

TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

DOSSIÊ

*SAGRADO E POESIA NO
PENSAMENTO DE HEIDEGGER*

ANO 14, NÚMERO 1, 2021

DOI: 10.25244/tf.v14i1

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN

Trilhas Filosóficas



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Coordenador do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dra. Maria Reilta Dantas Cirino

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

https://instagram.com/trilhas.filosoficas?utm_medium=copy_link

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê Sagrado e Poesia no pensamento de Heidegger*, v. 14, n. 1, 2021, p. XX-XX. Disponível em: url completa. DOI: 10.25244/tf.v14i1. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Afonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSM)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitán de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)

José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luciano Silva (UFCCG)
Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)
Narbal de Marsillac (UFPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UFPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
trilhasfilosoficas@uern.br
SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Carlos Roberto Guimarães</i>	
A respeito de Sagrado	13
<i>Gilvan Fogel</i>	
O mito e a experiência da linguagem	23
<i>Glória Maria Ferreira Ribeiro</i>	
Heidegger e o problema do sagrado: entre biografia e filosofia	51
<i>Rodrigo Rizeério de Almeida e Pessoa</i>	
O sagrado em Hölderlin a partir de <i>uma</i> leitura de Martin Heidegger	69
<i>Afonso Henrique Vieira da Costa</i>	
O tédio em Kierkegaard e Heidegger	85
<i>Robson Costa Carneiro</i>	
O caminho do poético entre Heidegger e Hölderlin: a essência abissal do poetar	103
<i>Lisandra Carolina de Araújo Lima Teixeira</i>	
A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade	117
<i>Marcos Aurélio Fernandes</i>	
Sobre linguagem, homem, sagrado ou: o “mistério geral que nos envolve e cria”	141
<i>Carlos Roberto Guimarães</i>	
Fluxo Contínuo	
Educação virtuosa como excelência na Pólis	153
<i>Wesley de Jesus Barbosa</i>	
Do oriente vem o berro do bode: a providência “bárbara” e o <i>estrangeirismo da mística dionisíaca</i>	177
<i>Micael Rosa Silva</i>	

Hilary Putnam: breves apontamentos sobre sua jornada intelectual até a filosofia pós-analítica 195

Daniel Branco

Aproximação, interdependência e inter-relação: elementos da sociologia da moralidade em Bauman, Elias e Arendt 207

Bruno Celso Sabino Leite

Adorno, leitor de Kierkegaard 223

Álvaro Luiz Montenegro Valls

EDITORIAL

Com muita satisfação, apresentamos essa nova edição da revista *Trilhas Filosóficas*. Trata-se de um Dossiê que tem como título-tema: **“O sagrado e a poesia”**. Um olhar precipitado poderia argumentar que se trata de temas periféricos, uma vez a questão central da obra heideggeriana, todos o sabem: o sentido do ser em geral. Mas será, mesmo, legítima tal objeção? Ou, de alguma forma o tema do sagrado e a poesia imbricam-se, necessariamente, com a questão fulcral do pensamento de Heidegger?

Como de fato, vigorando enquanto constante ocultação – velamento – e, ao mesmo tempo, propiciando o desvelamento de todo ente possível, a questão do ser se apresenta envolta pela aura do mistério. Mistério, aqui, não deve ser compreendido como o antípoda de racional. Pensar assim é, ainda, ter a razão como medida. Tão pouco mistério diz respeito àquilo que está além do racional. Tanto em um caso como no outro, a medida continuaria sendo a razão. O mistério é, sim, aquilo que vige aquém da própria razão e que, de alguma forma, sustenta e possibilita suas pretensões. Por vigorar aquém da razão, esta será, por consequência, sempre secundária. Secundários serão, também, os entes que esta razão almeja conhecer. Isto porque, para que possam apresentar-se passíveis de serem conhecidos, os entes precisam, antes, encontrar uma abertura, um espaço fecundo que os possibilitem desvelarem-se em um mundo Mas, este espaço fecundo... Do que se trata? Sempre aquém, tal espaço constitui a **sagrada** ambiência fecunda desde onde a realidade floresce. Misteriosa e sagrada sombra que perpassa, de modo sempre velado, a superfície de tudo aquilo que constitui o real. Sempre velado, este espaço não se permite objetar, não se permite ser dito... A não ser por uma linguagem capaz de acolher, em tudo o que diz, o que não pode ser dito – a linguagem da **poesia**. Somente esta possui a candura suficiente para falar daquilo que não pode ser dito: o misterioso e sagrado acontecimento que sustenta o “é” – o “ser” – de todo ente possível.

Todos os textos abaixo buscam, de algum modo, fornecer um lampejo que possa, por assim dizer, acender o “escuro da escuridão” e nos aproximar, o quão possível, de esquivo tema. Caso de exceção é o texto do professor Robson Cordeiro que aborda o tema do tédio em Kierkegaard e Heidegger. Todavia, mesmo ele, na medida em que propõe uma reflexão com convergência ontológica, movimenta-se em sítio movediço para a tradição metafísica.

Temos, inicialmente, o professor Gilvan Fogel com o texto **“A respeito do Sagrado – sagrado como aparência: superfície, jogado, à toa”**. Trata-se de uma verdadeira descrição fenomenológica do sagrado. No texto de Gilvan, o sagrado que, desde a tradição platônica, distanciou-se da vida à vera, escapulindo para o mundo metafísico, serpenteia novamente na superfície do real.

Temos, depois, o artigo da professora Glória Maria Ferreira Ribeiro intitulado **“O mito e a experiência da linguagem”**. Nesse trabalho a professora visa fazer uma reflexão acerca da relação entre linguagem e mito e sua conexão com o sagrado. Distanciando de uma compreensão vulgar que compreenda o mito enquanto mera “fabulação” inventada por determinadas sociedades para forjar algum sentido para a existência, a professora Glória propõe uma leitura que compreende tal palavra como o próprio vigor daquilo que faz da linguagem a casa do ser. O mito é, pois, “... a palavra sagrada e plena de presença... na qual o existente humano encontra presença”. Apoiando-se em trechos da Odisséia, este belíssimo texto nos proporciona o vislumbre do sentido da palavra enquanto um “fazer-se ação” – vida/existência.

EDITORIAL

O terceiro artigo é do professor Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa: **“Heidegger e o problema do sagrado: entre biografia e filosofia”**. Neste trabalho o professor Rodrigo nos chama a atenção para aquilo que, segundo um olhar precipitado, pode ser visto como mero detalhe da biografia de Heidegger: o ambiente religioso que permeou sua formação inicial. Longe de mero detalhe, o texto de Rodrigo sugere que a mística e a teológica cristã influenciaram de modo considerável os caminhos do pensamento daquele que se tornaria um dos maiores filósofos do século XX. Trata-se de um cuidadoso trabalho de pesquisa e reflexão onde o autor alinhava momentos da vida do filósofo com o amadurecimento de conceitos-chaves de sua filosofia.

Temos, depois, o quarto artigo intitulado **“O Sagrado em Hölderlin a partir de uma leitura de Martin Heidegger”**. Tendo como principal referência o poema “Assim como em dia santo...” e seguindo os passos de Heidegger no que tange ao método fenomenológico, o texto do professor Affonso Henrique Vieira da Costa se apresenta como uma ocasião para vislumbre do vigor do sagrado que se anuncia no eclodir – rebentar – da Natureza. Afinados com este acontecimento inaugural/realizador de realidade estão eles, sempre na vigília do sagrado: os poetas.

Segue, após, o trabalho do professor Robson Costa Cordeiro: **“O tédio em Kierkegaard e Heidegger”**. Afastando-se de qualquer perspectiva psicologista que limitaria a reflexão em uma dimensão ôntica, o autor pretende trabalhar a questão do tédio com envergadura bastante na busca de sua dimensão ontológica. O escopo principal do trabalho é problematizar distanciamentos e/ou aproximações no trato do tema em Kierkegaard e Heidegger.

O sexto artigo é de autoria de Lisandra Carolina de Araújo Lima Teixeira intitulado **“O caminho do poético entre Heidegger e Hölderlin: a essência abissal do poeta”**. Apoiando-se nos comentários de Heidegger sobre a poesia de Holderlin, a autora enfatiza que a linguagem poética resguarda o âmbito de irrupção e crescimento da natureza. Pensada a partir de seu sentido grego – *physis* – natureza concerne ao próprio sagrado que a tudo perpassa e possibilita que seja. Sendo assim, na fala do poeta é resguardada a dimensão do sagrado.

Apresentamos, depois, o belo trabalho do professor Marcos Aurélio Fernandes, intitulado **“A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade”**. Neste texto o professor faz uma reflexão acerca do sentido da palavra espírito. Superando uma compreensão prevalecte que entende espírito como aquilo que é imaterial e, por isto, oposto ao material, Marcos Aurélio apoia-se no pensamento de Heidegger e evoca uma compreensão de espírito que coincide com o vigor que constitui a própria vida enquanto espaço/abertura para o con-crescimento de realidade. O vislumbre de tal sentido de vida/espírito implica em um pensamento meditativo que nos coloca no tom, na afinação desse con-crescimento de vida. Com isto experiencia-se a serena condição de se ser abertura para o acolhimento do Ser.

Como último texto do dossiê, apresento um trabalho intitulado **“Sobre Linguagem, homem e sagrado ou: o “mistério geral que nos envolve e cria”**. A intenção deste texto é compreender o vínculo ontológico entre Ser-linguagem-homem e, a partir daí, vislumbrar o misterioso fenômeno que é a ambiência fecunda de realidade se realizando. Esta ambiência fecunda é, justamente, a própria essência da linguagem – casa do ser e morada do homem.

Após os artigos do presente dossiê, o/a leitor/a poderá encontrar os textos recebidos pela revista em fluxo contínuo. São eles: **“A educação virtuosa como excelência na Polis”**, autoria de Wesley de Jesus Barbosa. O texto busca investigar e explicitar, a partir dos recursos presentes: mitos, alegorias, diálogos, metáforas, ironia, sarcasmo; a tese de que é a poesia o pano de fundo da crítica platônica à poesia. Micael Rosa Silva desenvolve seu trabalho com o título **“Do oriente vem o berro do bode: a proveniência ‘bárbara’ e o estrangeirismo da mística dionisíaca”**. O texto visa ressaltar aspectos da proveniência estrangeira da mística dionisíaca. Na

EDITORIAL

sequência, Daniel Branco apresenta sob o título ***“Hilary Putnam: breves apontamentos sobre a sua jornada intelectual até a filosofia pós-analítica”*** o artigo que tem como objetivo fazer uma articulação conceitual com fim a apresentar o desenvolvimento do pensamento de Hilary Putnam a partir de suas possíveis influências e interseções com outros pensadores. Sob o título ***“Aproximação, interdependência e inter-relação: elementos da sociologia da moralidade em Bauman, Elias e Arendt”***, Bruno Celso Sabino Leite a partir de um ponto de vista sociológico busca explicitar a forma de esboço de algumas possibilidades de se definir a moralidade num jogo dialético sobre a base de três conceitos: aproximação, interdependência e inter-relação. Encerrando a seção de Fluxo Contínuo, apresentamos o texto do renomado Álvaro Valls que nos brinda com o título ***“Adorno, leitor de Kierkegaard”*** onde comenta a presença constante da obra de Kierkegaard nos escritos de Adorno. Vale salientar que este texto é resultado feita na UERN/Campus Caicó, no Curso de Filosofia, aos 10 de fevereiro de 2021.

Para finalizar, agradeço a todos os autores pela contribuição neste trabalho. Parabênizo o professor Marcos Érico de Araújo Silva, Editor-Chefe desta revista. Com lisonja, aceitei o seu convite para contribuir com este trabalho. O que foi, de minha parte, um grande prazer. Desejo, a todos, proveitosa leitura e sigamos, sempre, nas “Trilhas Filosóficas”!

Prof. Dr. Carlos Roberto Guimarães (UESC)
Editor Convidado do Dossiê Sagrado e Poesia no Pensamento de Heidegger

**A RESPEITO DE SAGRADO. SAGRADO COMO APARÊNCIA:
SUPERFÍCIE, JOGADO, À TOA**

[ÜBER DAS HEILIGE]

Gilvan Fogel
gilvanfogel@gmail.com

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis (1971), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975) e doutorado em Filosofia - Karl-Ruprecht Universität Heidelberg, com a tese "Nietzsches Gedanke der Überwindung der Metaphysik (O pensamento nietzschiano da superação da metafísica) 1980. Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, membro do Conselho editorial da coleção Pensamento Humano, - Editora Vozes. Trabalha com filosofia alemã contemporânea (Nietzsche e Heidegger, principalmente; fenomenologia, de modo geral). Concentra também seu trabalho na articulação/relação entre filosofia e literatura. A partir daí, ocupa-se com questões de arte e pensamento.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3530](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3530)

Recebido em: 03 de dezembro de 2020. Aprovado em: 13 de dezembro de 2020

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 13-22
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3530](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3530)
Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger



Resumo: O sagrado como o acontecimento ser-aparecer — pura superfície. Extraordinário! Aparecer não é manifestar-se — aparência não é manifestação. Superfície, pura superfície, põe mistério. Mistério não tapa, não obstrui, escondendo e adiando infinitamente. Mistério encerra retração, recuo, sim, mas ele mostra à medida que se retrai e graças ao retrair-se — mostra/revela o escuro como escuro, o não ver como não ver, o não saber como não saber, o não poder como não poder, a ausência como ausência, enfim, o sem fundo (o abissal) como sem fundo (o abissal). A presença da ausência como ausência. A superfície do abismo. Acolhendo mistério, o sagrado, impera finitude como o registro e a regência da e na vida — finitude como a casa do homem. A Terra.

Palavras-chave: Sagrado. Ser. Aparecer.

Zusammenfassung: Das Heilige als Sein-Schein. Reine Oberfläche. Ausseordentlich! Schein ist keine Erscheinung. Sein-Schein — dann giebt es sich das Geheimnis. Geheimnis ist kein unendliches Verdecken, keine Verstopfung. Im Gegenteil, es zieht sich zurück, ja — aber es zeigt indem es sich zurückzieht und weil es sich zurückzieht. Dann zeigt es das Dunkel als das Dunkel, das Nicht-Sehen als das Nicht-Sehen, das Nicht-Wissen als das Nicht-Wissen, das Nicht-Können als das Nicht-Können, die Abwesenheit als die Abwesenheit — kurz, das Grundlose (den Abgrund) als das Grundlose (den Abgrund). Das Geheimnis bejahend, walten die Endlichkeit und die Grundlosigkeit als die Regentschaft des Lebens — Endlichkeit und Grundlosigkeit als das Haus des Menschen. Die Erde.

Stichworten: Heilige. Sein. Schein.

1. O sagrado é a celebração do mistério. E: “Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo”¹.

Sagrado? Mistério? “Tudo está cheio de deuses”. Pela doxografia, estas são palavras de Tales de Mileto e, então, forjadas na pia batismal da filosofia. Mas, afinal, que diabo é isso — deus, deuses?! Como?! Nosso espírito iluminista, faustiano e esclarecido, vê esta conversa não só com desdém, mas com declarado desprezo frente ao atraso e ao obscurantismo. Coisa obsoleta e caduca. Também sentimental e melosa. Não é *coisa séria*. Bem à Simão Bacamarte, “abotoado de circunspeção até o pescoço”, proclama-se: “a ciência é séria”. Isso pinçando lá n’*O Alienista*, de Machado de Assis, o *Bruxo*. Deuses, mistério, sagrado — isso já era! Os tempos são outros. Desde há muito mandam as luzes. “O recuo, a fuga dos deuses” — também disso já se falou e não passa de saudosismo e de sentimentalismo beatos. Nostalgia, saudosismo, sentimentalismo, beataria — trevas. *Coisa* obsoleta e caduca. Obscurantismo. “A ciência é séria”.

2. No entanto, vamos levar um pouco a sério essa coisa não séria e tentar abrir uma brecha nessa noite de sol de meio dia. Acender uma vela para iluminar este dia — ou esta noite.

A *tese* é velha. Tão velha quanto a própria filosofia: ser é aparecer. “Ser é aparecer”, “ser-aparecer”. Isso não parece tema que reclame maiores explicações, explanações. Parece simples. E é. Mesmo muito simples. Até o mais simples. Mas o problema é que o simples é difícil, muito difícil de ser visto, compreendido. Costuma-se ver o simples com os olhos do simplista e do simplório — e fica por isso. E passa-se adiante. O calo cresce, enrijece, e junto vão crescendo e enrijecendo o embotamento e o não ver.

