica, não como um mero abandono, ou uma mera inversão ao pensamento poético. Onde esta destruição deveria ser pensada como uma abertura a esta outra possibilidade, como uma abertura ao sentido da diferença entre ser e ente, pois, se é na linguagem poética, no pensamento que encontramos habitação para nos confrontar com as questões mais profundas, é no entendimento lógico-Metafísico que nos relacionamos com o que nos cerca, com o que está na superfície onde estamos presentes, com o cotidiano no qual moramos. É nesse sentido que a **Destruição** foi pensada como uma **Desconstrução**, como uma **Superação**, como **Abertura** a essa outra possibilidade. Assim também é apresentado o **Fim da filosofia** não como um abandono deste modo de pensamento, mas como uma abertura ao seu alcance, ao seu âmbito, pois se a filosofia, e essa aqui, é entendida como Metafísica, é aquela que, como a ciência primeira, busca o ente e nada mais, aquilo que está lançado no A-bismo, no seu fundo lhe é estranho, está para além de seu alcance e interesse. Este A-bismo é **Tarefa do pensamento**, contudo, é tarefa do homem tanto a relação com os entes como a abertura ao ser. É tarefa do homem, enquanto

aquele que possui logos, aquele que está-com, o diá-logo. Por em diálogo, lógica e arte é sua tarefa.

A mera inversão da lógica para o poético, do entendimento representativo para o pensamento como obra, da identidade para a diferença seria ainda um manter-se no apenas aberto da unilateralidade e não já uma abertura ao dialogo daquilo que nos “aparece como inconciliável”¹⁰⁸. Sair da técnica, da identidade e ir de forma unilateral para a diferença, para o poético, ainda não é o caminho no qual enveredamos. É permanecer ainda no mesmo, no fechar-se ao outro. A inversão da identidade para a diferença é apenas a extrema possibilidade da identidade, é sua última consequência, seu acabamento, é não ter ainda atingido, ou ter sido atingido pela diferença enquanto diferença mesma, enquanto o entre, a clareira, a abertura. É, para dar um exemplo, o que Heidegger entende do movimento realizado por Nietzsche, aquele platonismo ao avesso, que sendo o avesso é apenas o outro lado do platonismo, é ainda o mesmo. É levar o que estava na ideia para a vida, é uma inversão do solo, do fundamento, é ainda chão firme. Entretanto, o que se mostra ao pensar heideggeriano como o originário, como superação, é aquele pensamento sem-fundo, é o abismo, é a perda de chão, portanto, é nesse sentido que pensamos aqui a diferença, como aquele entre que não está nem no nascimento, nem no dado, de forma unilateral, mas um entre pensado como diá-logo.

Diálogo aqui pensado como aquele acontecimento, aquela disposição que caminha (διά, *δια*, através, indo na direção de um para o outro), que transita pelo logos (λογος). Aqui não é mais possível, pois não estamos mais nesse âmbito, uma representação do que seja essa diferença, esse entre como dialogo. O entendimento representativo ao se apropriar desta diferença a representa como identidade. Aqui, toda redução em poucas palavras é um perigo. Dá-se, aqui, necessariamente, como um apelo, uma mudança na linguagem de significativa para uma de sentido. Não ficar preso a conceitos ou definições é o caminho necessário para essa co-respondencia com o entre, com a diferença. É preciso harmonizar-se, φιλεῖν, entrar em acordo com o que a nós, se apresenta, como aquele amor que Heidegger entende ser o amor

¹⁰⁸ HEIDEGGER. *Serenidade*, p. 23.

pensado por Heráclito ao nomear o filósofo como *φιλοσοφος*, assim escreve Heidegger em sua conferência, *O que é isto – a filosofia?*:

Um *anèr philósophos* é aquele, *hòs philei tò sophón*; *philein*, que ama a *sophón* significa aqui, no sentido de Heráclito: *homologeín*, falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *Lógos*. Este corresponder está de acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonía*. O elemento específico de *philein* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonía* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro ¹⁰⁹.

Assim, não se pode aqui pensar nesse diálogo como uma dialética que se torna o que é em uma síntese. O que se dá aqui não é uma sín-tese da lógica com a arte, da representação com a inauguração. O que se dá aqui é uma luta, uma disputa ¹¹⁰, um amor, um diá-logo, uma obra (*εργον*). Um entre que não para nem aqui nem ali, nem muito menos como uma síntese, composição de um com o outro. Essa síntese, que corremos o risco de entender de forma errada o que aqui se apresenta como diálogo, foi o que se apresentou a nós como a essência da técnica moderna, como *Ge-stell*. Aqui, dá-se um vai e vem inquietante que é pura quietude. É aquele terceiro caminho excluído a muito do pensar filosófico, que não é nem um sim, nem um não, mas que é uma escuta de ambos, simultaneamente, os pondo em diálogo, é abertura, clareira do destinado pelo mistério.

Diante deste pensar, que pode levar a nos questionarmos se não estamos pairando no ar, num modo de pensamento muito distante de nós, algumas questões se apresentam: não seria esse entre uma indecisão que nos imobilizaria? Não seria esse diálogo um subterfúgio de fuga da responsabilidade do que diante a nós se apresenta como urgente? Não reinaria aí a mais elevada ausência-de-pensamento? Uma passividade diante um tempo que urge por uma atitude? Um mero deixa ser levado pelo acaso? Uma ausência de um querer que determina? Essas são algumas das questões que

¹⁰⁹ HEIDEGGER. *O que é isto – a filosofia?*, p. 32.

¹¹⁰ Hesíodo, no início de seu escrito *Os trabalhos e os dias*, fala de duas *Ερις*, de duas disputas. Uma é aquela geradora da guerra entre os homens, que por ganância de poder e riqueza entram nessa disputa, essa é por ele considerada a disputa ruim. A outra é aquela disputa essencial entre o homem e a Terra, aquela disputa com a adveniência do dia-a-dia, a luta diária com a vida. Essa é por ele chamada de a luta boa, geradora de todo o bem que temos. Enquanto a primeira destrói, a segunda concebe. Aqui, quando falamos de disputa pensamos nessa segunda disputa, desse amor gerador.

se põem diante desse diálogo pensado com um entre. Como quem *pré-sente* a proximidade da brisa do sereno adveniente da fonte, aproveitemos um pouco mais este caminhar que se aproxima daquilo do qual a muito estamos sendo chamado, que a muito aguardamos e continuemos um pouco mais neste trilhar.