Em geral, por força do hábito, costuma-se entender, melhor, subentender aparecer e aparência como manifestação. Emissão. Ou mesmo aparência como engano — parece, mas não é. Isso, sob um certo aspecto, procede, mas vai-se tomar outro rumo. Manifestar-se não é aparecer, no sentido presente na fala “ser é aparecer” — “ser-aparecer”. Nietzsche escreveu: “Há palavras fatais e fatídicas (‘verhängnisvolle Worte’), que parecem expressar um conhecimento, mas, na verdade, *impedem* um tal conhecimento. Assim é com a palavra *manifestações* (‘Erscheinungen’)”². Na verdade, a palavra manifestação provoca uma “confusão”, uma “trapalhada” (“*Wirrsal*”) entre filósofos, continua dizendo a passagem citada. Por quê? Como? Manifestação impede, obstaculiza um conhecimento porque, em geral, traz a suposição que *atrás* do que aparece, subjacente ao que se mostra, há um substrato, um *sujeito*, um *algo* (= *ser*), que não aparece, que não se mostra, mas que permanece escondido — sub-entendido e sub-posto. A vigência do *calo* manifestação, emissão, impede que se veja superfície, *pura* superfície, *só* superfície. É difícil ver aparecer, *só* aparecer. Expliquemos. Malhemos um pouco esse ferro frio.

Para tanto, vejamos a compreensão desde a qual se põe, se propõe a fala “ser é aparecer”. Primeiro, não cabe entender ser como uma *coisa*, um *algo*. Não é uma entidade ou uma ocorrência, seja *material* (natureza, matéria), seja *espiritual* (Deus, energia, espírito), que subjaz, *atrás*, como dado, como fundo de sustentação, como fundamento, assim (sub)entendido e (sub)posto, a saber, como *um algo atrás*. Não sendo *coisa e atrás*, ser precisa ser compreendido, *visto, sempre*, como um *modo* (de ser, de viver, de existir), isto é, uma *maneira* (de ser, de viver, de existir), mesmo um *jeito* (de ser, de viver, de existir) que é, que se faz *medida*. Isso e assim constitui *sentido* (*de ser, de viver, de existir*), ou seja, perfaz uma direção, uma condução, que se *sente, que se vai sentindo*, e assim se fazendo medida, condução e orientação, na dinâmica do movimento do viver, do existir, de *vir* a ser, de tornar-se ou de auto-expor-se de vida, de existência — pois vida, existência é dinâmica

¹ Cf. Rosa, J. G., *O Espelho*, em *Primeiras estórias*, José Olympio Editora, Rio, 1981, p. 61.

² Cf. Nietzsche, F., KGW VII-3, 40[52], p. 386, s. 8

de *auto-exposição*. Tal condução e auto-exposição *só* se dá, *só* acontece, ou seja, irrompe, salta, como *verbo* (= ação, atividade) — como *um* verbo. Portanto, assim, *sentindo-se*, é que este modo de ser se faz sentido, condução — um *ducto*. Condução e orientação — oriente, nascente. E assim uma *pontuação*, uma *medida*. Gênese, geração. Sempre singularizado, *in concreto* — concretizado ou em *concreção*, em *con-crescimento*, *concrecência*. Não se trata, pois, de ser e (+) aparecer. Esta é uma duplicação, justamente a cochilada ou a vesgueada que impede uma visão, um “conhecimento” radical, essencial, quer dizer, de, desde *raiz* ou de real gênese de fenômeno, do aparecer e mostrar-se. Trata-se de: ser-aparecer — *como um único e mesmo ato, como um único e mesmo acontecimento*. Por exemplo, andar, pintar, pescar, escrever, navegar, guerrear. Andar, pintar, pescar, etc, não são manifestações, emanações de ser ou de um ser (material ou espiritual, o sujeito eu, autor ou (sub)portador desta vontade, desta propriedade, p.ex.) subsistente, mas a cada vez tenho ser-andar, ser-pescar, ser-pintar, ser-navegar, como possibilidade-necessidade do viver, do existir (de ser em um ou desde um sentido de ser), a partir de cuja ação-atividade um eu, por exemplo, vai se cunhar, enquanto e como uma identidade, um próprio — um (*estê*) escultor *como* escultor, um (*este*) pintor *como* pintor, um (*este*) escritor *como* escritor, um (*este*) navegador *como* navegador, um (*este*) desportista *como* desportista. É assim que ser se faz o verbo dos verbos, quer dizer, o verbo que *fala* (diz, mostra, faz ver ou torna visível) em todo e qualquer verbo. Não há ser (ou viver, ou existir) em si. Ser é sempre aparecer (realizar-se, concretizar-se) nisso ou naquilo, *como* isso ou *como* aquilo, *neste, como* este ou *como* aquele verbo, isto é, modo de viver, de existir, do viver ou do existir fazer-se, acontecer, vir à luz — irromper e, assim, fazer-se visível. *Auto-ex-posição* é o movimento próprio, *elementar* de vida, de existência — de ser ou de *sentido* de ser. Andar, navegar, pescar, pintar, escrever, etc, são variações, diferenciações ou alterações de ser — do *sentido* de ser. E ser, que diz ser no sentido ou na determinação de ser (de *viver, existir*), *só* se dá, *só* pode se dar ou acontecer, a cada vez, em cada e como cada verbo possível no viver, no existir. Sempre singularizado, *facticamente* e mesmo *factualmente*. Ser (= viver ou existir *neste* ou *neste outro* verbo ou *modo de ser*), que é sempre ser sentido de ser, é o mesmo que em si e por si mesmo se diferencia, se altera — se *outra*. Quando algo se dá, acontece, um sentido (força, *verbo*) sempre já aconteceu, sempre já se pôs, se inter-pôs, a saber, *um verbo*, enquanto e como a variação, a modulação *ser*, já aconteceu, deu-se. *Só* assim, *só* por isso ou *graças a isso* realidade há, dá-se, faz-se, acontece. É tal *sentido*, e *só tal sentido*, que acontece, que irrompe — só isso e assim faz ou se torna visível. Sim, ele (o sentido, o verbo) e *só* ele, que é aparecer, faz, torna visível, *isto é, realiza*.

Assim sendo, não há nada atrás, nada permanece atrás, sub-entendido, escondido, e que *não* se mostra, e que *não* se manifesta. Não. Ser não é uma fonte (*coisa*, lá atrás), uma origem (idem), talvez fixada numa data, um manancial (ibidem), do qual (a)fluem, o qual produz (causa) emanações, exalações — enfim, manifestações. Não. Ser, em toda e em cada singularização ou modo possível de ser (como *verbo* no e do existir, viver), sempre dá-se *todo e em um só ato*, mostra-se *todo e em um só acontecimento*, no acontecer, como acontecer; na singularização, como singularização. Sim, em um e *só* como um e mesmo *ato, acontecimento*. Realidade é sempre superfície. Só superfície. Assim se dá, claro, para quem tem olhos de ver. Há um recuo, uma retração ou *velamento*, pois, desconcertantemente, a abertura só se dá *fechada*. Ek-sistência é in-sistência, formulou Heidegger. Ou, o que é a mesma coisa: possibilidade só há e só se dá *realizada*, quer dizer, concretizada, singularizada — *já* *puramente*, em si e por si só. Enfim, o que recua, o que se nega, por princípio e constituição — também isso e assim *precisa* ser visto, entrevisto, sentido na e como superfície. Porque abertura só há, só se dá *fechada*, retração, recuo (*velamento*), sempre se dá (*já* se deu), sempre acontece (*já* aconteceu), mas sobre a mesma linha — um limiar. A linha, o limiar ser-aparecer, o qual perfaz o viver, o existir.

Melhor formulando: abertura (que é *força*, dimensão, interesse, possibilidade de ser) *não* *pode não ser, isto é, aparecer*. O que se vê, ao ver-se, ao se fazer visível ou revelar-se, é a própria

abertura (força, interesse, horizonte, dimensão, possibilidade de ser) no, como e do *único modo* que ela é, que ela *pode ser*, a saber, aparecer, aparecendo — concretizando-se, singularizando-se. Ver, *realmente ver*, portanto, é (co)ver este limiar, esta superfície em co-pertinência, em consanguinidade com o que aparece e tal como aparece. Há que ter, há que *ser* olhos *educados*, olhar *apurado*. É, sim, uma *ascese*. A filosofia é esta ascese, este *exercício*. O pensamento precisa ser esta ascese, este exercício. Não se pode querer ou colocar ser (força, horizonte, dimensão, interesse, *sentido de ser*) tal como ele *em absoluto não pode ser*, isto é, *atrás, separado*, como substrato da manifestação de um *algo* (ele mesmo) que não se mostra, que não se deixa ver-aparecer, enfim, como *algo* que, ele mesmo, não aparece, não se mostra. Tal procedimento instaura erro. Mas isso, ainda, ao lado de ser erro, é arrogância, presunção, *hybris*, pois quer o impossível. Por outro lado, é ingratidão, pois revela um não poder receber, sem perguntar por quê e para quê do dom, do presente — da irrupção, do salto. *Coisa* de “bípede ingrato”, diria, diz Dostoiévski. Ingrato e revoltado. O *atrás*, a *base*, o *lastro substancial*, querer e buscar isso — isso é cochilo, descuido, incúria. Como disse Nietzsche, é o *afrouxamento do arco* e o início da *história de um erro*. Não se pode querer ou atribuir a ser (à dimensão, ao horizonte, ao interesse, ao sentido de ser) o que ele, *em absoluto*, não pode ser, a saber, *aparecer* e assim e *só assim* mostrar-se, fazer-se visível. Ele se faz visível *no recuo*, *como recuo*; *na* retração, *como* retração. Há que ter olhos para ver isso e assim: na mesma linha, a retração *como* retração, a ausência *como* ausência. Há que ter olhos para ver não-ver; olhos para não *poder e não querer* ver não-ver — na mesma linha, no e como o mesmo ato. Limiar. Superfície. Sim, ver-se-á, *mistério*.

Entendendo fenômeno como tal modo de aparecer, de mostrar-se, Heidegger disse que “atrás do fenômeno da fenomenologia não há nada” (Cf. *Ser e Tempo*, § 7, C). A fenomenologia repete, retoma, a experiência ser-aparecer (= fenômeno) *in statu nascendi*. É este ainda o sentido contido na fala de ser ser verbo (e não conectivo, cópula — o *é* como elemento de ligação no esquema S é P), o verbo dos verbos, o que deixa de ser visto na vigência do esquecimento de ser. Assim e por isso, vendo, melhor, *não* vendo ou não se dando conta de um tal escamotear-se, de uma tal dissimulação, Nietzsche disse que “a metafísica é o resultado da fé na gramática”, isto é, a *fé* nesse esquema, a *fixação* nessa estrutura (S é P) ou neste *leito de Procusto* da gramática — da linguagem. É na vigência, na voga do esquecimento de ser, que ser torna-se cópula, elemento de ligação *entre* sujeito (causa, fundamento, substância) e (+) predicado (realização, concretização, aparência/manifestação). Está feita a duplicação e a obstrução da *visão* ou o encobrimento de fenômeno, *enquanto e como fenômeno*, da *aparência*, do aparecer como a única realidade das coisas — súbita, i-mediata. Esquecimento de ser *ou* niilismo europeu. A morte do sagrado. O recuo, a fuga dos deuses... Deuses?! Sagrado?!

3. Na *visão* ser-aparecer, na compreensão “atrás do fenômeno (da fenomenologia) não há nada” — aí e assim se faz mistério. Aí e assim mora o sagrado, o *divino*. E também o perigo, pois *isso*, tal estrutura ou modo de ser, tende a se escamotear, a se dissimular e, assim, se perde, assim não mais se dá conta do próprio escamotear-se, da própria dissimulação, passando então a viger, a imperar o *atrás*, o *separado* — a substância, o sujeito. O aparecer, a aparência nela mesma e como tal, fuge. Foge, se extravia e se consolida no extravio. Triunfa e domina como extravio. A fuga dos deuses...

“Reporto-me ao transcendente. Tudo é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles...” Como? Quando algo se dá, aparece ou acontece, um *sentido sempre já se interpôs — sempre já aconteceu ou saltou*³. *Precisa* sempre já ter acontecido, saltado. E só por isso ou *graças a isso* há, dá-se, faz-se real. É este sentido (*lógos, sentido de ser*, força, dimensão, interesse, horizonte,

³ Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-1, S. 138 ou *A Vontade de Poder*, Contraponto, Rio de Janeiro, 2008, nr. 556, p. 290, trad. Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes.

mundo), sempre já irrompido, saltado, que mostra, que revela, que faz ou torna visível — isto é, que *realiza*. Tal sentido, que irrompe e se dá como afeto — *ele* se nos *apropria* — nós não o temos, não o produzimos, causamos ou *projetamos*. Não somos *donos* dele, mas, ao contrário, é ele que, à medida que nos toma e se nos apropria, nos tem — ele se nos *adona*. Mais: também e inclusive nós, cada um, na e como ação, atividade, somos, acontecemos nele, a partir dele, graças a ele. “Que cada uno es hijo de sus obras”, proclama sempre o Quixote.

O *atrás*, o que *não se manifesta*, continua sendo a *coisa em si*. E querer algo, uma *coisa em si*, é querer o impossível (presunção, pois, e ainda desvio, erro), uma vez que quer algo fora de toda e qualquer condição de possibilidade para que algo seja, *possa ser* algo, *a saber*, (*fora de*) a *relação*. Relação não é referência, *cruzamento e entrecruzamento* de termos pré-fixados, malabarismo de polos pré- e pro-postos — contorcionismo dialético de *relata fixos, previamente* coisi-ficados. Na relação o que faz com que um seja para o outro e o outro para o um é a própria relação (i. é, a abertura, a *possibilidade* como tal) que sempre já se deu, que sempre já se abriu e se fez — para que um *possa ser* para o outro e o outro para o um. Relação, antes de ser referência entre termos ou polos, é *tensão*. Na tensão convive luta, *pólemos*, a *harmonia dos contrários*. Harmonia é tensão — luta. Harmonia dos contrários — contrários *já instaurados, inaugurados, abertos* pelo sentido, pela abertura, *isto é, a própria relação*. Postos na e pela tensão. Já instaurados e *juntados, amarrados* na tensão, pela tensão. Para *ver*, para *pegar* tal abertura, tal *inter-esse*, que é *tensão*, nela(e) mesma(o) e como ela(e) mesma(o) — para tal, chego sempre atrasado, pois ela(e) sempre *já se deu*, sempre *já aconteceu* — irrompeu, saltou, fez-se. E, em saltando e se fazendo, porque se fazendo, já se dissimulou, se velou, como tal. Com *os olhos da cara* só vejo a concretização, a aparência, melhor, o aparecido, irrompido, saltado. Aparência sempre já se fez, aconteceu. Superficializou-se, *já*. Para o começo, que é o súbito, o *raio*, no élan de apreendê-lo desde fora, representá-lo, chego sempre atrasado, pois ele sempre já se deu — cedo demais!⁴ Só o vesgo, tudo embaçando e duplicando, vê, *quer* termos, polos, *relata*. Só o ingrato, o rebelde, vê o *antes*, quer o *atrás*, *precisa* da razão de ser, da causa, isto é, o sujeito — o autor, o responsável, o *quem das coisas!* Real, todo e qualquer, é súbito, i-mediato. Sempre já aconteceu, sempre já se deu. Sem porquê, sem para quê. Sem de onde, sem para onde. Pura doação, pura gratuidade. O puro abisso. Puro, pura, quer dizer: só, tão só. Sem *precisar* de mais nada. Causa? Razão de, para ser?! Autoria?! Pura ingratidão, pura rebeldia — só ingratidão, tão só rebeldia. Puerilidade. “L’homme révolté”, “bípede ingrato”. Aqui, agora, rebeldia, revolta, é insurreição contra *destino*, contra *necessidade de ser*. Viver, existir, é ser no e como limite (finito), na e como finitude No cumprir-se de finitude, a condição humana, está, vige o imperativo, melhor, a necessidade ser-aparecer. Também liberdade cresce e se faz por aí e assim

4. “Tudo está cheio de deuses”. “Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério...” Uma abertura, um horizonte, um interesse — cada um e cada qual perfaz um deus, uma divindade. E cada qual circunscreve, define um *mundo*. Aí e assim e politeísmo grego — a pluralidade, a multiplicidade, o riso, a alegria no e do Olimpo. Muitos deuses, isto é, muitos *mundos*, muitas realidades ou reais possíveis. “Já quase dois mil anos e sequer um único novo deus”, lamenta Nietzsche e acusa o “monótono-teísmo cristão”⁵ ... Nenhum outro horizonte, perspectiva, dimensão, *mundo*. Apatia, monotonia — uniformidade, unidimensionalidade. Falta jovialidade, alegria.

Um *deus*, um horizonte (abertura, *modo ou sentido de ser, mundo*), salta, irrompe, e assim *vem, sobrevém* — toma. *Porque* sobrevém, salta, irrompe, e toma — assim e por isso, sempre, se determina como experiência, *páthos*. Desse modo, um deus nomeia ou define a *experiência própria a (de) uma abertura, a (de) um horizonte*. Define, pois, um horizonte, um *mundo*. Tudo que aparece, tudo

⁴ Cf. Heráclito, frag. 64.

⁵ Cf. Nietzsche, F., *O Anticristo*, nr. 19.

que se dá no, desde este mundo (e o que quer que seja *só pode* ser desde *um* mundo, desde *uma* abertura, um horizonte ou um sentido de ser-aparecer já interposto, já acontecido ou irrompido) é regido por este *deus*. Por *esta transcendência* ou por *este modo* como transcendência se faz, se dá, acontece. Sim: “Tudo está cheio de deuses”, “reporto-me ao transcendente. Tudo é a ponta de um mistério”. Deuses, um deus?! Mistério? Um deus (abertura, *sentido*, horizonte, *interesse*, *mundo*) mostra, ilumina, torna visível. *Dá a ver*. Realiza. É acontecimento de transcendência, pois modo de ser que sobrevém e, assim, se põe e se impõe. Deus, todo deus, cada deus, é acontecimento de transcendência. O politeísmo é a pluri- ou multiformidade de *mundos*, quer dizer, de realidades possíveis. De novo: são muitos deuses, muitos *mundos*, muitos reais possíveis. *Forma* diz *gênese ontológica* — e não *fôrma*, *formato*, *bitola*. Multi-, pluri-formidade, quer dizer, diferentes *gêneses ontológicas*, gerações de ser-aparecer. Cada um e todos os possíveis é (são) transcendência (saltos, doações) em si e por si se realizando — *se diferenciando*. Transcendência, tal como *lógos* — e *lógos* é transcendência — é o um que em si, por si e desde si se diferencia. Festa no céu! Não, no Olimpo — *a Terra*. Alegria. Aí e assim o riso olímpico — *terreno*.

Deus, divino — abertura, horizonte, se faz, pois, como transcendência. Transcendência é o que ultrapassa, sobrepassa — sobra, transborda. Mas não é um *algo*, uma *coisa* (*Deus*, natureza, espírito, matéria, energia). Transcendência não se refere a nenhum *algo*, a nenhuma *coisa fora*, além (ou aquém) de vida, de existência, em algum outro *plano* ou estrato superior ou inferior — além ou aquém, acima ou abaixo, *céu* a conquistar ou paraíso perdido. Transcendente fala do que, no e *só* no âmbito da vida, na e *só* na circunscrição-existência, *o absoluto*, ultrapassa o homem, no sentido que transcende ou sobre(ultra)-passa seu poder de decisão, de deliberação. Sua *vontade*, seu *arbítrio* — o chamado *livre arbítrio*. Este poder que ultrapassa, que *transcende*, enquanto e como transcendência, rege. Impera. Manda. Mesmo comanda. Mandar é dar direção, é definir ação, modo e rumo de atividade — dinâmica de realização. Mandar é o modo próprio de sentido fazer-se sentido — orientação, condução. Todo autêntico mando vem, se faz desde e como escuta. Escuta e obediência. Para aquele, para o qual, ouvindo, segue, obedece, e, obedecendo e seguindo, libera-se a abertura, liberta-se o sentido — para este abre-se e impõe-se o cumprir-se da própria liberdade. E assim cunha-se a (*uma*) liberdade, que é o fazer-se de sentido, de abertura, isto é, o acontecer e fazer-se do livre-aberto *para*. Liberdade, ainda e sobretudo, porque este é o modo como um próprio, uma identidade se faz, se cumpre, se libera ou se liberta, uma vez que assim se faz o *mandamento* pindárico “vem a ser, desde uma experiência (abertura, possibilidade de ser, *sentido*, *divindade*) o que tu és”. O mando que é arbítrio, decisão de vontade própria, não mais se faz desde a autoridade de transcendência, mas desde o autoritarismo, o *arbítrio* e o arbitrário do próprio querer, da própria vontade *inchada*, *presumida* e *presunçosa* — isso já é voluntarismo pueril, rebeldia e prepotência. Vaidade. Veleidade. Orgulho. *Hybris*. Sanha. Juventude *demais*, *tarde demais*... Tarde demais, tornou-se *jovem* demais... Mas isso já é o caduco. Bobo. Sem *medida* — sem a medida (o *sentido*) e o *peso* do que rege, do que, como o raio (salto, súbito, i-mediato), dirige, *manda*. Transcendência. Sim, “reporto-me ao transcendente” ... “Tudo é cheio de deuses”.

5. A linha ser-aparecer, o lugar e a hora da aparição de um deus, *o salto*, perfaz mistério. Mistério porque esta linha, este limiar, é a instância da copertinência, da consanguinidade do raso e do profundo: ser-aparecer. Aí e assim superfície. Limiar. Ver superfície é poder ver esta linha *como* esta linha; este limiar *como* este limiar. Na impossibilidade, no obscurecimento ou no apagamento de tal *visão* não se faz nem raso e nem profundo. Portanto, sobretudo e sequer superfície, mas apatia, indiferença. Lassidão, *mornidão*. E: ai dos mornos! O mistério é a linha, o limiar, a superfície — enquanto e como tensão. Mistério não é o mais e mais e mais fundo. Não é o adiar-se indefinida e interminavelmente do fundo para o infinito pro-fundo. O mistério não alimenta a ou uma busca infinita. Isso é reivindicação de alma (ou de *desalma*), de espírito (ou de *desespírito*) faustiano. Mais do que reivindicação, é aspiração, é desejo. Desejo que, em desmedida

escalada, cresce, cresce, e se torna cobiça. Cobiça de luz, luz — mais luz, mais luz! A concupiscência do olhar — do *olho*. Um *pecado capital* — orgulho, sanha, *hybris*.

Não. Mistério não esconde. Mistério mostra, revela. Mistério mostra o invisível (fundo) *como* tal invisível (fundo); a sombra *como* sombra; o não-ver *como* não-ver; o não-poder *como* não-poder. Mistério é e traz a alegria desta superfície — desta tensão. Mistério dá este não-ver, este não-poder e, junto, alegria, satisfação, saciedade. Suficiência. Sem afã. Sem cobiça. Sobretudo, sem sentimento de deficiência, carência, falta — *culpa, pecado*. Plenitude, satisfação, suficiência e alegria no pouco *como* pouco, no pobre *como* pobre. Sereno, parado. O parado e a serenidade, o pleno e o *cheio* de uma *natureza morta*, de um “*Stilleben*”. Aí e assim *Terra* — a *Terra*, o *sentido da Terra*. Serenidade, que é a alegria na tensão da linha, da superfície. Mistério é a luz, a luminosidade e a luminescência da sombra *como* sombra, do não ver e não poder *como* não poder e não ver. A experiência de mistério, isto é, o ser tomado por tal acontecimento ou por tal modo de ser (um deus!) é a aquiescência no finito, na constitutiva finitude da vida, da existência humana — a *Terra*. Finitude, limite como a consistência da vida, da existência. O seu *cheio*, o seu *pleno*. Quer ainda e sobretudo dizer não *querer* ver, não *precisar* ver e poder o *impossível* — o fundo ou o profundo em si, o que seria como iluminar, *querer* iluminar a sombra, jogar sobre ela um foco de luz⁶ ... para vê-la, para poder vê-la! A serpente se como pela cauda. A vontade, o delírio, a loucura de “transparência pura”⁷ — isso ou aniquilação, niilismo, é o mesmo. Aí, assim e agora, “Deus está morto”. Na, desde a experiência de mistério, esta sanha foi perdida, melhor, *esquecida*, pois *desaprendida*, uma vez que finito, finitude, a *Terra*, *enquanto e como suficiência e satisfação*, fez-se, tornou-se o *elemento*. Profundo, *infinitamente* além, além — por quê?! Para quê?! Ingratidão, rebeldia. Puerilidade. A superfície, a *pele*, é muito mais divina — o sagrado. Ser *pele, casca; poder ser* pele, casca, é uma grande, isto é, essencial, radical, sabedoria. Visão, participação no, com o divino. No, com o sagrado. “É preciso aprender-se esta arte: *ter casca, pele*, bela aparência e sagaz cegueira”, lê-se no *Zaratustrá*. Isso é divino! Beleza é o brilho do jogado. Luminescência. Esplendor do gratuito. Divino. Uma “sagaz cegueira” (“*eine kluge Blindheit?*”) aquiesce, diz *sim*, e assim celebra, à clareza do não ver, do *não poder e não precisar e não querer ver*. A alegria, a suficiência e a satisfação na clareza do escuro.

Outro nome e, na filosofia, até o nome para este acontecimento de fundação e de *serenidade*, de *assentamento* da *alma* (*psyché*), da vida, no finito, na e como finitude: *alétheia*. Aparição súbita, revelação i-mediata, iluminação instantânea — salto. O acontecimento *olho*. Ou *ouvido*. Mas ouvido *vê*; olho *escuta*... Ouvem e escutam geração e gênese — sempre o acontecimento mistério, divino. Doação, dádiva. Este irromper, saltar, acontecer e a irrupção de, do mistério é um único e mesmo acontecimento, um único e mesmo *ato*. *Alétheia* — o acontecimento primeiro, inaugural e *elementar*, que abre, que põe e impõe, para o homem, a humanidade do homem e ... mistério. *Como* mistério. Elementar uma vez que instaura *elemento*, o elemento da vida, da existência humana — a *Terra*. Quem tem olhos de ver, ouvidos de ouvir, que veja, que ouça. Que veja este acontecimento abissal. Com alegria, que se celebre tal acontecimento. Doação, dádiva. Irrupção, salto — de nada, desde nada, para nada. Vida, existência, tudo quanto é e há como acontecimento de abismo. Doação, dádiva, de nada, para nada.

⁶ Mistério não é enigma. O enigma é *coisa* (mensagem, fala, escrito, linguagem) cifrada, codificada. Se se descobre a *chave*, o código, e em se decifrando ou decodificando, tudo fica claro, límpido, *vira* clareza meridiana. Isso não acontece com mistério. Muita vez, pensa-se, imagina-se ou *sub-pensa-se* enigma e, no entanto, fala-se mistério. Misturam-se, confundem-se as coisas. Mistério não é enigma.

⁷ É o delírio, a loucura de Hegel, ao final de “*A Ciência da Lógica*”. Cf. *Wissenschaft der Logik*, B. II, terceira seção, *Die Idee*, em especial o capítulo III, *Die absolute Idee*, p. 483/506 (o escuro, a restituição *dialética* do escuro, da noite, do não-saber — isso é *inteligência, intelecto, lógica*), Felix Meiner, Hamburg, Ed. Lasson.

⁸ Cf. Nietzsche, F., *Assim flava Zaratustra*, III, *Do espírito de gravidade*.

Milagre? Milagre é acontecer quando não há nenhuma razão, fundo, fundamento, causa *para* acontecer, dar-se. Sim, até quando nada acontece há um milagre se dando, acontecendo — o abissal, o gratuito, sempre. Sempre *já* aconteceu... Isto é, sem fundo, sem porquê, sem para quê. Sem de onde, sem para onde. Pura irrupção — desde nada, para nada. Sobre, transbordamento, superabundância. Doação, dádiva. Isso e assim é o dar-se e acontecer de transcendência. E: satisfação, suficiência, saciedade — gratidão, alegria. Sim, “a alegria é o vau do mundo”. Festa do e no finito, alegria de, da e na finitude — limite, pobreza, como o suficiente. Absolutamente o bastante. Vida *assentada*, como que o sem elemento do elemento de uma vida serenada, assentada, de uma *natureza morta* — de um “Stilleben”. “Still” é parado, largado e assentado em suficiência e mansidão neste parado; “Leben” é vida — daí um “Stilleben”. Esta, sim, a aura da vida, da existência. Gratuito, sem porquê, sem razão, sem causa — na evidência da insuficiência e da *ingratidão* do princípio de razão suficiente. Isso, sim, aí e assim, o divino, o sagrado. Sem razão, sem porque, sem de onde, sem para onde — isso e assim é divino, *muito mais* divino. O *só* divino. O inútil, *só* o inútil é divino, *absolutamente* divino. Suficiência e satisfação. Saciedade. Alegria. Gratidão. “De nada, de nada!”, “por nada, por nada!”, responde o abismo.

6. O sagrado é a celebração do mistério. Celebração não é *badalação*, mas só, tão só acolhimento, aquiescência — *sim*. Serena, silenciosa e contidamente — sem enlevos, eflúvios, arroubos, levitações, derramamentos melosos e hipócritas. Sem tartufice. *Sim* ao sem fundo, ao sem porquê, sem causa, sem razão — *sem querer, jogado, à toa*. Sem para quê. *Sim* à pura gratuidade. De nada, por nada, para nada. Transcendência é *nada*, a força, o poder de nada. *Nada* é transcendência. Sem razão, sem porquê, sem para quê, sem de onde, sem para onde — *pura gratuidade*. Isso é divino — *muito mais divino*. Todo o divino. O *só* divino. Inutilmente, à toa. *Amém*.

7. Enfim, por fim — teologia? É ciência, *lógica* do sagrado. Deísmo. Escavação do fundo do fundo do fundo; do mais fundo, mais fundo, do infinitamente pro-fundo. Aí e assim a busca da causa da causa da causa — até, no cansaço, a *causa prima* e mesmo a *causa sui*. Barulho, barulhada. Falatório. *Dialética*. Calúnia, insulto. “Écrasez l’infamme”! “Pensamentos que dirigem o mundo vem com pés, com passos de pombo... Barulho, barulhada, mata pensamentos”. Teologia, ciência, lógica do sagrado?! “Deus” — provas da existência de Deus?! “Causa sui”, “causa prima”, “quinque viae”? “Argumento ontológico”? Ahahahah! Aaahaahaahaaa!! Só rindo. Rindo muito. Cortando vísceras, o riso mata. E retifica, corrige. Repõe no rumo. É preciso. A fé na, a beatice da razão, a devoção ao *cálculo* — a morte do sagrado. A fuga dos deuses. *Coisa* de bípede ingrato, de *l’homme révolté* — ingratidão e revolta. É, é verdade: “Antes, dez vezes ateu do que uma única vez jesuíta”. Inteligência, intelecto. Vida *morna*. E: ai dos mornos! *Coisa* de eunuco. Desse mato não sai coelho... A fuga dos deuses, a aniquilação do sagrado coincide com a transformação do espírito em intelecto, em *só intelecto, inteligência* — “causa prima”, “causa sui” ... Cálculo. Controle, asseguramento — auto-asseguramento. “A meia ciência”, chamou Dostoievski, com grande desdenho, com grande desprezo. *Coisa* de fraco, de eunuco... Medo do gratuito, do *de graça*, ao léu, *à toa*. Do *sem querer* — doação, dádiva. Medo do sem sentido — só isso e assim dando-se, sem nada além ou aquém, *fora*, fazendo-se como *todo* o sentido. O divino, o sagrado é o *à toa*, o *de graça*, o sem porquê. Por nada, para nada. Isso, sim, é divino, *muito mais divino*. Dom, dádiva, transbordamento, superabundância — de nada, para nada. Obrigado, muito obrigado!

“É pensável, imaginável, um movimento sem direção, sem trajetória? ... impera no interior do movimento o acaso, quer dizer, a mais cega arbitrariedade? ... A resposta é difícil.

Heráclito diria: *um jogo*”, lê-se no jovem, muito jovem Nietzsche⁹. Jogo — ou o voo *quebrado* da borboleta... ou a *trajetória* da pipa *vuada*... Isso é divino. Que leveza!

Teologia? Ciência, lógica do sagrado?! Razão, *ratio*, causa — *prima, sui* — silogismo, *proto-causa* (*proto-coisa*, “*Ur-sache*”)... Este é o (*D*)*deus*, o sagrado da, para a *inteligência* — e para a teologia, que *inteligência* é. Filosofia, isto é, metafísica — vigência, voga, sobretudo, dos escaninhos identidade, não contradição, razão suficiente. Enfim, *lógica*. “Écrasez l’infamme”! “A este Deus o homem não pode nem rezar, nem nada oferecer, sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem prostrar-se, cair de joelhos em temor de reverência, nem pode, diante desse Deus, tocar, cantar e dançar. O pensamento sem-deus (“*das gott-lose Denken*”), que precisa abandonar deus como *causa sui*, está muito mais próximo da divindade, do deus divino (“*dem göttlichen Gott*”)”¹⁰. É verdade — sim, Dostoiévski: “antes, dez vezes ateu do que uma única vez jesuíta”. Diante do *Deus* da lógica, do intelecto, da *reta ratio* (*causa prima, causa sui*), do *cálculo* — frente a *isso* só cabe, *com o berro na cara*, imobilizado, paralisado, estupefato, se *render*! “Perdeu, Playboy!”... Sim, lógica como argumento final — *coisa* de bandido, de marginal, de ladrão ... de *fraco*! Ladrão, pois rouba no jogo... “Écrasez l’infamme!” “A megera cartesiana”, também já disseram.

Petrópolis, nov. 2020

⁹ Cf. Nietzsche, F., *A filosofia na época trágica dos gregos*, Anaxágoras, § 16, em KGW, III-2, De Gruyter, Berlin, 1973, S. 358.

¹⁰ Cf. Heidegger, M., *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, *Os Pensadores*, Abril Cultural, Vol. XLV, São Paulo, 1973, pág. 399, trad. E. Stein. Ou Heidegger, M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Neske, Tübingen, 1976, S. 64.