4.2 Serenidade: O dizer sim e não à técnica

Houvesse no pensar já antagonistas
e não
simples adversários, então a coisa do
pensar
seria mais favorável.

Heidegger, *Da experiência do pensar*

Vivemos em um mundo cercado pela técnica. Para onde nos dirigimos e nos deparamos sempre com seus aparelhos e instrumentos. Internet, celular, carros, indústrias e comércios, energia elétrica e atômica... Heidegger viveu em um tempo diferente do tempo atual. Um tempo no qual o que lhe causou espanto foi a comunicação por rádio e pela televisão. O que diria ele dos dias atuais? Espantar-lhe-ia mais a internet do que o rádio? Será que no essencial vivemos em um tempo tão diferente? É possível que não. O essencial da técnica não está em seus produtos. Não é o carro, a televisão, o rádio ou a internet o que é mais próprio a sua essência. O que lhe assustou e que hoje continuaria a assustar, e que também o assustaria se tivesse nascido antes, é o modo técnico de pensar, de dizer, de agir. Não estou imerso na técnica somente quando uso o celular mais novo que saiu no mercado, estou profundamente imerso na técnica quando o que me faz escolher a educação mais apropriada ao meu filho são cálculos que me dirão qual o melhor negócio para o seu futuro. Estou nessa situação, a qual inquietou tanto Heidegger, quando as decisões mais essenciais a nossa existência são decididas por meros cálculos. O que mais o assustou foi a possibilidade cada vez mais crescente de esse olhar com-positor, lógico, calculista, representador, em resumo, esse olhar técnico ser o único olhar que domine todas as nossas decisões. Essa sim é a grande ameaça ao homem.

Seria uma ameaça talvez ainda maior a busca de um completo abandono das coisas e pensar técnico. O homem necessita destes

instrumentos e linguagem. Necessita, necessitou e necessitará destes instrumentos e linguagem técnica como um ente no-mundo, um ente-com outros no qual se relaciona. O homem tem sim que dizer 'sim' a estes instrumentos, mas pode, deve, necessita, simultaneamente dizer 'não' a eles. Essa abertura ao entre, à diferença enquanto diferença, ao diá-logo, a esse acordo, a essa harmonia originária, exige do homem essa postura de dizer sim e não simultaneamente aos objetos técnicos, nos exige uma tomada de decisão que não seja unilateral, que não seja absorvida nem pelos objetos, nem por seu abandono. Exige de nós que nos ocupemos disto que ao olhar representador parece inconciliável. Assim diz Heidegger sobre esse dizer sim e não simultâneo as coisas técnicas:

O pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos ocupemos daquilo que, a primeira vista, parece inconciliável. (...) Podemos dizer sim à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer não, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*)¹¹¹.

Esse pensamento que medita (*sinnende*) é justamente esse que se contra-põe, põe-se de frente, e assim dialoga com esse pensamento que calcula. É aquele pensamento que não se detém no correto, adequado, no fundamento, mas que se encaminha no sentido da verdade como *α-λήθεια*, como *dês-velamento*, como clareira, como sem-fund(ament)o. É, portanto, o pensamento inaugural que, atento ao destinado da fonte silenciosa do ser, dá nascimento. É, deste modo, por dar nascimento que é esse pensamento que medita irmão da poesia, no pôr ambos encontram a sua essência. Assim escreve Heidegger em sua obra poética intitulada de *Da experiência do pensar* (1960), onde pensar e poetar são pensados como *poíesis*, como o dar-se da verdade a partir do ser. Leiamos suas palavras:

Cantar e pensar são os troncos
vizinhos do poetar

Eles crescem do Ser e alcançam sua

¹¹¹ HEIDEGGER. *Serenidade*, pp. 23-24.

verdade.

Sua relação dá a pensar que
Hölderlin
Canta das árvores da floresta:

“E desconhecidos uns aos outros eles
Ficam
o tempo que eles permanecem em pé,
os troncos vizinhos”¹¹².

É esse pensamento poético, meditativo que nos exige que digamos sim e não, simultaneamente, à técnica. O que nos permite viver em meio a ela, com ela, sem dela ser escravo, e isso não de um modo vacilante, oscilante, mas de forma tranquila, ou como nomeia Heidegger, de modo sereno. Com a mais elevada serenidade (*Gelassenheit*). Esse dizer sim e não à técnica, enquanto diálogo que se demora no entre é o que Heidegger nomeia por Serenidade.

Em uma conferência, intitulada por *Serenidade*, apresentada como um discurso comemorativo do compositor de ópera Conradin Krutzer, em 1955, Heidegger nos doa um belo discurso acerca do que seja essa Serenidade que, aqui, é, desde os primeiros passos, aguardada. Tema que por ele já tinha sido abordado em uma conversa nos anos de 1944/45. Nesta conversa tem-se uma característica de uma linguagem bem mais solta e também bem mais profunda. Um excelente exemplo de uma linguagem que busca libertar-se da representação, da conceituação. Nessa conversa dar-se um deixa ser conduzido pelo pensamento de amigos que, caminhando, são aceitos nas proximidades do mistério do ser, e que, contudo, não perde em profundidade, mas que por esse deixar, ao contrario, é admitido por esta. Já o discurso comemorativo tem uma sistemática e uma linguagem bem mais próxima, já que é dirigida a um público mais abrangente, do que se costuma usar habitualmente. Neste discurso, pondo-se a pensar sobre o que seja um ato comemorativo, Heidegger nos leva, pelo discurso, a pensar que comemorar é pensar acerca de algo, é pensar sobre o motivo do qual a comemoração presta-se a homenagear. Diz-nos que ali se escutam as obras do compositor, sua biografia, que ali são proferidas análises críticas de suas criações, mas será que já aí se realiza um pensar acerca de algo? Relatar, enumerar,

¹¹² HEIDEGGER. *Da experiência do pensar*, p. 49.

descrever, narrar ainda não é um pensar, um meditar sobre algo, sobre a abertura que em uma obra de arte dá-se.