O MITO E A EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM

[THE MYTH AND THE LANGUAGE EXPERIENCE]

Glória Maria Ferreira Ribeiro*gloriaribeiro@ufsj.edu.br*

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1987), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1991), doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de São João Del-Rei. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica, atuando principalmente nos seguintes temas: arte, cultura, existência, filosofia e linguagem.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3531](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3531)

Recebido em: 15 de março de 2021. Aprovado em: 14 de julho de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 23-49**ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3531](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3531)****Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger**

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
RIBEIRO, Glória M.

Resumo: Trata-se de compreender a relação entre mito e linguagem em sua conexão com o sagrado, utilizando como referencial hermenêutico os escritos de Martin Heidegger sobre a linguagem.

Palavras-chave: Mito. Linguagem. Sagrado.

Abstract: It is about understanding the relationship between myth and language in its connection with the sacred using Martin Heidegger's writings on language as a hermeneutical referential.

Keywords: Sacred. Myth. Language.

INTRODUÇÃO

A despeito do caráter fabuloso dos mitos, as suas narrativas incidem na dimensão da palavra na qual se abre a experiência daquilo que nos faz humanos, se impondo como o acontecimento de uma existência histórica. Palavra plena de presença - palavra ação, e, desde essa compreensão, o mito não é uma fabulação ou uma invenção de um grupo social dentro de uma dada época histórica, não é palavra inventada para explicar e justificar essa mesma existência. O mito é a palavra viva, na qual o homem descobre a si mesmo em sua condição primeira como mortal – como aquele que é capaz de dimensionar a morte como o fenômeno que transpassa a sua existência sobre a terra. A morte é que dá a “medida” do tempo que lhe é concedido porque impõe que toda a ação humana encontre o seu fim. A morte exige que o homem vivencie todas as horas que compõe o seu dia, como a última e derradeira hora – sem que ele, contudo, possa de fato, biologicamente “morrer”. É o horizonte mais próximo e, no entanto, impossível de ser transposto enquanto se está vivo. Ser mortal, segundo Heidegger, significa “ser capaz da morte como morte” (2002, p. 130). Essa experiência (da morte) irrompe como a fronteira na qual confinam os mortais e os deuses “sempre vivos”. (HESÍODO, 1995, p. 105). Ou seja, o mito é a palavra na qual impõe-se a presença dos imortais; daqueles que, mesmo na experiência da morte, são capazes de retornar mantendo a sua “identidade” sempre viva. Capazes da morte, mas não do esquecimento daquilo que foram outrora. O esquecimento, vinculado à experiência da morte, é dado apenas à triste raça dos mortais. Os deuses expressam a experiência do ser, que permanece sempre o mesmo, a despeito das formas nas quais se manifesta. No mito o ser mostra-se concretamente na experiência da palavra revelada – na concretidade da palavra sagrada.

O mito, a palavra sagrada e plena de presença, expressa a experiência da linguagem na qual o existente humano encontra guarida.

A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo do gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao “poço”, quando passamos pela “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras, nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. (HEIDEGGER, 2014, p. 286).

Alinhado ao pensamento de Heidegger, este ensaio visa, precisamente, pensar o mito desde a experiência da linguagem preconizada por ele. Trata-se de ler a tradição através da ocular aberta pelo pensamento contemporâneo. E, dessa forma explicitar como a experiência mítica, ao expor a fronteira entre o divino e o mortal, revela a dimensão da linguagem como a experiência que viabiliza a própria existência humana.

LINGUAGEM

O homem está no meio da linguagem, sem escolha ou propósito. O mundo (este que, inadvertidamente, parece-nos tão familiar e próximo) se tece nas tramas dos significados que nascem da nossa ação de ter de ser e estar na experiência da linguagem. Mundo, trama enxuta e resoluto que roça a superfície do nosso olhar e nos faz ver as coisas como isso ou aquilo. Olhar cego para a contemplação das ideias imutáveis e intocáveis, mas cheio da transitoriedade dos discursos que se revelam como um modo de realização da existência humana. Impossível pensar na linguagem como um tipo de propriedade do humano, porque sem a linguagem o humano jamais existiria.

Quando olhamos a montanha com seus verdes claros e escuros, o nosso olhar encontra-se limitado, não pelo traço incerto das pedras, mas pela nossa condição de existentes na linguagem. É ela que nos permite ver a montanha na sua condição inexpugnável de pedra ou na sua condição de cor, textura e luz ao expor-se na superfície da trama de linho da tela. É também a linguagem que nos permite ver a pedra na palavra do poema, palavra-pedra capaz de educar o nordestino, porque é também de palavra-pedra feita a sua alma¹. É a linguagem que nos permite ver/compreender o que as coisas são, antes mesmo de as coisas terem um nome. Isso porque é a linguagem que tem o poder de fazer nascerem todos os nomes.

Contudo, tal como a mulher, que se realiza nos braços do amado, nos quais a crueza da sua carne, ao ser tocada, se “espiritualiza” no desejo saciado, também a linguagem, a despeito de não ser uma invenção do homem, necessita do obrar diligente das suas mãos, para que o seu corpo, que se desvela como nome e palavra, possa formar a “epiderme” do mundo que, nos transcorrer dos dias, se descobre tacitamente nas nossas tarefas mais prosaicas.

A linguagem é mulher que faz nascer o homem, acolhe-o em seu útero-casa, alimenta-o em seu seio e o mantém sediado nos seus braços. Linguagem é Terra “de amplo seio, de todos, sede irresvalável, sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado” (HESÍODO, 1995, p. 111). Terra, experiência da linguagem como a pura expressão daquilo que, entre os mortais, se mantém inalterado – o seio (o alimento primeiro) e a sede (o útero, casa primeira dos homens). Linguagem que, por fazer nascer o homem e alimentá-lo, mostra-se nas cercanias do sagrado, sendo, por isso, “sede irresvalável, sempre, dos imortais [...]” (HESÍODO, 1995, p. 111). Terra, divindade primordial, que se mantém presente em todos os concursos dos deuses, porque deles se faz “sede”; sempre onde houver a presença de uma divindade, Terra estará presente. Terra é linguagem que mantém o fundamento/sede necessário para que transcorram as ações, desde as quais os deuses se fazem presentes entre os mortais.

A linguagem é mulher que se mostra no calado das coisas; ou seja, quando os significados das coisas, que se descobrem na lida com elas durante o nosso comércio com o mundo, se “recolhem e se concentram” na força da palavra necessária: palavra que se mostra como ação da qual nasce, sempre de novo, o cotidiano dos mortais. Linguagem é Atena, divindade da proximidade que aconselha e guia com prudência e coragem os feitos dos mortais em sua ação, em seu modo de ser e estar no mundo.

¹ Alusão ao poema “Educação pela Pedra”, de João Cabral de Melo Neto: “Outra educação pela pedra: no Sertão/ (de dentro para fora, e pré-didática). /No Sertão a pedra não sabe lecionar, /e se lecionasse, não ensinaria nada; /lá não se aprende a pedra: lá a pedra, / uma pedra de nascença, entranha a alma”. (NETO, 1986, p.11).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

Atena está sempre próxima do masculino sem, contudo, com ele confundir-se. Ela é a clareza e o discernimento que regem a ação dos mortais, ao insuflar-lhes no ânimo a coragem. [...] malgrado toda a sua graça, a mulher é mais severa e dura que o homem na demanda do seu escopo. [...] A realização, o presente imediato, o “aqui” a conclusão, isto é, Atena. (OTTO, 2005, p. 48).

Atena, ação justa porque necessária; deusa que conduz o herói nas batalhas, “pela severa clareza na disposição de agir” (OTTO, 2005, p. 46), que marcam o seu cotidiano de guerreiro. Atena é feita da matéria do silêncio, “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo, exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 2007, p. 123).

A linguagem é mulher que, como a água, se espraia e gera sempre a sensação que pode ser contida - seja como mulher, no corpo do amado; seja como água, na concha da mão, no copo ou na ânfora. A linguagem também gera a ilusão de poder ser contida no discurso ou na palavra que ela mesma gera. Linguagem cuja experiência faz imperar a justa medida das relações que se verificam entre as coisas, cujos nomes/palavras são descobertos no ato de ser (homem na e como linguagem); relações que devem vigorar apenas durante o tempo que lhes foi concedido. Tempo certo no qual a palavra ou o discurso extraem a força de sua vigência. A linguagem é Afrodite nascida da divina espuma surgida do esperma de Urano, cujo pênis decepado por Cronos é jogado ao mar. Afrodite faz nascer as relações amorosas, mas nunca se deixa prender/conter em nenhuma relação dela nascida, isso porque, tal como o mar, a deusa também se espraia entre os homens e deuses, seduzindo a todos com seus encantos. Nada pode contê-la, nem a rede de Hefesto – tramada com o mais puro aço-, tampouco os amores de Anquises, Hermes, Dioniso, Ares e Adônis; e ainda menos o amor do seu marido, o coxo Hefesto. Nenhum amor pode contê-la em seus laços, porque é necessário que ela possa imperar como Afrodite: “Assim seu encanto faz despontar um mundo onde a amável graça respira nos arroubos e tudo o que está separado quer fundir-se alegremente na união”. (OTTO, 2005, p. 146).

A linguagem é mulher porque seduz o homem pela fala que lhe penetra o espírito, pela escuta que ele, como homem, compartilha com outros homens. Linguagem que guarda em si o dom de dissimular-se na expressão da fala e, nessa dissimulação de si mesma, gerar a ilusão e a discórdia/ a mentira. A linguagem é Pandora que, moldada na massa feita de água e terra por Hefesto, recebendo diversos dons de Atena, Afrodite e Hermes, foi criada como estratégia para castigar os homens pelas faltas de Prometeu que, por amor aos mortais, lhe ensina o fogo e as suas artes – fogo, propriedade exclusiva de Zeus. Pandora mostra, em seu próprio corpo, todos os dons que lhe foram dados pelos imortais e traz consigo uma caixa contendo todos os males que deverão afligir a raça dos mortais. Contudo, o pior de todos os castigos não são os males que ela carrega em sua caixa e que deverá distribuir entre os homens. O maior mal é a linguagem que Hermes,

O Mensageiro Argiofonte coloca, ainda, no peito dela (...) as mentiras e as sedutoras palavras. A *Audén*, a linguagem humana em potência, aqui passa a ser a linguagem realizada, *phonén*, vista como um acréscimo, um artifício a mais neste dom de Hermes, da mesma forma que o *Ékelos*, ela é também elemento no exercício de sedução”. (LAFER, 1991, p.73).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

Pandora é o poder de dissimulação e persuasão da linguagem porque dissimula a si mesma como uma criação dos deuses e ainda é capaz de seduzir pela fala, gerando a ilusão e a discórdia. A linguagem é Pandora porque, ao se realizar no som pronunciado pelos mortais, som que escorre em seus ouvidos e que, em um modo inapropriado de escuta, leva os homens a conceber como críveis e verossímeis as palavras desenraizadas da linguagem (de Pandora enquanto uma criação da divindade). “Como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa, porém, em si mesma. O falar dos mortais repousa na relação com o falar da linguagem” (HEIDEGGER, 2003, p. 24), no falar daquilo que escapa ao estreito limite entre nascimento e morte.

Quando afirmamos que a linguagem é mulher, não queremos aprisioná-la às dimensões do feminino, mas nos colocamos à escuta da sua fala. Em seu texto “A Linguagem”, do ano de 1950, HEIDEGGER afirma insistentemente: “A linguagem fala”! A linguagem não é representação, tampouco expressão – estas são formas derivadas da linguagem e, portanto, são insuficientes para descrevê-la. A linguagem fala e, desta fala, nascem os nomes:

No nomear, as coisas são evocadas em seu fazer-se coisa. Fazendo-se coisa, as coisas des-dobram mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo. No uso antigo de nossa língua, suportar, dar suporte também diz *bern, bären*, portar, porte [...]. Fazendo-se coisa, as coisas são gestos do mundo. (HEIDEGGER, 2003, p. 17).

Terra, Atena, Afrodite, Pandora (ou ainda Apolo, Hermes, Zeus, Dionísio etc.) são nomes que evocam a fala da linguagem; nomes nos quais se desdobram o mundo dos deuses gregos. Isso porque cada nome, cada divindade evocada traz em si o mundo. Por isso afirma OTTO: “O divino é a forma pura do mundo, seu sentido, seu mito” (2005, p. 162). O mito nos remete para a experiência da palavra na qual se desdobram as diferentes dimensões do humano que se mantêm encobertas no ordinário das suas ações cotidianas. Ou seja: o mito mostra, através de uma forma finita, aquilo que se repete milhares de vezes, toda vez que o homem se realiza em sua existência sobre a terra. Contudo, é preciso observar a tese adotada por OTTO, de que não se trata de antropomorfizar a divindade, mas sim de divinizar o humano, ao compreendê-lo desde aquilo que o possibilita. Segundo o autor, “a obra mais importante desse teomorfismo é a revelação da forma humana prototípica, que, como a mais sublime manifestação da natureza, devia ser também a mais genuína expressão do divino”². (OTTO, 2005, p. 212).

Os deuses gregos, ao revelarem “a forma pura do mundo”, abrem a experiência da linguagem na qual o homem se encontra sediado. Mito³ é a palavra na qual se presentificam os

² Cf.: Marcel DETIENNE e Giulia SISSA no livro *Os Deuses Gregos*, 1989, p. 41.

³ “*Mythos* é uma das muitas palavras que a língua de Homero e de Hesíodo dispõe para designar o ato da fala. Nessa riqueza vocabular, corresponde à espantosa exatidão com que o homem na grande época do mito do mundo percebe e dá conta dos diversos matizes da concretude e da pluralidade, descobre-se um senso de realidade cujo modo privilegiado de conhecimento é a intuição instantânea do sentido totalizante do ser em seres imediatamente dado em cada caso”. (TORRANO, 1996, p. 25)

“Em grego, *mytos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mytos* é então da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mytologeîn*, *mytologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a um grupo de

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
 O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

deuses, palavra divina que franqueia para os mortais a dimensão da divindade:

A importância dos nomes divinos deve-se a que nomeiam os aspectos fundamentais do mundo, e assim instauram, na multiplicidade do sensível, uma distinção decisiva entre uma ordem de realidade fundante, causante e determinante, nomeada com os nomes dos deuses, e outra ordem de realidade, fundada, causada e determinada pelos desígnios, sinais e aparições dos deuses. (TORRANO, 2013, p. 25).

Os deuses aparecem, se fazem presentes entre os homens, dentro das narrativas de Homero, por exemplo, como a ação comedida e prudente, que se revela como uma inteligência bélica que se realiza nas ações estratégicas que levam os heróis à vitória. Não se trata de uma inteligência contemplativa, mas da inteligência em ação. O nome desta ação, que assim se revela é, como vimos acima, Atena. Nascida armada da cabeça de Zeus, ela não tem mãe⁴ e se encontra sempre próxima dos homens. É conhecida a sua estima por Odisseu, que a deusa protege, aconselha e insufla em seu ânimo a disposição para que ele possa realizar o seu destino – qual seja, retornar à Ítaca. As aparições da deusa, o modo como ela intervém na vida de Odisseu e daqueles que o cercam, nos remetem para aquilo que essa divindade é. Ser e aparecer são o mesmo na ordem divina. São os desígnios da divindade que levam Odisseu a concretizar o seu destino e, ao concretizá-lo, o mundo do qual ele faz parte se reorganiza: Telêmaco tem de volta o pai, Penélope recebe o esposo em seus braços, Ítaca tem novamente o seu rei.

No caso, a divindade não influi do além no íntimo do homem, em misteriosa conexão com a sua alma. Ela é idêntica ao mundo, e nas coisas do mundo vem ao homem *quando este vai ao seu encontro* e participa de sua vida emocionada. Este não a experimenta por via de introspecção, mas lançando-se no mundo, captando, agindo. Ela se apresenta ao homem ativo empreendedor com a mais imediata vivacidade, favorecendo ou obstando, inspirando ou perturbando. (OTTO, 2005, p. 156).

A linguagem, na qual o existente humano tem guarida, a qual se revela na palavra sagrada, no mito; tem, para Heidegger, a sua expressão mais radical no silêncio. Para o filósofo, tal fenômeno não significa ausência da fala, ou ao simples ato de calar-se, ou à total ausência de sons. O silêncio, em Martin Heidegger, nos remete para a dimensão mais própria da linguagem. O

iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mytos* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados”. (VERNANT, 1999, p.172).

“De outro o mito é sempre uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações e que relata a explicação do mundo. Mito é, por conseguinte, a *parole*, a palavra “revelada”, o dito. E, desse modo, se o mito pode se exprimir ao nível da linguagem, ‘ele é antes de tudo, uma palavra que circunscreve e fixa um acontecimento” (BRANDÃO, 1978, p. 36).

⁴“Não a gerou mãe alguma. Ela só tem pai, e é toda dele. Esta ligação estreita e exclusiva é para Homero, quando este canta os deuses, um dos postulados mais firmes (Ésquilo. *Eumênides*, 376) faz a deusa falar em termos explícitos de sua condição de sem mãe e de sua ligação exclusiva com o pai”. (OTTO, *Ibdem*, p. 43).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

silêncio é “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo, exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 2007, p. 123). Esse concentrar e recolher de todo comportamento nos mostra a dimensão na qual todas as ações (desde as quais se descobre o homem em seu ser) se encontram tensionadas, concentradas em si mesmas e, ao mesmo tempo, abertas a tudo o que existe e com que se relacionam. Silêncio é o instante de nascimento da Palavra como ação, instante em que todos os significados que se descobrem nos nossos comportamentos com as coisas se recolhem e se concentram, de forma que novamente aconteça a Palavra.

Essa é a característica de Zeus, que concentra e recolhe em si todo o poder, desde o qual todas as ações das divindades se tornam possíveis. Essa concentração e recolhimento permite que Zeus se mantenha na sua unidade, enquanto centro do poder, à medida exata que se mantém continuamente exposto às divindades com as quais se. Zeus é a unidade articuladora que mantém tudo concentrado e recolhido em si, num estado de contínua tensão da diferença que entre ele (enquanto unidade) e os demais deuses se manifesta. Dessa tensão nascem as ações que se revelam nos nomes divinos.

No começo de nossa exposição havíamos afirmado que o silêncio era a matéria da qual foi feita Atenas. Divindade da proximidade e da ação necessária, sem ter mãe, nascida exclusivamente de Zeus, ela expressa o poder de seu pai. “Ela só tem pai, e é toda dele”, nos diz Otto (2005, p. 43). Atena é ação concentrada e necessária que conduz os mortais para a realização do seu destino. Atena se impõe como a força do silêncio que se abre e concretiza nas ações humanas. Atena intervém de maneira comedida e justa, a sua intervenção é marcada pela dimensão da sabedoria, enquanto uma ação prática e não contemplativa. A filha de Zeus carrega em si todo o poder do pai, dá a sua paixão pelos combates, nos quais a tensão está sempre presente. É essa divindade que acompanha *Odisseu* durante toda a sua história. Como já foi dito, é a intervenção de Atena que permite que o mundo de Odisseu se reorganize. Atena é o silêncio presente em toda ação necessária.

A presença da deusa se faz sentir especialmente no poema de Homero *Odisseia*, que nos conta as aventuras de *Odisseu*, que, após participação ativa durante dez anos na Guerra Tróia, procura retornar para casa. Retorno que leva mais de 10 anos devido à ira de duas divindades - o deus *Poseidon*, senhor do mar, e o deus *Hélios*, o deus Sol. A ira de *Poseidon* se deve ao fato de *Odisseu* ter cegado o seu filho, o ciclope *Polifemo*. A ira de *Hélios*, contudo, não recai propriamente sobre *Odisseu*, mas visa os seus nautas que, mesmo sendo advertidos, devoram o rebanho de ovelhas dessa divindade. Jogado de um lado para o outro, contraindo tanto a inimizade quanto a amizade dos deuses, *Odisseu* representa o mito do retorno. A *Odisseia* é o relato do percurso de saída e de retorno do guerreiro para a sua terra natal Ítaca - terra que representa aquilo a que *Odisseu* pertence essencialmente. Atena é a presença da ação que deverá guiar o herói de volta para Ítaca. Ousaremos mesmo dizer que, no poema homérico, Ítaca representa a alma de *Odisseu*.

A *psyche* homérica estava intimamente ligada ao movimento pelo fato de a sua partida transformar o agregado de membros animados que era o ‘corpo’ do herói num *soma* ou cadáver sem movimento. (PETERS, 1983, p. 199).

Dessa mesma forma Ítaca representa o princípio do movimento de *Odisseu*, e *Atena* representa a força concentrada e silenciosa que permite que *Odisseu* se mantenha regido por este

princípio. Sem *Atena*, *Odiseu* sucumbiria aos apelos da ninfa *Calípsso*, aos ardis da feiticeira *Circe*, aos amores da princesa *Nausícaa*. Sem *Atena*, *Odiseu* esqueceria da sua história, se esqueceria do seu ser. Esquecimento que equivale à própria morte do herói. Ítaca é a alma de *Odiseu* enquanto aquilo que o mantém no movimento no qual ele vem a ser isso que ele, propriamente, é. Em Ítaca se reúne o começo e o fim da história de *Odiseu* - se reúnem o passado e o futuro desse herói. Como esse ponto de coincidência daquilo que não é mais presente (enquanto o passado) e daquilo que ainda não é (enquanto o futuro) atualmente presente para *Odiseu*, Ítaca se mostra no presente do nosso herói como uma ausência. *Atena* é quem mantém essa presença silenciosa de Ítaca, em cada ação realizada por *Odiseu* visando que o herói para lá retorne. Pois bem, a *Odisséia*, enquanto nos relata as aventuras de *Odiseu* na sua tentativa de retorno à sua terra natal, se mostra como uma metáfora em que se traduz o percurso de formação da alma do homem grego. Contudo, essa formação não se confunde com o sentido de pôr ou impor uma forma a algo, ou a alguém, que, em princípio, não a possui. A formação da alma, para o homem grego, se faz através do movimento no qual essa mesma alma vem a ser isso que ela propriamente é. Não se trata, portanto, de um movimento vindo de fora, mas nasce da própria alma e para essa mesma alma retorna. É o percurso no qual o homem grego conquista, reconquista para si mesmo o seu limite. Por isso, quando *Odiseu* finalmente retorna à Ítaca, esse retorno assume a forma de um combate - no caso, o combate que se estabelece entre *Odiseu* e os pretendentes de sua esposa Penélope, combate no qual cada um dos competidores deverá provar a sua virtude (a sua força de ser), de forma a ganhar a mão de Penélope em casamento e, junto com ela, todo o reino de Ítaca. Nesse combate, orquestrado por *Atena*, tanto *Odiseu* quanto aquele que efetivamente é o rei de Ítaca, assim como os pretendentes que não são os herdeiros de direito do trono, devem se confrontar e, nesse confronto, cada um dos disputantes deve readquirir o limite do seu ser. Nesse combate, no qual se tencionam o ser e o não-ser, é onde o nosso herói reconquista o seu mundo - o seu *cosmos*. Essa disputa é o lugar em que *Odiseu* efetivamente completa a sua *Odisséia*.

Atena expressa a força do silêncio no qual tudo se concentra e desde o qual toda palavra, todo nome se manifesta. A presença dessa divindade na *Odisséia* se impõe como a força combativa desde a qual *Odiseu* se mostra na força de seu nome; nome que traz à presença todos os seus feitos, todos os percalços sofridos, traz à tona a sua própria história.

LINGUAGEM E HOSPITALIDADE: UMA RELEITURA DA EXPERIÊNCIA SIMBÓLICA

Até aqui, observou-se que o universo do mito (perfeito de deuses, de heróis e da simples raça dos mortais) expressa a experiência da linguagem a que pertencemos indistintamente. Linguagem que se furta às teorizações da semiótica, da linguística e de todo tipo de especulação teórica. Linguagem que não se põe na dimensão da comunicação entre os homens e que, a despeito disso, é capaz de franquear para o humano as dimensões mais caras da sua humanidade. E ainda: seja no tempo dos cantos de Homero, seja no tempo dos cantos de Hesíodo, o modo como é dado ao homem participar da experiência mítica se dá em ocasiões de celebração – seja durante os festivais ou os cultos.

Durante o culto o tempo do cotidiano era rompido, não havendo lugar para os papéis sociais representados pelos indivíduos em suas atribuições ordinárias. Essa ruptura tem a função de franquear o tempo antigo, o tempo das origens no qual uma nova ordem era instaurada. Não

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
 O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

se trata mais do tempo dos homens, da raça dos mortais, cujo tempo é demarcado na linha que se inscreve entre o nascimento e a morte; trata-se de comemorar o tempo antigo, tempo celebrado por todos os participantes do culto. Essas celebrações eram presididas pelos *aedos*, cujo poder do canto deveria encantar a todos os presentes, canto que, ao trazer à tona os acontecimentos que tiveram origem no tempo antigo, instaura uma dimensão simbólica, de forma a permitir que os participantes do culto pudessem vivenciar esses acontecimentos. Contudo, é necessário determinar o que se está aqui compreendendo por símbolo.

Em uma preleção de inverno dos anos 1929-30, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo Finitude Solidão*, Heidegger se dispõe a uma discussão com o pensamento aristotélico acerca do *Logos* apofântico. A questão em pauta é a pergunta sobre a possibilidade da compreensão/significação inerente ao *logos* apofântico. Heidegger encaminha a discussão sobre esse tipo de *logos*, até a questão da γενεσις do συμβολον, que se mostraria como a condição do acordo desde o qual se torna possível a compreensão/significação. Contudo, o filósofo nos alerta que é preciso ter atenção e não se deixar tomar pela tradução de συμβολον por símbolo (tal como a tradição metafísica o concebe⁵)

συμβολον Significa colocar juntas uma coisa e uma outra, mantê-las juntas, isto é, reter uma junto da outra, conjugar e assimilar uma à outra. Com isto, *συμβολον* significa tanto a junção, a costura, a articulação, onde uma coisa não é simplesmente apenas aproximada a outra, mas retida junto dela de tal modo que elas combinam uma com a outra. *Συμβολα* símbolos no sentido originariamente concreto são, por exemplo, duas metades de um anel que dois forasteiros partilham entre si e legam a seus filhos, de tal modo que, se estes casualmente se encontrarem no futuro, em função da confrontação das metades do anel e da contestação de que elas combinam, eles se reconhecerão como competentes, isto é, como amigos, por causa de seus pais. Não estamos em condições, aqui, de seguir mais amplamente a história ulterior da significação desta palavra. A significação interna de *συμβολον* é: o ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como um comum-pertencente; ou, como dizemos genericamente: o acordo em meio a um ser tomado conjuntamente, a um manter um em relação ao outro. (HEIDEGGER, 2008, p. 352)

A experiência simbólica nos remete para o modo como o homem grego do período de Homero compreendia a hospitalidade. Neste período, a hospitalidade era um valor que deveria ser preservado e que integrava a identidade do homem daquele período: “Júpiter (Zeus)⁶ era o Deus da hospitalidade; em seu nome vinham os estrangeiros, os pedintes, os “veneráveis indigentes”, todos a quem se deveria tratar “como irmãos” (COULANGES, 2003, p. 164). Vários são os exemplos, na *Iliada* e na *Odisseia*, da importância da hospitalidade para os gregos do período de Homero.

⁵ “Atente-se para a etimologia de *símbolo*, do grego *symbollein*, ‘Lançar com’, arremessar ao mesmo tempo, com-jogar?. De início, símbolo era um sinal de reconhecimento: um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste e confronto permitiam aos portadores de cada uma das partes se reconhecerem. O símbolo é, pois, a expressão de um conceito de *equivalência*, uma ‘con-jugação’, uma re-união’, porque, se o signo é sempre menor do que o conceito que representa, o símbolo representa sempre mais do que seu significado evidente e imediato”. (BRANDÃO, 1978, p. 38).

⁶ Parênteses e grifo nosso.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
 O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

Os cantos de VI a VIII da *Odisséia* relatam a chegada de *Odísseu* à terra dos Feácios, o seu encontro com a princesa Nausícaa na praia onde, como náufrago encontra-se o herói desmaiado. Os cuidados dispensados pela nobre princesa ao pobre indigente; a ida de *Odísseu* ao Palácio de Alcínoo e a sua súplica à rainha; a acolhida que os nobres feácios deram a *Odísseu* durante o banquete no Palácio de Alcínoo e durante os jogos. Sempre sob a proteção divina de Atena, de olhos glaucos, todas as ações de *Odísseu* expressam a prudência necessária para que se instaure, na alma do nobre Alcínoo, a dimensão da hospitalidade.

O que se pode observar na narrativa de Homero, sobre o episódio de *Odísseu* na terra dos feácios, é o modo como o rei Alcínoo se comporta com o seu hóspede. É verdade que *Odísseu* não portava consigo nenhuma metade de anel, tampouco parte de cerâmica que permitisse ao nobre rei dos feácios reconhecê-lo como um amigo. Contudo, Alcínoo percebe de imediato a nobreza de Odisseu, a despeito do fato de ele ter suplicado hospitalidade à rainha Arete (comportamento integrante das regras de hospitalidade do período de Homero). Ao longo da narrativa, que compõe o canto VIII de *A Odisséia*, Alcínoo mantém-se em sintonia com o seu hóspede desconhecido. Mantém-se sempre próximo e, desde essa proximidade, Alcínoo é capaz de perceber aquilo que, para a maioria dos habitantes do palácio, se mantém velado, oculto. É o que acontece quando Atena, transfigurada em *aedo*, canta as façanhas do nobre *Odísseu*.

Odísseu, entremente, com as mãos fortes, o manto púrpura para a cabeça puxa-a com o fim de esconder as feições majestosas. Envergonha-se, sim, de que o vissem chorar os feácios. Sempre, porém, que o divino cantor a canção terminava, ei-lo que o rosto de novo descobre, enxugando-lhes as lágrimas, e a taça em punho, adornada com alças, aos deuses oferta. Mas, de novo retorna a canção, aplaudido e animado pelos mais nobres feácios, a quem seu cantar comprazia, volta Odisseu a gemer, escondendo outra vez a cabeça. Dos convidados nenhum percebera que pranto vertia, com exceção só de Alcínoo, que atento notara o ocorrido, pois se encontrava ao seu lado e lhe ouvia o ocorrido. (HOMERO, 2015, p. 135-136).

Somente Alcínoo percebe as lágrimas do hóspede porque dele se encontra próximo. Contudo, essa proximidade não pode ser compreendida apenas desde a perspectiva espacial. Ambos são reis e guerreiros, ambos são co-partícipes da realeza. Alcínoo se encontra próximo ao hóspede à medida que se mantém em sintonia com ele. O nobre rei dos feácios e o nobre *Odísseu* se encontram na experiência proporcionada pela “significação interna de que é: “o ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como um comum-pertencente; ou, como dizemos genericamente, o acordo em meio a um ser tomado conjuntamente, a um manter um em relação ao outro”. (HEIDEGGER, 2003, p. 352). É este acordo que permite a Alcínoo reconhecer e se manter como um co-partícipe da realeza de *Odísseu*. Nessa dimensão “simbólica”, Alcínoo compreende o significado das ações de *Odísseu*, como também o das suas necessidades. Tal compreensão, contudo, nada tem de uma especulação intelectual sobre quem é aquele hóspede; trata-se antes de estar na mesma dimensão de existência.- ambos são reis e guerreiros. Por isso, após *Odísseu* revelar o seu nome, instado por Alcínoo, o nobre rei dos feácios prepara o retorno do herói a Ítaca. A experiência simbólica, enquanto é compreendida desde a experiência da hospitalidade, instaura a proximidade entre o hóspede e o anfitrião, de modo que se dê um acordo baseado no reconhecimento daquilo que é comum.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

Nesse sentido, a experiência simbólica, que se instaura quando o Mito é pronunciado, não se confunde com nenhum procedimento da linguagem tradicional, na qual a compreensão do que é revelado na palavra mítica se submeteria a figuras de linguagem como as alegorias, as metáforas etc., limitando a experiência radical dos nomes divinos a uma função meramente representativa, através da qual os integrantes do culto, nos quais eram pronunciados esses nomes, deles participariam mediados pela função representativa e expressiva da linguagem.

A experiência simbólica que é experienciada na Palavra sagrada no transporta para a proximidade do que é comum. Palavra que ao ser pronunciada pelo poeta- cantor, traz à presença a dimensão da linguagem na qual o divino e o homem encontram-se sediados, dimensão desde a qual cada um ganha o limite (imortal\mortal) que lhe é próprio. É nesse sentido que a experiência simbólica se mostra como a dimensão de proximidade e reconhecimento, capaz de tornar os participantes do culto co-partícipes da hierofania que se abre no canto do poeta. O poeta canta e o seu canto, ao celebrar os feitos dos deuses e heróis, encanta a todos os ouvintes através do fenômeno da escuta.

Contudo, não se trata apenas de ouvir o canto, mas de ser tomado pelo poder da palavra. Nesse sentido, a escuta assume uma dimensão que extrapola o sentido da sua função fisiológica. Não se trata de ouvir, de decodificar e se deleitar com o canto, trata-se de, na escuta da palavra sagrada, ser lançado na compreensão comum, na comum experiência da divindade que se manifesta. Nesse sentido, a experiência do símbolo enquanto o “o ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como um comum-pertencente; ou, como dizemos genericamente, o acordo em meio a um ser tomado conjuntamente, a um manter um em relação ao outro”. (HEIDEGGER, 2003, p. 352) e da escuta se co-pertencem. É a escuta do canto do Aedo (de Atenas transfigurada em poeta-cantor) que permite que Alcínoo compreenda o ser de Odisseu. É porque ele compreende previamente o que é ser rei e guerreiro que ele pode escutar o choro de Odisseu e, nesse sentido, reconhecê-lo.

Nesse sentido, à palavra traz à presença, de forma concreta, o guerreiro. Ou seja, Alcínoo reconhece Odisseu porque também ele teve a experiência das guerras, das batalhas próprias de um guerreiro. Por isso, o canto, ao evocar os feitos de Odisseu é capaz de tornar viva essa memória das batalhas e de suas cicatrizes em Alcínoo. O mito, por encontrar-se sediado nessa memória viva e sagrada (a que nomeavam de *Mnemosyne*), se mostra como uma palavra concreta.