Heidegger, passa, daí, a pensar sobre o que seja o pensamento. Este se apresenta, na sociedade atual em-fuga. “Todos nós, mesmo aqueles que pensam por dever profissional, somos muitas vezes pobres-em-pensamento, ficamos sem-pensamento com demasiada facilidade”¹¹³. E o que põe em-fuga o pensamento meditativo é esse dominante pensamento que calcula. Esse cálculo nos absorve como escravos das coisas, que chegamos ao ponto de darmos mais atenção aos produtos que às obras, (*εργον*). Pensamos muito mais vezes nos presentes do que nas homenagens e homenageados. Pensamos, e aqui já nem podemos mais dizer pensar, nós queremos, calculamos muito mais os resultados do que o processo, o ponto de chegada do que o caminhar à-proximidade-de, e assim nos escravizamos pelos objetos do desejo mais do que nos permitimos livres ao a-caso. É em relação ao que acabamos de dizer que a serenidade para com as coisas se apresenta como aquela medrança do que salva. Permite-nos sermos poéticos em meio a um mundo dominado pelo técnico. Dá-nos a perspectiva de um novo enraizamento já que, como diz Heidegger a partir de uma citação do poeta Johann Peter Hebel: “Nós somos plantas que – quer nos agrade confessar quer não-, apoiadas nas raízes, têm de romper o solo, a fim de poder florescer no Éter e dar frutos”¹¹⁴.

Heidegger distingue essa disposição nomeada por ele de Serenidade de outros modos de conceber a palavra já usada na tradição por outros filósofos, como é o caso da leitura de Meister Eckhart, onde a serenidade é entendida como “a rejeição do egoísmo pecaminoso, nem o abandono da vontade própria em prol da vontade divina”¹¹⁵.

Serenidade é essa aproximação íntima da Mãe Terra, é a escuta cuidadosa do silêncio do mistério, é o demorar-se insistente diante a abertura que enquanto mostra-se simultaneamente se oculta. Que se abre apenas para nos envolver ainda mais no âmago do mistério. Falamos de Serenidade e constantemente nomes como mistério, aguardar, cuidado, insistência se

¹¹³ HEIDEGGER. *Serenidade*, p.11.

¹¹⁴ Idem, p.27.

¹¹⁵ Idem, p. 35.

colocam em nosso caminho. Falamos de serenidade diante essa ameaça na qual o pensamento que calcula nos absorve. O que nos leva a perguntar: Como conseguir essa serenidade? O que é esse mistério e esse aguardar que sempre acompanham o pensar acerca da serenidade? Está nas mãos dos homens atingirem, em meio a essa tumultuosa noite que nos cai, essa serenidade, ou é apenas concernente ao destino do ser esta outra possibilidade? O que devemos fazer para criarmos, permitindo, o matutino sereno de uma nova manhã? Mantenhamo-nos um pouco mais nessa vizinhança da fonte que há muito nos convoca a, ali em sua proximidade, demorarmos-nos. Essa fonte que há muito chama, em seu canto, o filho ao retorno aconchegante de seu habitar.

4.3 Abertura ao mistério: O demorar-se no entre

É capinzal noturno
Escuro, denso, protetor
Você é mata virgem
Pela qual ninguém passou.

Raul Seixas, *Mata Virgem*

O homem do presente é o homem da presença. Em um sentido filosófico Heidegger entende essa presença como a marca fundamental do pensamento metafísico ocidental. O ser do ente como a presença é *re-presentado* pela linguagem lógica como o ente. Este ser enquanto presença já vem sendo assim pensado, para Heidegger, desde os gregos, principalmente, para o que ele chama de período de decadência do pensar clássico, com Platão e Aristóteles. Estando este modo de pensar apenas no seu acabamento e este modo de pensar vigente em quase todos os âmbitos de decisões, de ações e de reflexões, esta presença pensada metafisicamente aparece agora também no habitual, no dia-a-dia, no cotidiano. O que é, de acordo com o bom senso, é o que está à mão, que posso tocar, que posso decidir, e não a indecisão. É o que serve para algo. O que vale é o agora, o que se mostra aqui no presente. A história é esquecida, o esperar não tem vez. Vivemos no presente. E estranhamente esse viver no presente se revela uma ausência aterrorizadora. A tecnologia que aproxima os homens, os lugares, os tempos, as distâncias em uma intensidade gigantesca também os afasta. “hoje se toma conhecimento de

tudo pelo caminho mais rápido e mais econômico e, no mesmo instante e com a mesma rapidez, tudo se esquece”¹¹⁶. O rádio ou a internet aproximam tanto a comunicação, os homens que não é mais nem preciso estar ali. Minha presença em todos os lugares por meio dos aparelhos tecnológicos de comunicação reflete minha ausência. Presente está a tecnologia, mas o homem mesmo enquanto homem em sua autenticidade encontra-se ausente. Em uma multidão de pessoas que, dia-a-dia transitam pelas ruas das grandes cidades sem nem um simples ‘oi’ ser dado, nos põe a pensar no grego Diógenes, o cínico, que com sua lanterna se pôs a andar pelas ruas de sua *polis*, em pleno claro do dia, a procurar por um homem sequer. Onde encontramos o homem nesse esquecimento do solo de onde brotam os nutrientes de seu ser?

A busca da certeza move demasiadamente mais do que a verdade. Na velocidade, rapidez, na pressa atual, não há tempo há perder com indecisões, não a tempo para o próprio homem. Precisa-se de uma resposta certa, mesmo que para tal tenha-se que se descuidar da busca mais demorada pela verdade do que, no emaranhado do que é, se oculta. Certeza como correteza, adequação, como fundamento firme onde se pode erguer prédios para gigantescos negócios. Verdade como dês-velamento, *α-λήθεια*, como o cuidado com o que advém do velado, do mistério. Esse mistério, destruidor da certeza imediata, rígida, assusta, causa espanto ao apressado homem da atualidade. Aquele espanto, *ταυματα*, que desde os tempos primordiais moveu os primeiros pensadores cede lugar à certeza, à decisão necessária ao pesquisar que, pela imposição da pressa de uma grande quantidade de produção, não pode se demorar neste espanto.

Diante desse caminhar ao qual nos enveredamos somos convocados a serenidade. A um estar aberto à abertura da adveniência. Um estar aberto à abertura do mistério. Esse mistério que espanta, que afasta a certeza, levando ao risco daquele cair no poço do qual há muito tempo se rir. Esse mistério que nos tira da segurança do fundamento, do solo e nos envolve com o risco do abismo. Ao homem da decisão esse mistério é o que mais o assusta, é o que mais ele quer manter distância. Mas, será que, assim como esse homem da

¹¹⁶ Idem, p.11.

presença se revelou como um homem da ausência, esse mesmo homem da segurança não se revelaria, a nós como o homem do medo, que vive no mais inseguro dos modos de existência? Será que esta decisão tão adorada por esse homem não se revelaria, a um pensar mais profundo, medo de enfrentar o risco deste entre adveniente do mistério? Será que a decisão que urge não é a de um demorar-se nesse mistério? Tenhamos então coragem e enfrentemos mais estas questões.

Diante o mistério do que está para além do que o que se mostra para além do que aparece o homem se espanta. O homem grego assim espantou-se e, aí, se demorou. Ser, nada, a fala, o dizer, o nomear, o permanente, imóvel, o movimento, tudo isso o espantou e ele aí se demorou. O espanto que a princípio o põe em fuga simultaneamente o atraiu. A curiosidade estando em seu âmago o fez olhar para trás durante essa fuga. Como Orfeu, que ao ir ao *Aἵδης*, *Hades* para resgatar a amada tinha apenas que, por fim, seguir adiante sem olhar para trás, mas que, de seu âmago, uma inquietante curiosidade o faz virar-se para trás e a bem amada consigo seguia. Pondo-se em fuga do mistério do espanto é pela curiosidade, atraído a um olhar de aproximação. Uma curiosidade que vira amor, *φιλην*. Um amor ao saber do que se mostrava mesmo que em seu ocultamento. Heráclito nomeou, como vimos um pouco acima, a este amante disto que tudo rege de *φυλοσοφος*, filósofo. Amor para ele é o harmonizar-se e saber é logos. Logos esse que é mistério aos homens tanto antes de terem ouvido como depois como se estivessem dormindo ¹¹⁷.

Amante desse mistério o pensador nada podia dizer com certeza, pois, amante do mistério, em harmonia com ele, estava sempre num entre. O que para o pensador mais profundo era o mais espantoso era também o seu maior amor. Este mais espantoso torna-se ao homem ordinário, apenas ouvinte de sua linguagem, mas que a ela não co-responde enquanto pensador do profundo, do *λογος*, o mais assustador, gerando nesse homem medo. Esse espanto torna-se uma aporia, *απορια*, um sem-saída, da qual não era possível, num confronto sincero, harmonioso, fuga. É nesse âmbito do incerto, onde o

¹¹⁷ Acerca deste modo de conceber o logos e a sua relação com os homens, consultar o fragmento 1, na organização de Diels, de Heráclito. Este concebia o logos como o regente de tudo o que há. Entretanto, os homens não se apercebiam disso, mesmo depois de serem acerca deste logos instruído. Pois, logos é, ao homem que não o enfrente até os limites de sua obscuridade, mistério.

homem ordinário encontra-se meio acuado, e o pensador profundo encontra-se em pleno amor, que surge o sofista como aquele que tinham as respostas. Aquele que se apresentava como sabedor dos mistérios e do modo de “a esse dominar”. Livrava-se rapidamente desta aporia, dessa indecisão por uma tomada de posição unilateral de um dos caminhos. Com seu amplo domínio de retórica e da linguagem como instrumento de dominação, dissimulação, essa tomada de posição unilateral passava como a mais elevada sabedoria. Estes sofistas despertavam as aporias nos seus ouvintes apenas com o intuito de se apresentar como um conhecedor dos mais enigmáticos problemas¹¹⁸ que ao homem poderiam se apresentar, para em seguida rapidamente os resolver. Assim, diz Heidegger em sua conferência, *O que é isto – a filosofia?*, acerca desses sofistas e de sua entrada neste momento oportuno em que o saber se demorava ante esse entre do mistério:

O ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantador. Entretanto, mesmo os gregos tiveram que salvar e proteger o poder do espanto deste mais espantoso – contra o ataque do entendimento sofista, que dispunha logo de uma explicação, compreensível para qualquer um, para tudo e a difundia. A salvação do mais espantoso – ente no ser – se deu pelo fato de que alguns se fizeram a caminho na sua direção, quer dizer, do *sophón*. Estes tornaram-se por isso aqueles que *tendiam* para o *sophón* e que através de sua própria aspiração despertavam nos outros homens o anseio pelo *sophón*, e o mantinham aceso. O *philein to sophón*, aquele acordo com o *sophón* de que falamos acima, a *harmonia*, transformou-se em *órecsis*, num *aspirar* pelo *sophón*. O *sophón* – o ente no ser – é agora propriamente procurado. Pelo fato de o *philein* não ser mais um acordo originário com o *sophón*, mas um singular aspirar pelo *sophón*, o *philein to sophón* torna-se “*philosophía*”. Essa aspiração é determinada pelo *Éros*¹¹⁹.

A **de-cisão**¹²⁰ de demorar-se na abertura, na **cisão** entre o que se oculta cada vez mais que se mostrava teve, para se proteger deste ataque dos

¹¹⁸ Sobre essa postura sofisticada ante as aporias e, também, acerca de seu domínio da linguagem, conferir a *Metafísica* de Aristóteles onde ente, ao tratar dos problemas dos contrários enfrenta tanto os dialéticos como os sofista, dizendo que aos primeiros era preciso uma argumentação da problemática ela mesma para que se revelasse onde estavam se equivocando, já aos segundos era necessário um constrangimento lógico, pois esses não buscavam a verdade, mas falavam apenas pelo prazer de falar, seu falar era meramente dominado pela intenção de um benefício próprio.

¹¹⁹ HEIDEGGER. *O que é isto – a filosofia?*, p.32.

¹²⁰ Pensamos que no expressão de-cisão, guardamos a marca da abertura, da cisão do mistério ao aberto do dês-velamento. De-cidir, é manter-se nesse entre do dia-logo, é demorar-se na clareira. Já na expressão posição escutamos o eco daquela palavra que aqui se revelou como a essência do entendimento técnico. Posição, a nós, remete diretamente aquele sin-tese,

sofistas, que se transformar num posicionamento. Numa tomada de posicionamento unilateral. Diante disso, é que neste percurso por nós aqui trilhado, somos levados a pensar que deixar-se ser guiado pelo acordo harmonioso com o mistério é uma de-cisão bem mais vigorosa do que a decisão no sentido de um posicionar-se. Diante as *απορίας*, *aporias* primordiais que na intenção de se beneficiar dos sofistas, tanto Platão como Aristóteles necessitaram salvar o espanto, por amor ao saber, tiveram que decidir por uma *αρκη*, um princípio, *ideia*, *ousia* e, de acordo com essa decisão que a eles se impôs como: o destinado pelo ser, estabeleceram uma linguagem, um *logos* proposicional, em confronto com o risco que se corria com a linguagem poética desde primeiros e mais profundos pensadores.