A CONCRETUDE DA PALAVRA

Os nomes dos deuses nascem da experiência concreta do mundo. Falar o nome do deus implica trazê-lo à presença. “Este tipo de palavra não se distingue de uma ação ou, se assim o quisermos, não há distância entre palavra e ato” (DETIENNE, 1989, p. 36).

Por concretude entendemos esta característica do pensamento mítico que consiste em pensar e dizer a totalidade do ser, a existência e os aspectos fundamentais do mundo recorrendo única e exclusivamente a imagens sensíveis. Concretude é a possibilidade de pensar e dizer os fundamentos transcendentais do ser e da existência mediante o recurso exclusivo ao que podemos perceber com os sentidos corporais. O mito fala do ser em sua totalidade e da existência

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
 O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

em geral, utilizando-se dos elementos finitos que nos são acessíveis pela sensação. (TORRANO, 20013, p. 24).

Valendo-se daquilo que pode apreender pelos sentidos, o poeta do período arcaico, ao nomear, por exemplo, a geração da noite (*Nix*)⁷ deve se manter cauteloso, isso porque essa geração devém de *Kháos*, potência de desagregação, de desordem – e expressa essa mesma potencialidade. Mas como a noite revela-se concretamente como herdeira de *Kháos*?

A noite pensada em sua radicalidade, antes do nascimento da lua, sem a interferência da luz artificial das cidades, nos remete para a absoluta escuridão que chega silenciosamente, tornando tudo indiscernível: perde-se a coisa à vista e tudo se reveste do mais absoluto anonimato. Todas as distâncias, todas as cores e texturas, todos altos e baixos, todos os volumes tornam-se imprecisos e vagos. Tudo se funde num único e mesmo corpo⁸, funde-se na escuridão da noite – nesta escuridão, apagam-se todas as diferenças, apagam-se todos os limites desde os quais nos é dado reconhecer a forma concreta das coisas. A perda da percepção deste limite acaba gerando a dissolução das coisas umas nas outras, já que não nos é dado perceber onde uma começa e a outra acaba. Sem essa percepção, os conflitos são inevitáveis – iremos esbarrar nas coisas e pessoas que nos circundam, não saberemos se estamos à beira de um abismo ou se seremos atacados por algum animal ou por algum inimigo. A experiência da noite traz o medo oriundo desse estado de indeterminação, no qual se diluem todos os limites (*peras*).

O limite não é nada que de fora sobrevém ao **sendo**. Muito menos ainda uma deficiência no sentido de uma restrição privativa. O manter-se que se contém nos limites, o ter-se seguro a si mesmo, aquilo no que se sustenta o consistente, é o ser do ente. Faz com que o ente seja tal em distinção ao não-ente. Vir à consistência significa, portanto: conquistar limites para si, de-limitar-se. (HEIDEGGER, 1969, p. 88, grifo nosso).

O Limite nos remete para a experiência de tornar-se propriamente o que se é. Ora, para o grego perder o limite implica a perda daquilo que lhe pertence essencialmente, isto é, implica a perda do ser (da sua existência) - o que equivale à morte e às potências do não-ser. Pensando concretamente, o fenômeno da noite é aquele que põe fim à vigília a que nos atemos durante o dia no desempenho das nossas tarefas, trazendo a Fadiga que se irmana com a debilidade da

⁷ “Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra e Morte, pariu Sono e pariu a grei de Sonhos. /A seguir Escárnio e Miséria cheia de dor. /Com nenhum conúbio divina pariu-os Noite trevosa./ As Hespérides que vigiam além do ínclito Oceano/ belas maçãs de ouro e as árvores frutíferas/ pariu e as Partes e as /Sortes que punem sem dó:/ Fiandeira, Distributriz e Inflexível que aos mortais/ tão logo nascidos dão os haveres de bem e de mal,/elas perseguem/transgressões de homens e Deuses /e jamais repousam as Deusas da terrível cólera/ até que dêem com o olho maligno naquele que erra./ Pariu ainda Nêmesis ruína /dos perecíveis mortais /a Noite funérea. Depois pariu Engano e Amor /e Velhice funesta e pariu Éris de ânimo cruel. /Éris hedionda pariu Fadiga cheia de dor, /Olvido, Fome e Dores cheias de lágrimas, / Batalhas, Combates, Massacres e Homicídios, /Litígios, Mentiras, Falas e Disputas, /Desordem e Derrota conviventes uma da outra, /e Juramento, que aos sobreterráneos homens muito arruína quando alguém adrede perjura. (HESÍODO, 1995, p.117).

⁸ Cf. *Dois Excertos de Odes (Fim de Duas Odes, Naturalmente)* de Álvaro de Campos (PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986, p. 311-313).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

Velhice. A noite traz o Sono (e, com ele os Sonhos) que em tudo se aparenta a Morte porque nela, igualmente dá-se o repouso (eterno) daquilo que é vivo. Ora, trazer à presença a experiência promovida pela Noite é presentificar a dissolução dos limites e, para o *aedo*, isso significava fazer imperar o não-ser à medida que Noite Negra traz, em si mesma, o poder de seu pai, a marca da linhagem de *Kháos*.

Tudo o que provém de *Kháos* pertence à esfera do não-ser; todos os seus filhos, netos e bisnetos (exceto Éter e Dia) são potências Tenebrosas, são forças de negação da vida e da ordem. Seus filhos são *Érebo* e Noite. *Érebo* é uma espécie de antecâmara do *Tártaro* e do reino do que é morto. Noite, após parir Éter e Dia, unida a *Érebo* em amor, procria por cissiparidade as forças da debilitação, da penúria, da dor, do esquecimento, do enfraquecimento, da aniquilação, da desordem, do tormento, do engano, da desapareição e da morte – em suma, tudo, o que leva a marca do não –ser. Estas potências negativas, toda a linhagem de *Kháos*, são geradas por cissiparidade; Éter e Dia, potências positivas, são exceções desta linhagem e geradas por união amorosa. (TORRANO, 1995, p. 44).

A experiência de concretude, que se mostra na palavra e no pensamento mítico, nos remete para a experiência de compreender, através da percepção sensível, “os aspectos fundamentais do mundo”. Contudo, como se pôde observar, ao descrevermos o fenômeno da noite, todas as características que marcam esse fenômeno se mostram a cada vez que a noite nasce, portanto, não se trata de “abstrair” os elementos que constituem a noite como tal. Ou seja, a cada noite vista, experimentar com os sentidos do corpo, os mesmos elementos (a dissolução dos limites, o Sono, a grei dos Sonhos, a Fadiga etc.) como formas que se repetem, a cada vez que se dá a experiência da noite. Na palavra mítica, o que se evoca é a experiência concreta desses elementos que, ao nascerem como palavra no canto do poeta, deverão revelar o caráter divino dessas experiências – divinos porque *sempre vivo* à medida que sempre se repetem da mesma forma.

Visando a compreender o caráter concreto de *Nix*- noite negra, que se revela como uma experiência simbólica; tomaremos de empréstimo o poema *Dois Excertos de Ode (Fins de Duas Odes, Naturalmente)*. Poema de Álvaro de Campos, que é, dos heterônimos que compõem o múltiplo universo da poética de Fernando Pessoa, o poeta mais pesado, mais angustiado e entediado. Neste poema, a noite é descrita tal como o poeta a vê. Mas o que é visto pelo poeta? Não se trata de ver apenas e tão somente a noite enquanto um evento natural; a noite é descrita na concretude de sua manifestação – fenômeno antigo e sempre o mesmo; fenômeno que se iguala ao silêncio no qual nada pode ser discernido; o corpo da noite se veste de infinito porque é impossível ver onde ela começa e acaba; tudo é indefinição e imprecisão; todos os limites se diluem no corpo da noite; tudo o que se contrapõe, nela, noite, se unifica: todos os longes e os pertos, as casas e as árvores, montanhas e estradas – tudo torna-se a mesma e única noite, negra e idêntica. É o poeta que a convoca:

Vem, Noite antiquíssima e idêntica, /Noite Rainha nascida destronada, \Noite igual por dentro ao silêncio. Noite /Com as estrelas lantejoulas rápidas /No teu

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

vestido franjado de Infinito. /Vem, vagamente, /Vem, levemente, /Vem sozinha, solene, com as mãos caídas /Ao teu lado, vem /E traz os montes longínquos para o pé das árvores próximas. /Funde num campo teu todos os campos que vejo, /Faze da montanha um bloco só do teu corpo, /Apaga-lhe todas as diferenças que de longe vejo. /Todas as estradas que a sobem, /Todas as várias árvores que a fazem verde-escuro ao longe. /Todas as casas brancas e com fumo entre as árvores, /E deixa só uma luz e outra luz e mais outra, /Na distância imprecisa e vagamente perturbadora. /Na distância subitamente impossível de percorrer. (PESSOA, 1986, p. 311-312).

Álvaro de Campos é um engenheiro, amante das grandes cidades – do progresso e velocidade que as caracteriza e, igualmente, encontra-se sempre na iminência de partir, de viajar buscando sempre um lugar que não se deixa alcançar: “isto é, de uma origem e, então, de um sentido ou de uma razão de ser, que [...] indefinida e infinitamente se protela, se adia, visto a forma, a estrutura de sua colocação e busca — o infinito”. (FOGEL, 2014, p. 7). Discípulo de Alberto Caieiro, cuja poética de todo se distingue daquela do seu aprendiz. Enquanto Caieiro se mantém sereno na simplicidade do que é visto e vivido, nada buscando para fora da sua aldeia; Álvaro de Campos é tomado por uma ânsia intensa e inútil pelo infinito. Incapaz de se contentar com a vida, com o caráter finito e efêmero da existência, ele anseia por aquilo que nunca teve e nunca poderá ter. Insatisfação e tédio, angústia e melancolia marcam a sua existência. Desde essa ocular, a noite se mostra ao poeta como a senhora que preside os seus anseios, provedora dos sonhos e dos propósitos que nunca serão realizados. Desde a compreensão de mundo de Álvaro de Campos, a noite assim como a morte, mostra-se como o consolo para aqueles cujos anseios jamais serão realizados; por isso, ele continua assim a sua fala:

Nossa Senhora /Das, coisas impossíveis que procuramos em vão, /Dos sonhos que vêm ter conosco ao crepúsculo, à janela. /Dos propósitos que nos acariciam /Nos grandes terraços dos hotéis cosmopolitas /Ao som europeu das músicas e das vozes longe e perto. /E que doem por sabermos que nunca os realizaremos... /Vem, e embala-nos, /Vem e afaga-nos. /Beija-nos silenciosamente na frente, /Tão levemente na frente que não saibamos que nos beijam /Senão por uma diferença na alma. /E um vago soluço partindo melodiosamente /Do antiquíssimo de nós /Onde têm raiz todas essas árvores de maravilha /Cujos frutos são os sonhos que afagamos e amamos /Porque os sabemos fora de relação com o que há na vida. /Vem soleníssima, /Soleníssima e cheia /De uma oculta vontade de soluçar, /Talvez porque a alma é grande e a vida pequena. /E todos os gestos não saem do nosso corpo /E só alcançamos onde o nosso braço chega, /E só vemos até onde chega o nosso olhar. /Vem, dolorosa, \Mater-Dolorosa das Angústias dos Tímidos, /Turrís-Eburnea das Tristezas dos Desprezados, /Mão fresca sobre a testa em febre dos humildes. /Sabor de água sobre os lábios secos dos Cansados. (PESSOA, 1986, p. 312).

A noite, por seu caráter onipresente, sobrepára todas as cidades do Oriente ao Ocidente e é capaz de estar presente em todos os lugares de forma veloz e fugaz; velocidade e fugacidade que encantam o poeta porque é capaz de testemunhar todas as transformações do espírito. É a essa onipresença da noite que ele implora que o “arranque” do seu tédio e o lance em todas as

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
 O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

direções; que o despedace, tal como um “malmequer esquecido”, de forma a espalhá-lo do Oriente ao Ocidente, permitindo dessa forma que ele presencie as cidades, os mares, as religiões:

Vem, lá do fundo/Do horizonte lívido,/Vem e arranca-me/Do solo de angústia e de inutilidade/Onde vicejo./Apanha-me do meu solo, malmequer esquecido,/Folha a folha lê em mim não sei que sina/E desfolha-me para teu agrado,/Para teu agrado silencioso e fresco./Uma folha de mim lança para o Norte,/Onde estão as cidades de Hoje que eu tanto amei;/Outra folha de mim lança para o Sul,/Onde estão os mares que os Navegadores abriram;/Outra folha minha atira ao Ocidente,/Onde arde ao rubro tudo o que talvez seja o Futuro,/Que eu sem conhecer adoro;/E a outra, as outras, o resto de mim/Atira ao Oriente,/Ao Oriente donde vem tudo, o dia e a fé,/Ao Oriente pomposo e fanático e quente,/Ao Oriente excessivo que eu nunca verci,/Ao Oriente budista, bramânico, xintoísta,/Ao Oriente que tudo o que nós não temos./Que tudo o que nós não somos,/Ao Oriente onde — quem sabe? — Cristo talvez ainda hoje viva, /Onde Deus talvez exista realmente e mandando tudo.../Vem sobre os mares, /Sobre os mares maiores, /Sobre os mares sem horizontes precisos. (PESSOA, 1986, p. 312-313).

A inquietude e a impermanência que marcam a alma do poeta é a origem da sua melancolia. Da doença que o consome, que o lança numa busca inútil por algo que estaria para além da sua simples existência, “isto é, de um *sentido* ou de uma *razão de ser* para fora e para além da própria vida”. (FOGEL, 2014, p. 7). Busca algo que o console – “ao Oriente budista, bramânico, xintoísta”; Oriente no qual talvez exista deus, o Cristo ou qualquer explicação que ultrapasse o limite da sua existência, limite que o sufoca e o faz adoecer. A noite se impõe como a dimensão do cuidado para essa alma doente de infinito. É ela que deverá acalmar a sua ânsia, o seu desejo porque possui o saber de que tudo é falso, é de que nada existe capaz de justificar a existência humana. Nenhum deus, nenhuma fé persiste – persiste apenas e tão somente a inutilidade da vida. Com seu saber antiquíssimo, no qual se revela o caráter efêmero da vida, a noite é capaz de apaziguar o coração do poeta.

Vem e passa a mão pelo dorso da fera, /E acalma-o misteriosamente, /Ó domadora hipnótica das coisas que se agitam muito!/Vem, cuidadosa, /Vem, maternal, /Pé ante pé enfermeira antiquíssima, que te sentaste /À cabeceira dos deuses das fés já perdidas, /E que viste nascer Jeová e Júpiter, /E sorriste porque tudo te é falso e inútil./Vem, Noite silenciosa e extática,/Vem envolver na noite manto branco/O meu coração.../Serenamente como uma brisa na tarde leve,/Tranquilamente com um gesto materno afagando./Com as estrelas luzindo nas tuas mãos/E a lua máscara misteriosa sobre a tua face./Todos os sons soam de outra maneira/Quando tu vens./Quando tu entras baixam todas as vozes,/Ninguém te vê entrar./Ninguém sabe quando entraste,/Senão de repente, vendo que tudo se recolhe,/Que tudo perde as arestas e as cores,/E que no alto céu ainda claramente azul/Já crescente nítido, ou círculo branco, ou mera luz nova que vem,/A lua começa a ser real. (PESSOA, 1986, p.313).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

A experiência da noite que se mostra ao poeta, será marcada pelo caminho (*bodós*) percorrido; pela história na qual ele realiza a sua existência de poeta. Como engenheiro, homem das grandes metrópoles, Álvaro de Campos realiza a sua história/existência desde o primado da técnica – que se caracteriza pela velocidade das descobertas científicas, que gera impermanência e dispersão no homem que por ela (técnica) é regido e, ao mesmo tempo, lhe garante o domínio do seu mundo. Por isso, a sua perplexidade diante da gratuidade da vida, diante da qual cai por terra toda a objetividade e garantia de dominação. Álvaro de Campos, como o homem que se encontra entre o mundo técnico-científico e a gratuidade da vida, ao se perceber entre essas dimensões da existência, afirma nos primeiros versos do seu poema “Tabacaria”, de 1928: “Não sou nada. / Nunca serei nada. / Não posso querer ser nada. / À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”. (PESSOA, 1986, p. 362). É desde a ocular aberta por essa história/existência que a noite se mostra aos seus olhos de poeta. Desde essa ocular, a melancolia que perpassa a sua poesia transforma-se:

A melancolia pode abater e desanimar o ânimo. Mas pode também perder o peso e deixar que o 'alento secreto' se insinue na alma, conferindo-lhe o adorno que a reveste na preciosa relação com a palavra e assim a protege. (HEIDEGGER, 2003, p. 187).