Porém, o que, em Platão e Aristóteles, ainda se mantinha como uma de-cisão adveniente do destinado pelo ser é esquecida, ofuscada, re-configurada pelo modo outro de pensar latino que o segue. É nessa passagem do pensar grego para o latino que Heidegger indica o ponto crucial do afastamento do mistério como o mais essencial à essência da verdade enquanto *dês-velamento*, do esquecimento da cisão que mantendo o pensador no espanto do entre o protegia, o res-guardava da decadência da unilateralidade. Por uma vontade de progresso, de dê-envolvimento essa decisão, agora já entendida como tomada de posição, passa a controlar a razão, o pensar torna-se entendimento, o *λογος*, torna-se lógica. A *αλήθεια* torna-se *veritas*, *adequatio*, corretude, verdade. Seguindo sempre adiante, sem tempo para parar e olhar para a proveniência de onde há muito é enviado o que nos é destinado, segue esse dê-envolvimento. A linguagem, o pensar, que se davam como obra, como *poíesis*, torna-se uma linguagem predicativa, proposicional, torna-se representação, passando a dominar praticamente todos os âmbitos do humano. A de-cisão enquanto com-fronto, disputa originária, enquanto a *απορία* que levou o homem a imobilidade, retorna na era da técnica pela presença única da exigência de um posicionamento. A falta de *aporia* pela certeza imposta pela pressa dos negócios, do desenvolvimento da técnica é que agora imobiliza a capacidade do homem a um confronto verdadeiro, radical com o poder de dominação que se impõe sobre ele.

onde o *sin* é o por junto e o *tese* é em uma posição. *Sin-tese*, em grego, *Ge-stell* em alemão, é marca característica da unilateralidade da representação.

Diante essa nova imobilidade, Heidegger, por meio do pensar, do poeitar busca *redespertar* esta *aporia* perdida, aquele acordo originário, aquela harmonia essencial com o ser. Urge uma nova tomada de de-cisão ante a pressa que impede qualquer parar meditativo-poético, qualquer esperar, escutar. Torna-se necessário o risco de se lançar o olhar às profundezas das alturas e aí cair no poço outra vez. Põe-se o arriscar-se a ir-à-proximidade do mistério e se permitir ser entorpecido “na boca e na alma”¹²¹ por esse demorar-se no entre, nesta abertura, na clareira do ser. Mas como pode o homem da era da técnica, do entendimento representativo atingir a profundidade do mistério? Como atingir essa serenidade que guarda a medrança do que salva. Trilhemos mais essas questões que se põem antes de nos demorarmos onde a muito somos convocados.

4.4 Da procura ao Aguardar: o silencioso caminhar na vereda

E de que modo procurarás,
Sócrates, aquilo que não sabes
absolutamente o que é?

Platão, *Mênon*

Pensamos na serenidade como a disposição que guarda em seu seio a medrança do que salva. Está que enquanto um dizer sim e não a técnica nos liberta da servidão aos objetos e pensamento técnico bem em seu seio. Que como este demorar-se no entre do aberto, do mistério da cisão proveniente do ser ao homem, o devolve, o conduz a um retorno ao habitar que lhe fora confiado, doado. Pensamos essa serenidade em meio a um intenso domínio da técnica sobre praticamente todos os âmbitos do humano, mas, como se tornará possível quebrar essas algemas do entendimento representativo, lógico e aceder a esta serenidade? Qual o procedimento, o método, a forma de aquisição desta serenidade? Como re-significar a linguagem proposicional, predicativa abrindo a ela a possibilidade do diálogo com a linguagem poética? Essas perguntas, de forma alguma, nos conduzirão a esta serenidade, a essa

¹²¹ Faz-se aqui uma alusão ao estado que Mênon, ao dialogar com Sócrates é levado pelo seu discurso. Um entorpecimento que Platão põe como o movimento necessário a rememoração, fonte de saber. Conferir *Mênon* 80, b.

proximidade, pois são ainda perguntas lógicas, do âmbito da representação. Procedimento, método, adquirir, re-significar são todas expressões da representação. Aqui outra relação com o que se põe neste aberto do entre se coloca.

Platão em um diálogo no qual se investiga de qual o modo o homem pode possuir a virtude, *ἀρετή* faz Mênon, após ser levado a uma profunda *aporia* sobre o que seja a justiça ela mesma, ao estilo sofístico, perguntar a Sócrates se é realmente possível aprender aquilo que absolutamente não se conhece. Como é possível, pela investigação, adquirir aquilo que mesmo ao dar-se se fecha em si mesmo? Como podemos conhecer esse mistério, atingir essa serenidade? Quem investiga busca por algo que, previamente conta de antemão, conta previamente com algum resultado, parte de uma instância, por um determinado método em alguma direção. Mas como investigar algo que absolutamente ainda não há, que informação alguma tem-se dele? Essas perguntas já estão presentes no nascimento da Metafísica tanto com Platão como com Aristóteles. Só que a pressa as põe sempre de lado e nos dêsvia ao desenvolvimento do que já temos em mão, do mais fácil de produzir, do útil. Leiamos algumas palavras de Heidegger acerca desse método investigativo:

A sua particularidade consiste no fato de que, quando concebemos um plano, investigamos ou organizamos uma empresa, contamos sempre com condições prévias que consideramos em função do objetivo que pretendemos atingir. Contamos antecipadamente com determinados resultados. Este cálculo caracteriza todo o pensamento planificador. (...) o pensamento que calcula faz cálculos. Faz sempre cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade ¹²².

A serenidade que aguardamos não chega a nossa proximidade por uma investigação, método ou atividade, pelo contrário é por ela afastada. Então ao homem não resta nada a não ser esperar, ficar na passividade esperando que algo ocorra e que lhe desperte essa serenidade? Heidegger nomeia por aguardar (*warten*) essa disposição que, em confronto com a investigação, é mais apropriada à serenidade. Um aguardar que não é um mero espera, que não é nunca um ficar na expectativa (*erwarten*). Aguardar não é aqui um mero

¹²² HEIDEGGER. *Serenidade*, p. 13.

ficar na passividade esperando que algo ocorra. Nem também é a atividade da investigação que quer que algo chegue a determinado resultado. Não é passividade nem atividade. É um trabalhar-se, um obrar-se no sentido de uma atenção, um cuidado ao silêncio do que se oculta, do que nesse ocultar-se se re-colhe, se res-guarda. É aquela disposição daquele caminhante que, trilhando um caminho ainda não aberto, que caminhando em uma mata virgem aguarda pelo que advenha como o caminho pelo qual deve continuar seguindo. É, então, aquele respeito, aquele carinho, amor, *philein*, pelo que lhe envolve. Naquela ocasião que o repouso se mostra o movimento mais apropriado diante a *aporia* que se apresenta, que lhe envolve. “Difícilmente podemos alcançar a serenidade de uma forma mais adequada do que por meio de uma ocasião para nos envolvermos”¹²³.

O querer é sempre um querer algo. É já estar na expectativa. A serenidade como esse aguardar não espera, não quer algo. O que concerne a esse aguardar não é algo, não é um ente, mas é a abertura, é a clareira. É um recebimento, com gratidão, ao que brota para si do seio do ser, da *φυσις*, da natureza. Essa passagem do querer ao aguardar sereno é o caminho a se seguir na ida à proximidade do que guarda a medrança do que salva. Grato com o que lhe é destinado, o caminhante sereno lhe co-responde. Liberto de anseios e vontade o homem recebe a tarefa de guardião da clareira do brotar, guardião do diálogo se apresenta como a outra possibilidade ante o perigo que ameaça.

Mantendo-se insistentemente nesse entre, nessa abertura da cisão do mistério lhe é destinado o Acontecimento-poético-apropriativo, *Ereignes* da história do homem, pois “aquilo que permanece, funda os poetas” nas palavras de Hölderlin ou o que podemos escutar no eco da palavra por Goethe usada, onde ao invés de usar para dar sentido a perdurar a palavra alemã *fortwähren*, usa a palavra misteriosa *fortgewähren*, como um continuar a conceder¹²⁴. O que aí é então colhido com gratidão como esse que insistentemente se demora nisso que continua a conceder, é levado ao homem por esse mensageiro, *αγγελος*, como uma possibilidade de uma nova manhã, de um novo momento da história. Essa possibilidade que pela exploração de tudo que está dado põe

¹²³ Idem, p.45.

¹²⁴ HEIDEGGER. *A questão da técnica*, p. 33.

em fuga a possibilidade do inaugural que é confiado apenas àqueles que se demoram insistentemente no aguardar. Aqueles que adentram na floresta não com intenção de uma exploração de mais um mercado que lhe renderá um ótimo negócio ao comércio, mas àquele que, como protetor, adentra na floresta para lhe escutar e lhe res-guardar em seu cuidado.

Esta não é uma tarefa fácil, pois aí trilha-se não por uma estrada aberta e segura, mas trilha-se por uma vereda que insistentemente lhe põe o fechado a frente, lhe envolvendo no risco do que absolutamente não se conhece. Assim, co-respondendo ao que lhe é confiado, este caminhante deve insistentemente demorar-se nessa aguardar do inaugural. Qual o sentido dessa insistência que diversas vezes se apresentou em nosso trilhar? Na conversa que é colhida de um passeio do campo, Heidegger nos escreve uns versos, escutado de um amigo, sobre o que poderia ser pensado como o sentido dessa insistência:

Receber a salvo
 Para longa constância
 A verdade que está a ser
 Nunca só algo verdadeiro
 Que o coração pensante peça
 À singela paciência
 A generosidade única
 Do nobre recordar ¹²⁵.

Se Platão, como resposta a *aporia* acerca da possibilidade de se aprender o que absolutamente não se conhece, fala de uma *ἀνάμνησις*, *anamnesis*, rememoração, de um recordar, aqui também o recordar se apresenta. “A generosidade única do nobre recordar”. Recordando aquele habitar na proximidade à fonte escuta-se o chamado a um novo momento da história a ser trilhado. O nobre caminhante se depara, no silêncio da *aporia* do entre, com o canto de sua Mãe. Este é convocado ao envolver-se em seu ser. Na disposição da serenidade a nobreza não é mais aquele título que indica um possuidor de terras, ou uma rica família detentora de poder financeiro. Nobreza aqui é aquilo que tem proveniência. O caminhante nobre não é dono da terra na qual habita, mas é filho dela, é por ela aceito em seu seio. “A nobreza de caráter seria a essência do pensamento (*Denkens*) e, com isso, do

¹²⁵ HEIDEGGER. *Serenidade*, p. 59.

agradecimento (*Dankens*). Desse agradecimento que não apenas agradece por algo, mas que apenas agradece por agradecer”¹²⁶.

Nesse nobre caminhar não chegamos a um ponto final onde atingimos a serenidade ante o mistério e o mistério não é por nós adquirido. O que se dá é aquele ir-à-proximidade, é um adentrar a vizinhança. Com Heráclito, Heidegger pensa esse ir-à-proximidade como uma tradução, apropriada a esta conversa, do fragmento 122 de Heráclito, o menor dos fragmentos, que possui uma só palavra: *Ἀγγιβασίη*, aproximar-se, ir próximo, ser-admitido-no-sei-da-proximidade. Nosso trilhar poderia ser pensado então como esse ir-à-proximidade. Assim escreve Heidegger, nas últimas linhas da conversa acerca da serenidade:

Que nos guiou pela noite dentro... cujo brilho é cada vez mais deslumbrante... e supera em maravilha as estrelas... porque aproxima entre si suas distâncias no céu... pelo menos para o observador ingênuo, não para o investigador exato. Para a criança no Homem, a noite permanece a aproximadora/costureira das estrelas. Ela junta sem costura, bainha, nem linha...¹²⁷

Assim, não se deve buscar aceder à serenidade com a intenção de lhe atingir e lhe ter em posse. A tarefa que fica ao homem em meio ao perigo da dominação da técnica é algo diferente do querer, do atingir, do ter em posse. A tarefa que urge é a de um aguardar, grato, insistente no entre da serenidade, como esse demorar-se na proximidade, na vizinhança do mistério. É pôr, no sentido de um deixar-que, em diá-logo esse pensamento que calcula com esse pensamento poético que medita. Cuidar de si, do que lhe é essencial, ou seja, cuidar da guarda dos mistérios da natureza que a si foi concedido. Cuidar da linguagem para que essa não venha a decair completamente em um mero falatório, em mera proposição e representação, mas que ela retorne ao que lhe é mais próprio, que é o inaugurar, o nomear, o pôr-em-obra. Sua tarefa é cuidar do pensamento pelo pensar ele mesmo salvando-o do ordinário e habitual entendimento que calcula, da lógica, assim o res-guardando a possibilidade, a si mais autêntica, do meditar, de poetar ante o mistério. Res-guardar as relações dos homens entre si e entre as coisas de uma frágil relação sujeito-objeto, uma relação egoica fundada no eu e tu, e nesse resguardar permitir

¹²⁶ Idem, p. 63.