Por outro lado, Hesíodo (Sec. VII a.C.), poeta que, como vimos anteriormente, igualmente nos fala da noite em seu poema “Teogonia”, era um pastor de ovelhas da Beócia. Sua história/existência é marcada pela presença dos deuses que continuamente o faziam se lembrar da sua condição de mortal, o que fez com que a mesma noite, que se mostrou aos olhos de Álvaro de Campos, essa mesma noite concreta e única, fosse por ele (Hesíodo) experienciada como *Nix* - a noite Negra. Contudo, tanto Hesíodo como Álvaro de Campos, através do canto/poesia podem compartilhar essa mesma experiência com os demais homens que com eles partilham a mesma história. Nesse sentido, o canto, a poesia instaura a escuta capaz de manter os homens junto, retidos, como comum-pertencentes à experiência que nesse canto se abre.

Arrematando o que foi afirmado sobre a experiência simbólica, reafirmaremos que esta encontra a sua gênese no fenômeno da escuta que, por sua vez, viabiliza o “ver imediato”, o ver sensível. Retomando a narrativa do canto VIII da Odisseia, observa-se que a hospitalidade (que se refere à concepção filológica do termo símbolo) da qual *Odissen* foi objeto, hospitalidade proporcionada por *Alcínoo*, assume as feições de um acolhimento. Não se trata aqui de simplesmente acolher o estrangeiro dando-lhe abrigo, roupas e comida; trata-se antes de acolher as possibilidades da existência humana (de ser rei, náufrago, mendigo etc.), de forma a se manter retido-junto a elas. O símbolo, regido pelo princípio da experiência da hospitalidade, mostra-se como o acolhimento do possível, no qual se realiza um tipo de vivência da linguagem (no caso do mito) na qual a palavra (o nome do deus), ao ser pronunciada pelo *aedo* tornava-se concreta e nessa concretização era experienciada pelos participantes do culto. Isso porque o que era assim concretizado no canto do poeta, enquanto uma possibilidade do humano, já se encontrava retido junto a todo homem pelo fenômeno da escuta. Na escuta da palavra numinosa, os participantes do culto compartilhavam o mundo dos deuses gregos.

Desde a experiência simbólica do mito, torna-se necessário compreender o modo de ser do poeta. Conforme o exposto, o poeta é aquele que vê de modo imediato, vê de forma não abstrata. Ele encontra-se presente, todo inteiro nessa vivência. Contudo, para que ele possa estar

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

sob a tutela desse “ver imediato” é necessário que ele se “exponha” não como o indivíduo Álvaro de Campos ou o indivíduo Hesíodo, mas como um “servo da linguagem – linguagem desde a qual o próprio homem vem a ser o que ele é. Servir a linguagem implica, necessariamente, “abrir mão” do modo como o poeta se inscreve na sua existência cotidiana. Anteriormente afirmamos que tanto Álvaro de Campos quanto Hesíodo, ao verem concretamente a noite (ver que encontra a sua gênese na escuta), a ocular que se abriu nessa vidência era determinada pelo caminho⁹ (*bodós*) /história/existência por eles (Álvaro de Campos e Hesíodo) realizada; contudo, esse caminho (história/existência) não se restringe ao modo como esses poetas se portam enquanto indivíduos no ordinário dos seus dias.

Para que o poeta possa ver, e assim tornar-se poeta, é necessário que ele se torne “cego” para as urgências do cotidiano, ele deve romper o cerco das relações medianas que ele estabelece com os outros e com as coisas. Somente assim é que a existência/história se mostra, na obra poética, como um modo de ser do humano.

O POETA CANTOR: SERVO DA LINGUAGEM

Possuído pelas musas, o poeta é interprete de *Mnemosyne*, como profeta, inspirado pelo deus, o é de Apolo. Aliás, entre a adivinhação e a poesia oral tal como ela se exerce, na idade arcaica, nas confrarias de *aedos*, de cantores e músicos, há afinidades e mesmo interferências, que foram assinaladas várias vezes. *Aedo* e adivinho têm em comum um mesmo dom de “vidência”, privilégio que tiveram que pagar pelo preço dos seus olhos. Cegos para a luz, eles vêem o invisível. O deus que os inspira mostra-lhes, em uma espécie de revelação, as realidades que escapam ao olhar humano. Essa dupla visão age em particular sobre as partes do tempo inacessíveis às criaturas mortais: o que aconteceu outrora, o que ainda não é. (VERNANT, 2002, p. 137).

Na poesia arcaica, enquanto experiência originária da linguagem, o poeta é o servo das musas, palavras da memória. Em uma sociedade sem escrita, como a Grécia do período arcaico, a memória assume um papel de suma importância na condução dos assuntos humanos. É a memória compreendida não como a memória de um indivíduo, mas como a memória de um grupo social, é que deverá resguardar a sua história. *Mnemosyne* é a divindade nascida da união de Céu e de Terra. É o poder divino de trazer à presença (*alethéia*) o não presente ou seja, as coisas passadas e futuras, como também é capaz de gerar o esquecimento (*lethé*). Segundo o relato de Hesíodo (séc. VIII/VII a.C.), na sua *Teogonia*, *Mnemosyne* desposada por Zeus durante nove noites consecutivas, torna-se a mãe das Musas: das Palavras Cantadas. As Musas são responsáveis pelo poder de presentificação e de dissimulação presentes na palavra do *aedo*; seus nomes

⁹ Alusão a interpretação de Ortega y Gasset do fenômeno da experiência leia-se “Y en efecto, Paracelso, com el propósito deliberado de emplear un ‘modo de pensar’, un *métodos*, se puso em caminho – em *bodós* – y se dedico a viajar para ver. En los viajes, a la vez se arrostran ‘peligros’ de los cuales hay que buscar salidas, *purtus* y *enporías*. Em los viajes se veen muchas cosas. Por eso los árabes llaman a sus libros de viajes “libros de andar y ver”. El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo ‘andar y ver’ como método, un pensar con los pies”. (ORTEGA Y GASSET 1983, p. 176). Em nossa interpretação do fenômeno da experiência essa noção de viajar e de método se revela como a noção de história enquanto o próprio dar-se da existência humana no tempo.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
 O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

presentificam o poder do canto: *Calíope* (Bela Voz), *Tália* (festa), *Kléos* (Gloria) etc. As musas são palavras de memória e, portanto, concedem o brilho da presença/lembança ou da ausência/esquecimento àquilo que será expresso no canto do poeta. Isso porque do mesmo modo que convoca à presença os feitos passados dos homens e dos deuses, fazendo com que estes permaneçam no brilho desta presença (brilho concedido por *Kléos*), “este mesmo canto que é capaz de gloriar, igualmente lança no silêncio do esquecimento os feitos que, por serem inefáveis ou nefandos, não devem ser trazidos à luz da presença”. (TORRANO, 1995, p. 27). *Mnemosyne*, “aquela que faz recordar, é também em Hesíodo aquela que faz esquecer [...] A rememoração do passado tem como contrapartida necessária o esquecimento do tempo presente (VERNANT, 2002, p. 144). A função da memória é abolir a tirania das coisas visíveis, é necessário se dispor para aquilo que se encontra ausente, esquecido sob a superfície do mundo; é necessário se dispor à tensão entre o ser e o não-ser, entre o visível e o invisível, entre a lembrança e o esquecimento. *Mnemosyne*, a memória sagrada permite ao *aedo* o trânsito entre as dimensões do que foi, é e será.

É somente em relação ao mundo visível que, ao nos afastarmos do presente, distanciamos-nos; saímos do nosso universo humano, para descobrir, por trás dele, outras regiões do ser, outros níveis cósmicos, normalmente inacessíveis: embaixo, o mundo infernal e tudo o que o povoa, em cima, o mundo dos deuses olímpicos. O passado é parte integrante do cosmo; explorá-lo é descobrir o que se dissimula nas profundezas do ser. A história que canta *Mnemosyne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural (VERNANT, 2002, p. 143).

É esta “evocação” do passado que permite ao povo grego conservar-se no seu ser histórico. Assim, para o poeta, além de uma função religiosa (que franqueia a dimensão do extraordinário na voz da Musas – suas filhas), a memória sagrada possui também uma função política. “Numa sociedade sem escrita como é a Grécia do período de Hesíodo, este servo das Musas é quem (juntamente com os *basileus*, descendentes diretos dos deuses) detém o poder desta verdade histórica, que é corroborada pela divindade de *Mnemosyne*”. (DETIENNE, 1989, p. 68). Por isso, antes de iniciar a sua narrativa, o *aedo*, o poeta-cantor solicita as musas que iniciem os cantos: “Musa, reconta-me os feitos do herói astucioso que muito peregrinou, dê que desfez as muralhas sagradas de Tróia.” (HOMERO, 2015, p. 29). O *aedo* deverá se pôr a serviço das musas, são elas que deverão presidir o seu canto. Servir significa ser e estar a serviço e, nesse sentido, o verdadeiro servo jamais pode impor a sua vontade, jamais poderá se sobrepor àquilo de que ele se põe a serviço. Segundo COULANGES,

A necessidade recíproca que o pobre tem do rico e o rico do pobre criou os servos. Mas, nessa espécie de regime patriarcal, servos e escravos são a mesma coisa [...]. Um curioso costume, que subsistiu por muito tempo nas casas atenienses, mostra-nos como o escravo entrava na família. Mandavam-no aproximar-se do fogo sagrado, colocavam-no em presença da divindade doméstica, derramavam-lhe sobre a cabeça um pouco de água lustral, e ele compartilhava com a família de alguns bolos e frutas. [...]. Sem dúvida, significava que o recém-iniciado estranho até a véspera, daí em diante teria a

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

mesma religião. O escravo também assistia às preces e participava das festas. O lar o protegia, pois, a religião dos deuses Lares lhe pertencia tanto quanto ao seu senhor. [...]. Mas, simultaneamente à aquisição do culto e do direito de orar, o escravo perdia a liberdade. A religião era uma cadeia que o prendia. Ficava ligado à família por toda a vida e até mesmo depois da morte. (2003, p. 148-150).

Ao ser admitido na família à qual deveria servir, o servo perdia a sua liberdade e, com ela, a sua “identidade”, sendo obrigado a abrir mão da sua antiga vida e dos seus antigos credos. Servir é se pôr à disposição do outro, à revelia do querer estar ou não a serviço. Para se tornar servo, o escravo deveria participar dos costumes da casa; deveria fazer parte daquilo ou daqueles aos quais deveria servir (sendo, para isso, protegido pelo Deus *Lares*), o que implica estabelecer, através da religião, vínculo indissolúvel com a família da qual se torna servo. O mesmo acontece com o *aedo* que, ao se tornar servo das musas, deve abrir mão da sua identidade e vontade, de forma a ser o porta-voz das palavras da memória e, nesse sentido, o poeta deve ser atravessado, tomado pela experiência da linguagem, dela fazendo parte.

O poeta deve tornar-se o guardião da palavra, o seu servo. Ao pensarmos o mito como o dar-se dessa linguagem, e no papel do *aedo* como seu servo, abre-se a dimensão sagrada dessa experiência; na qual a palavra, o nome dos deuses revela a dimensão religiosa da existência humana. Nessa dimensão, o *aedo* deve consagrar o seu tempo aos serviços dos deuses; deve se dedicar a preservar a memória dos feitos dos deuses e heróis - e ele assim o faz na prática de exercícios de memorização, nos quais o cerco do eu (núcleo do indivíduo) deve ser rompido, lançando o poeta na dimensão do seu pertencimento à linguagem, ao mito. Nesse sentido, os exercícios de memorização (mnemotécnica) praticado pelos *aedos* nas confrarias, se revela como um exercício de esquecimento:

E compreende por que o meramente técnico, enquanto é aprendido, tem de ser praticado até a exaustão. Isso tudo depende de que, esquecidos por completo de nós mesmos e livres de toda intenção, nos adaptemos ao acontecer: a execução de algo exterior desenvolve-se com toda a espontaneidade, prescindindo da reflexão controladora. (HERRIGEL, 1975, p. 19).

Trata-se de esquecer o presente, de forma a fraquear as dimensões do esquecimento, as dimensões do não-ser [relativo àquilo que não é mais presente (passado) e daquilo que ainda não é presente (futuro)]. A experiência desse tipo de temporalidade é que permite ao *aedo* se abrir para a dimensão do divino. Tempo que roda no círculo e que faz tudo retornar ao tempo das origens.

A relação entre a memória sagrada e verdade, compreendida como *Alétheia*, é exposta por Marcel Detienne no seu livro *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, de 1967. Segundo o autor,

Alétheia não é concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com os outros juízos; ela não se opõe a 'mentira'; não há o 'verdadeiro' frente ao 'falso'. A única oposição significativa é a de *alétheia* e de *lethé*. (1988, p. 23).

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
 O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

O jogo entre *alétheia* e *lethé*, entre o não-esquecimento e o esquecimento, assume nos escritos de Detienne a tensão própria da experiência propiciada pela memória sagrada, *Mnemosyne*. Memória que, em seu trânsito pelo que foi, é e será, encontra-se na experiência da tensão entre ser e não-ser; presença e ausência; e, por outro lado, estando nesta tensão, encontra-se sempre numa dimensão de ambiguidade, isso porque o esquecimento se mostra como a dimensão daquilo que não se encontra presente, dimensão do não-ser (passado e futuro), nesta dimensão encontramos muitos dos filhos da Noite, *Nix* Noite Negra: a Morte, a grei dos Sonhos etc., sendo também o lugar do silêncio enquanto aquilo que não pode ser lembrado e, dessa forma, não pode ser convocado a presença através da palavra do poeta; por outro lado, essa dimensão do não-ser, dimensão do esquecimento é vital para que a dimensão do não-esquecimento, *alétheia*, possa se dar. Trata-se de uma relação de complementaridade. Quando a palavra do poeta é pronunciada, é trazida à presença o não-presente – seja através do canto de louvor, seja através da narrativa de algum feito dos deuses ou dos heróis, essa dimensão do não-presente, ao ser trazida à presença, faz nascer novamente aquele acontecimento, aquela experiência. Não se trata simplesmente de “contar” uma “estória” porque o poeta, ao cantar, encontra-se presente no momento em que isso que é assim narrado, acontece novamente. Por isso o poeta, o vidente e o xamã devem encontrar-se em estado de êxtase, de frenesi. Sobre esse estado do poeta Heidegger nos diz:

O vidente está situado em face do presente, em seu desvelamento, que clarificou, ao mesmo tempo, o velamento do ausente enquanto ausente. O vidente vê enquanto viu tudo como presente; *kai* e por isso somente, *néess 'hegsat'*, ele foi capaz de conduzir o navio dos aqueus até diante de Tróia. Ele foi capaz disto através da *mantosyne* que lhe fora aquinhoadada por Deus. O vidente, *ho mántis*, é o *mainómenos*, o frenético. Mas em que consiste a essência do frenesi? O frenético está fora de si. Está ausente. Perguntamos: ausente para onde? E ausente de quê? Ausente do puro cerco do que está aí, do que apenas é presentemente presente e ausente com relação ao ausente e com isto ao mesmo tempo ausente em relação ao presentemente presente, na medida em que este sempre apenas é o que advém de algo que vai. O vidente está fora de si na harmoniosa dimensão do apresentar-se daquilo que, de qualquer maneira, se presenta. (1973, Vol. I, p. 39).

O êxtase, o frenesi é o estado no qual o poeta sai da dimensão do presente enquanto essa revela as nossas urgências e premências em relação àquilo que já se encontra determinado; urgência que caracteriza o nosso dia a dia sob o império do qual nunca temos “tempo” para nos deixar tomar, para nos dispormos ao dar-se do tempo desde o qual realizamos a nossa existência. Tempo que se mostra como o dar-se do possível, já sempre realizado em cada ação do nosso cotidiano e que, contudo, jamais se esgota nesta ou naquela realização de si mesmo. Pois bem, é do cerco deste cotidiano, deste “presente” que o vidente, o poeta se evade. Ele é capaz de ver imediatamente como coisa viva, o passado que emerge diante dos seus olhos, como algo que novamente se realiza. É preciso que o presente se ausente, para que aquilo que se encontra esquecido, possa ser novamente trazido à presença como coisa viva, ou seja, para que o passado seja novamente uma realidade porvindoura. Desde o estado de frenesi ou de êxtase, o ver

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

imediatamente do poeta torna presente o ausente, que renasce na palavra e como palavra viva. Nesse sentido, a dimensão do *lethé*, do esquecimento (dimensão do não-ser), se mostra como o manancial que se revela a partir do porvir, do possível que se determina, e nessa determinação nasce no canto do poeta. Contudo, essa dimensão do esquecimento (do não-ser), do ausente, deve, por vezes, permanecer intocada pela palavra do poeta porque existem experiências que devem ser mantidas esquecidas, ausentes para “alívio dos males” (HESÍODO, 1995). Daí a ambiguidade que se revela na experiência do esquecimento: ora esse esquecimento cede à palavra do poeta e entra na dimensão do desvelado, do descoberto, ou seja, na dimensão do não-esquecimento; ora o esquecimento se mantém intocado mantendo-se como ausência. No jogo que se verifica entre o *alethés* e o *lethé* acontece a verdade.