¹²⁷ Idem, pp.68-69.

uma outra relação, onde o diá-logo está em seu seio, onde a co-pertença permeia o todo. Proteger a verdade como *αληθεια*, dês-encobrimento da verdade como *adequatio, veritas*, corretude. É esse o sentido do que seja a serenidade como a medrança do que salva. É a essa vizinhança que fomos levados por esse caminhar, por esse caminho da floresta, *Holzwege*, por estas sendas do pensamento, por esta vereda. Escutemos, por fim, estas últimas palavras, as quais por Heidegger foram usadas nas linhas finais de sua obra acerca da arte, *A origem da obra de arte*, palavra de Hölderlin, um poeta, que para ele era os poetas dos poetas: “Dificilmente abandona,/ O que mora na proximidade do originário, o lugar” ¹²⁸.

¹²⁸ HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, p.201.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A-cerca do entendimento humano: O salto na vereda

Pensamos, neste caminhar, sobre o homem, o seu tempo atual, sua essência e o que a este se apresenta como uma ameaça. Pensamos na técnica, na arte, na serenidade. Pensamos no ser, na verdade e na linguagem. Adentramos estas questões com a proposta de dar um retorno à leitura que fazemos do presente.

O homem encontra-se em um estágio de sua história em que o entendimento é apresentado como seu grande poder. Um entendimento em maior parte dominado pelo científico, pelo técnico, pelo comercial. A razão é um grande negócio para o capital, principalmente quando o desenvolvimento desta razão é diretamente ligado à produção de um novo produto investido pelo capital e para o capital. Assim encontra-se em grande parte a razão do homem no presente. Uma razão que lhe foi de grande utilidade para lhe proteger das ameaças do incerto, para lhe proteger do espanto do, dando-lhe a segurança e conforto almejados. Uma razão que surge como instrumento de dominação ameaça fugir-lhe do seu controle para passar, assim, ao domínio.

É assim que pensamos a-cerca do entendimento humano como essa cerca que o aprisiona na dominação do que seja entendido como o próprio entendimento. O entendimento humano torna-se, assim, a cerca do humano.

Uma cerca sem porta de saída, onde o único caminho de uma fuga, de uma libertação se apresenta como um salto. Saltando sobre essa cerca para o que está além do que por ele foi aberto e dominado por sua razão. Este campo aberto produzido para a sua segurança o amedronta no presente momento de sua história com o perigo de uma escassez do adveniente do mistério do que o cerca. Uma escassez de outra possibilidade que possa lhe salvaguardar da iminente dominação que a técnica impõe como ameaça.

Urge ao homem saltar essa cerca e, corajosamente, mesmo que nos primeiros passos ainda bem desajeitados pela falta de costume com esse novo ambiente, adentrar a vereda do que fora desta cerca se mostra como fonte. É preciso arriscar-se por essa mata virgem em ir-à-proximidade do mistério da

fonte de onde brota a seiva que alimenta sua essência, antes que essa, enfraquecida pela falta de seus nutrientes essenciais, padeça ante a ameaça que lhe cerca. Essa seiva, que na cerca é o pensamento calculista, não é possível encontrá-la em lugar algum. Devemos nos aproximar dessa silenciosa fonte originária que há muito canta o homem pelo retorno ao seu habitat essencial, há muito o convoca ao salto no a-bismo.

Urge o arriscar-se a cair novamente no poço, ficando assim exposto a possibilidade do riso. É preciso jogar-se no poço e retornar com a água, fonte de tudo, que em seu âmago nutre a essência do homem. Retornando, assim, esse que poeticamente se arrisca mais, carregará consigo a possibilidade de transmitir aos outros homens o que do seio da Mãe Terra recebeu como o destino dos homens. Guardará consigo a possibilidade de doar o que lhe foi doado. Em seu retorno da vereda, restar-lhe-á a tarefa ainda mais difícil, do que aquele caminhar no fechado, a de dia-logar com os que moram dentro da cerca, a tarefa de pôr em diálogo, em si mesmo e em relação aos outros, poesia e lógica, metafísica e pensamento, cálculo e meditação, identidade e diferença.

Nesse trabalho, que agora podemos chamar de diá-logo, a demora nos primeiros passos foi uma necessidade de enfrentar tanto o enrijecimento da tradição, como a própria linguagem habitual, da qual nos servimos nesse confronto com a tradição. Se os passos finais se apresentaram em menor quantidade de palavras é porque nele o caminhar cuidadoso exigiu mais silêncio do que dizer, mais escuta do que fala. Encontramo-nos apenas a caminho de um verdadeiro e real enfrentamento com o aqui pensado. Um enfrentamento que se dará em nossas vidas, relações, pensamentos, linguagem, com o mistério do que nos convoca a sua proximidade. Uma aproximação na qual a cada passo que adentramos nossa linguagem habitual torna-se cada vez mais perigosa de levar-nos a um des(en)vio no sentido de um novo afastamento.

Esse âmbito ao qual chegamos nessa nossa con-versa é um âmbito não de respostas, mas onde deve brotar as essenciais perguntas, tarefa de todo pensador, que nos serão destinadas ao diálogo com o presente no qual

existimos. Agradeço, portanto, a companhia nessa caminhada pela vereda, companhia essa que sem ela nenhum caminhar é propriamente um caminhar verdadeiro.

REFERÊNCIAS

Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte* [1935-36]. Trad. br. Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. *A origem da obra de arte*. In: *Caminhos de floresta*. Trad. port. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 2012.

_____. *A origem da obra de arte*. Trad. port. Maria da conceição Costa. Lisboa: Edições 70, ?.

_____. *El origen de la obra de arte*. In: *Arte y Poesía*. Trad. esp. Samuel Ramos. Buenos Aires: Fondo de cultura económica: 1958.

_____. *A questão da técnica* [1953]. In: *Ensaio e conferências*. Trad. br. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. *Serenidade* [1955]. Trad. port. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, ?.

_____. *Ser e tempo* [1927]. Trad. br. Márcia de Sá Cavalcante. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora universitária São Francisco, 2008.

_____. *Hölderlin y la esencia de la poesia* [1936]. In: *Arte y poesia*. Trad. esp. Samuel Ramos. Buenos Aires: Fondo de cultura economica, 1958.

_____. *Para que poetas?* [1946]. In: *Caminhos de floresta*. Trad. port. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 2012.

_____. *A teoria platônica da verdade* [1931/32, 1940]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A essência e o conceito de φυσικη em Aristóteles – Física B, 1* [1939]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Carta sobre o humanismo* [1946]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A essência do fundamento* [1929]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Hegel e os gregos* [1958]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A essência da verdade* [1930]. In: *Marcas do caminho*. Trad. br. Ernildo Stein e Enio Paulo giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A essência da Verdade* [1930]. In: *Conferências e escritos filosóficos, Coleção: Os pensadores*. Trad. br. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. *Que é metafísica?* [1929/43]. In: *Conferências e escritos filosóficos, Coleção: Os pensadores*. Trad. br. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. *O que é isto – a filosofia?* [1956]. In: *Conferências e escritos filosóficos, Coleção: Os pensadores*. Trad. br. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. *Identidade e diferença* [1957]. In: *Conferências e escritos filosóficos, Coleção: Os pensadores*. Trad. br. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. “... poeticamente o homem habita...” [1951]. In: *Ensaios e conferências*. Trad. br. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* [1966]. In: *Conferências e escritos filosóficos, Coleção: Os pensadores*. Trad. br. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. *Nietzsche I* [1961]. Trad. br. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche II* [1961]. Trad. br. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ciência e pensamento do sentido* [1954]. In: *Ensaios e*

_____. *A caminho da linguagem* [1959]. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. São Paulo: Editora vozes, 2011.

_____. *A superação da metafísica* [1936-46]. In: *Ensaios e conferências*. Trad. br. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. *Da experiência do pensar* [1960]. Trad. br. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. *Quem é o Zaratrusta de Nietzsche?* [1953]. In: *Ensaio e conferências*. Trad. br. Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

Obras sobre Heidegger

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. br. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2. Ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Org. Maria José Campos. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Zein und Zeit**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

Outras obras

AUBENQUE, Pierre. *O Problema do ser em Aristóteles: Ensaio sobre a problemática aristotélica*. Trad. br. Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

AQUINO, Tomás de. *Questões discutidas sobre a verdade*. Trad. br. Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. br. Mario de Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1961.

_____. *Física*. trad. esp. Guillermo R. de Echandia. Editorial Gredos S.A., 1995.

_____. *Física I-II*. trad. br. Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

_____. *Metafísica*. trad. br. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

- _____. *Órganon*. Trad. br. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.
- _____. *Poética*. Trad. pt. Ana Maria Valente. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkain, 2004.
- BARROS, Manoel. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2013.
- BAUMGARTEN, Alexander. *Estética – A lógica da arte e do poema* [1750]. Trad. br. Mirian Sustter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- BRENTANO, Franz. Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles [1862]. Trad. esp. Manuel Abella. Madri: Encuentro, 2007.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. br. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- CROCE, Benedetto. *Breviário de Estética: Aesthetica in Nuce* [1912]. Trad. br. Rodolfo Ilari Jr. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- DESCARTE, René. *As paixões da alma*. Trad. br. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Meditações sobre a Filosofia primeira* [1641]. Trad. br. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FRANZINI, Elio. *A estética do Século XVIII*. Trad. pt. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- HEGEL, Georg W. F.. *Estética*. Trad. br. Orlando Vitorino. São Paulo: Editora Nova Cultural, coleção Os pensadores, 1999.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. br. Jaa Torrano. 5. Ed. São Paulo: Ilumiuras, 2003.
- _____. *Os trabalhos e os dias*. Trad. br. Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion: Ou o eremita da Grécia*. Lisboa: Editora Assírio e Alvim, 1997.
- HOMERO. *Ilíada*. Volumes I e II. Trad. Haroldo de Campos. 2. Ed.. São Paulo: Benvirá, 2010.
- _____. *Odisséia*. Volumes I, II e III. Trad. br. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar* [1793]. Trad. br. 2 ed. Editora Forense Universitária, 2007.
- _____. *Crítica da razão Pura*. Trad. pt. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Os filósofos Pré-Socráticos: história crítica com seleção de textos*. Trad. port. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. br. Mário da Gama Kury, 2 ed. Brasília: UNB, 2014.
- LEÃO, Emanuel Carneiro. *Anaximandro, Parmênides, Heráclito: Os pensadores originários*. Bragança: Editora universitária São Francisco, 2005.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra [1883-85]*. Trad. br. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. *Vontade de poder*. Trad. br. Marcos Sinesio Perreira Moraes. Rio de Janeiro, 2008.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. br. José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário de Português-Grego, Grego-Português*. São Paulo: Edições Loyola, 1984.
- PLATÃO. *O Banquete*. In: *Diálogos – Platão*. Coleção: Os pensadores. José Cavalcante de Souza. Trad. br. Edison Bini. São Paulo: Abril cultural, 1972.
- _____. *Íon*. Trad. pt. Victor Jabouille. Lisboa: Editorial inquérito, 1988.
- _____. *A República*. Trad. pt. Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, ?.
- _____. *O Sofista*. In: *Diálogos I – Platão*. Trad. br. Edison Bini. São Paulo: Edipro, 2007.
- _____. *Mênon*. Trad. br. Maura Iglésias. Rio de Janeiro:PUC-RIO, Edições Loyola, 2005.
- SCHILLER, Friedrich. *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade [1795]*. Trad. port. Roberto Schwarz. São Paulo: EPU, 1991.
- SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente*. Trad. br. Herbert Caro. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- VAZ, Lima. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.