A experiência da memória, que se revela desde e como a experiência da verdade (*alétheia*) no canto do *aedo*, por “natureza” jamais poderá ser confundida com a verdade compreendida como correspondência ou adequação porque essa experiência (da *alétheia*) se refere a uma dimensão do tempo e da linguagem que não pertencem ao homem, no sentido de terem sido por ele criadas ou “construídas”. A verdade (*alethéia*) que ganha “corpo” na palavra do poeta expressa a experiência de acontecimento da realidade – acontecimento no qual o próprio homem vem a ser o que ele é, o que ele deve ser.

Por isso, a memória sagrada, enquanto manifesta a experiência da verdade (*alethéia*), mantém-se numa dimensão na qual não se pode simplesmente escolher entre o não esquecimento e o esquecimento porque no tipo de experiência de temporalidade, inerente a este tipo de memória, não é possível separar o ser do não-ser, a ausência da presença. Trata-se de uma dinâmica na qual encontra-se em questão a própria constituição da realidade que se manifesta no canto e como canto do poeta. É Rilke quem nos fala do poeta dos poetas:

Então elevou-se uma árvore! Pura elevação!
 Orfeu está cantando! Uma grande árvore no ouvido!
 E Tudo silenciou! Mas mesmo no silêncio unânime,
 Nasceu novo princípio, gesto e transformação
 Animais do silêncio se precipitaram
 Da floresta livre e clara de ninhos e moradias:
 E apareceu que, se estavam quietos.,
 Não era por medo ou astúcia,
 Mas por escutar! Bramir, gritar, gemer
 Pareciam pequenos a seus corações! E onde
 Mal havia uma choupana para receber,
 Um abrigo nascido do mais obscuro desejo,
 Com um acesso de pilares trepidantes,
 Aí criastes um templo na escuta (1989, p. 21)

Orfeu, filho da musa *Calíope* (Belavoz) e de *Eagre*, rei da Trácia, era considerado o poeta dos poetas. Dono de divina voz, capaz de acalmar as feras e o mais irascível dos homens, o seu canto transfigura a natureza que se cala para ouvi-lo. Orfeu, cujo canto traz à tona a beleza das coisas, se apaixona perdidamente pela ninfa Eurídice. Entretanto, no dia do casamento do poeta e da ninfa, a morte põe fim à felicidade dos amantes. Tomando por um desejo voraz, ao ver a ninfa banhar-se preparando-se para as suas núpcias, o apicultor Aristeu tenta violar o corpo de

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

Eurídice, que, assustada, foge do seu agressor, pisando acidentalmente em uma serpente que, com uma picada, infunde a morte no corpo da ninfa. Orfeu fica transtornado pela profunda tristeza que sobre ele se abate, tristeza que se faz viva no canto do poeta, infundindo em tudo e em todos, profunda melancolia. Incapaz de se conformar com a ausência de Eurídice, o poeta decide descer à Mansão dos Mortos e suplicar a *Hades* que liberte Eurídice da morte e do esquecimento. Sensibilizados pela tristeza do canto de Orfeu, *Hades* e sua esposa *Perséfone* concedem ao jovem cantor aquilo que ele tanto almeja. Contudo, uma única condição é imposta pelo casal divino: que, durante a caminhada de retorno à vida, Orfeu não deveria olhar para trás, não deveria tentar ver a sua amada Eurídice que em silêncio deveria acompanhá-lo como uma sombra acompanha o seu dono. Mas Orfeu não cumpre o trato feito. Atormentado pela dúvida se, de fato, o Senhor dos Mortos havia atendido o seu pedido; dúvida misturada com as saudades da sua amante e com o desespero de pensar em viver sem nunca mais poder ver o rosto de Eurídice, Orfeu vira-se para trás e os seus olhos só têm tempo de verem Eurídice se converter num espectro sem vida, indo de vez para o reino dos mortos: reino do esquecimento. Desolado, Orfeu volta para o mundo dos vivos. Muitas são as versões sobre a sua morte; porém, é certo que ele morreu pelas mãos das mulheres.

O poema de Rilke nos fala exatamente do poder do canto de Orfeu, capaz de trazer à vida aquilo que se encontra no reino dos mortos (no reino do não-ser); reino do esquecimento e da ausência. Orfeu é capaz de acalmar as feras, os homens e fazer a natureza tornar-se vívida e solícita à beleza porque nesse canto a vida é comemorada, é celebrada. Por isso nos diz Rilke: “Orfeu está a cantando! Uma grande árvore no ouvido!” (*Idem*). Em seu canto acolhido pela escuta atenta, a árvore que “se eleva” não é apenas um nome pronunciado durante o canto, mas, a árvore “encontra-se” no ouvido porque é na escuta do canto que ela como árvore se descobre e se eleva. Cada palavra que ressoa no canto de Orfeu se faz vida presente, fremente: palavra-ação que revela o nascimento do mundo no próprio acontecer da linguagem.

Durante o canto de Orfeu impera o silêncio no qual se concentram os significados gastos das palavras pronunciadas inadvertidamente pelos homens no seu comércio cotidiano com as coisas e com os demais homens; no silêncio concentram-se tanto o significado das palavras, como ele (silêncio) se revela como a “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo, exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 2007, p. 123). Por isso Rilke diz, acerca do comportamento dos animais que se colocaram a escuta do canto de Orfeu, que “Bramir, gritar, gemer/ Pareciam pequenos a seus corações!” (RILKE, 1989, p. 21). Esse silêncio, no qual se concentram os comportamentos, no qual se recolhem os significados ordinariamente atribuídos às coisas, pertence à própria condição do canto. Nesse silêncio forma-se o “templo da escuta” no qual os animais, as árvores, os homens compartilham o mundo que renasce no canto de Orfeu. Nessa escuta também todos se mantêm obedientes à gênese do possível; ou seja, a gênese da possibilidade de nascimento de todos os nomes que, no canto, deverão nascer e imperar como vida. Pôr-se na dimensão dessa escuta é dispor-se a um “abrigo nascido do mais obscuro desejo” (*Idem*). Mas o que há de obscuro no desejo de se dispor ao abrigo da escuta da poesia? É o Professor Carneiro Leão quem responde:

A obscuridade da poesia não é negativa no sentido de mera recusa ou simples ausência de possibilidades. A obscuridade da poesia é também, e sobretudo, positiva no sentido de nos atrair e pôr em condições de aceitar nos limites, de que não sabemos, a doação de nossas possibilidades. Os limites não apenas nos

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

retiram e negam alguma coisa. Os limites quando o fazem, só o fazem para nos conceder e pôr nas possibilidades que somos e por isso temos. Neste nível de potencialidades, pretender eliminar obscuridades equivale à impotência de poder tudo, de saber tudo, de fazer tudo; aqui, pretender esclarecer tudo é não ver nada. (1989, p. 17)

Nesse sentido, a obscuridade da poesia se impõe à medida que nos remete para o limite a partir do qual somos o que somos. É desde esse limite que se pode criar “um templo da escuta” (*Idem*). Essa escuta instaurada pelo canto do poeta é que permite que a experiência simbólica, enquanto a experiência do ver imediato, se dê.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando a discussão sobre o nascimento da linguagem dentro dos cantos da *Odisseia*, observa-se nos versos 355 a 500, do Canto IX, o encontro entre *Odiseu* e *Polifemo*. Precisamente no verso 250, *Odiseu* pede que o ciclope o receba em nome de Zeus: “O próprio Zeus é quem vinga e protege os mendigos e estranhos, Zeus protetor, que acompanha em seus passos os nobres e pedintes” (Canto IX, 270-271). Contudo, *Polifemo*, no auge da sua arrogância, afirma ser mais forte que *Zeus* e que por isso não irá acolher nem a *Odiseu*, tampouco aos seus nautas, e passa a devorar os companheiros do herói sem dó, nem piedade. Do alto da sua arrogância, o ciclope pergunta o nome de *Odiseu*, para que possa presenteá-lo, fazendo dele o primeiro a ser devorado. O herói, então, quem sabe instado por *Atena*, embebeda o ciclope e, antes que o monstro caia no sono, diz a ele que se chama “Ninguém” (*Outis* - canto IX, 366). Assim, por mais que o monstro, cego e furioso, clame pela ajuda de seus companheiros, eles nada podem fazer, já que “Ninguém” o cegara. Ao retomarmos a questão do nascimento da linguagem, desde esses versos do Canto IX, observamos que, ao longo de nossas discussões sobre a linguagem, Zeus se apresenta como o princípio ordenador e dirigente, e, por conseguinte, possibilitador de toda a existência (daí o seu epíteto de “pai dos deuses e dos homens”) e, conseqüentemente, de todos os nomes; negar reconhecer o seu poder é se contrapor a origem de todos os nomes. Acreditar que é mais poderoso que Zeus, é acreditar que é capaz de dominar a própria força dos nomes - “das palavras que apresentam”; força que permite que esses nomes possam ser, de fato, objetos de uma experiência. Daí o engodo no qual o ciclope cai: “Ninguém” é o nome daquele a que ele deveria matar por vingança da cegueira que lhe foi imposta. Ninguém = não (há) quem. O próprio nome, através do qual *Odiseu* se apresenta ao ciclope, lhe nega a presença, permitindo a fuga de todos os seus nautas.

Na palavra ninguém = não quem, não existe pessoa, identidade, autoria. Quando *Odiseu* “escolhe” essa palavra por nome, nega a existência de si mesmo e, nesta negação (de um nome que o “apresenta”, tal como o quer *Polifemo*, como algo determinado e pronto para ser devorado) impõe-se a força da experiência que faz dele *Odiseu* (experiência da astúcia que lhe foi dada por *Atena*) - experiência que sempre se evade de toda e qualquer tentativa de dominação e, por conseguinte, de autoria. Talvez, por isto, depois de todos se encontrarem a salvo da ira de *Polifemo*, na segurança do navio, *Odiseu* resolve revelar o seu nome para o ciclope, mesmo contrariando a vontade dos seus companheiros de mar. Em IX, 500, ele diz: “Ouve, Ciclope! Se um dia, qualquer dos mortais inquirir-te sobre a razão vergonhosa de estares com o olho vazado, dize ter sido o

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3531
O mito e a experiência da linguagem
 RIBEIRO, Glória M.

potente *Odissen*, eversor de cidades, que de Laertes é filho e que em Ítaca tem morada". É esta revelação que *Odissen* faz a *Polifemo* que permite que o monstro, tanto reconheça a realização da predição que lhe fora feita a muitos anos atrás, como também permite que ele rogue ao seu pai, Poseidon, que o retorno de *Odissen* seja conturbado pela violência do mar. Contudo, *Odissen* precisa fazer isso, para que ele cumpra radicalmente a experiência de ser o que ele é- experiência que necessita ser continuamente perdida, para novamente ser conquistada. Experiência de retorno sobre si mesmo. Ele precisa ser *Odissen*, depois de ser "Ninguém", de forma que a força de nomeação se preserve porque nessa nomeadura não existe distância entre o nome e a coisa nomeada, na força de irrupção da linguagem, palavra e existente são uma e a mesma coisa. *Odissen* é "Ninguém" ao expressar a astúcia que lhe foi dada por *Atena* (por amor aos homens), mas somente sendo *Odissen* é que *Atena* pode amá-lo. A linguagem é essa experiência, tão somente experiência de ser. Por isso a impossibilidade de ela (linguagem) ser uma propriedade humana, de alguém ser dela, linguagem, o autor. "Ninguém" é o autor da engenhosa armadilha na qual se viu enredado *Polifemo*. *Odissen* nomeia a si mesmo como "Ninguém" (Canto IX, 366), mas o que esse nome apresenta é a astúcia e o discernimento que lhe foi dado por *Atena*. *Odissen* e Ninguém apenas podem existir no dar-se da linguagem na qual a existência encontra morada. Mas para os deuses e os homens possam manter-se em suas existências, é necessário que eles se evadam sempre da palavra empedernida, da existência já realizada. Por isso a resposta de *Odissen*, ao monstro Polifemo:

"Revela-me logo o teu nome" (Canto IX, 355-500)
 Pergunta embriagada de vinho e escárnio.
 – Ninguém, responde o nauta.
 Na palavra dita, o homem interdito.
 Após o sono, a cegueira do vinho e da madeira incendiada:
 – NINGUÉM! Grita a boca: olho redondo, soberbo, arregalado e cego.
 – NINGUÉM! Escárnio transformado em cólera (palavra esvaziada)
 - NINGUÉM! Oco do homem, do olho, da boca.
 – NINGUÉM! Na palavra evade-se rebanho de homens.

REFERÊNCIAS

- DETIENNE, M. Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Editor, 1988.
- DETIENNE, M. Marcel e SISSA, Giulia. **Os deuses gregos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FOGEL, Gilvan. A Propósito de um poema de João de Melo Neto. *In: Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1985.
- FOGEL, Gilvan. O Desaprendizado do símbolo. *In: Revista Tempo Brasileiro*, n. 171- out-dez, 2007.
- FOGEL, Gilvan. **Álvaro de Campos — Apontamentos**. Petrópolis, 2014. Texto de Conferência, não publicado.

- FOGEL, Gilvan. **O homem, o vivente histórico**. 2016. Texto de Aula, não publicado.
- FOGEL, Gilvan. **A linguagem fala — !?**. Texto de Conferência, não publicado.
- HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro Tempo Brasileiro, 1967.
- HEIDEGGER, M. **Para quê poetas?**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014. p. 286.
- HEIDEGGER, M. **Da Experiência do pensar**. Porto Alegre: Globo, 1969.
- HEIDEGGER, M. **A Sentença de Anaximandro**. In: Coleção Os Pensadores – Heidegger. *Vol I*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDEGGER, M. ...Poeticamente o homem habita...; Construir, Habitar, Pensar; O que quer dizer Pensar?; A Coisa. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, M. **A Linguagem**. In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. A Essência da Linguagem. In: **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. A Palavra. In: **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. **O Caminho para a Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Verdade**: 1- A questão fundamental da filosofia 2 – Da essência da verdade. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. **Os conceitos Fundamentais da Metafísica**: Mundo Finitude Solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- OTTO, Walter F.. **Os deuses gregos**. São Paulo: Odysseus, 2005.
- RIBEIRO, Glória M. O Exercício do filósofo: a experiência da solidão e os limites da linguagem no Livro VII da República de Platão. In: **Revista Teias** (UERJ. Online), v. 14, p. 101, 2013. <<https://periodicos.proped.pro.br/index.php/revistateias/article/view/1544149>>.
- RIBEIRO, Glória M. O poeta e a memória: ensaios de ontologia mítica. In: Santoro, F; Amaral, G; Schuback, M; Fogel, G. Org.. **Coleção Pensamento no Brasil, Vol. I - Emmanuel Carneiro Leão**. Rio de Janeiro: Hexis e Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- RIBEIRO, Glória M. Sobre a relação entre proximidade e distância na alegoria da caverna de Platão. In: Marcia Sa Cavalcante Schuback; Fernando Santoro. (Org.). **PENSAMENTO NO BRASIL - Gilvan Fogel**. Rio de Janeiro: Hexis, 2013, v. 02.

- TORRANO, JAA. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- TORRANO, JAA. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. *In: Revista Letras Clássica*, Vol., 2. São Paulo: USP, 1988.
- TORRANO, JAA. O mundo como função das musas. *In: Hesíodo, Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TORRANO, JAA. **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo: ANNABLUME, 2013.
- TORRANO, JAA. **O sentido de Zeus**. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. São Paulo: Edusp, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: Jose Olympio Editora, 1999.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

- BRANDAO, Junito, **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- CONFORD, F. M. **Principium Sapientiae**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2003.
- HOMERO. **Odisseia**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- LEAO, Emmanuel Carneiro. Existência e Poesia. *In: Sonetos a Orfeu Elegias a Duíno*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- NUNES, Benedito, **Passagem para o poético - Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo: Ática, 1986, p. 275.
- PESSOA, Fernando. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Rio de Janeiro: Globo, 1986.
- RILKE, Rainer Maria. **Sonetos a Orfeu e Elegias a Duíno**. Petrópolis: Vozes, 1989.

HEIDEGGER E O PROBLEMA DO SAGRADO: ENTRE BIOGRAFIA E FILOSOFIA

[HEIDEGGER, AND THE PROBLEM OF THE SACRED: BETWEEN BIOGRAPHY AND PHILOSOPHY]

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa

[roripessoa@outlook.com](mailto:rripessoa@outlook.com)

Tem graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (2006), mestrado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2009) e doutorado em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (2019). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase nas seguintes áreas: história da filosofia contemporânea, Ontologia Fundamental e Fenomenologia. Atualmente é professor do Instituto Federal da Bahia, campus Ilhéus.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3532](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3532)

Recebido em: 07 de março de 2021. Aprovado em: 14 de julho de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 51-67
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3532](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3532)
Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger



Resumo: A questão de deus sempre ocupou o pensamento de Heidegger, desde seu envolvimento inicial com a fé católica, passando em seguida por sua aproximação da teologia protestante, seguida de um período em que parece se aproximar do ateísmo até finalmente a fase em que o sagrado se reveste de um caráter poético e plenamente imanente. Kiesel observa que, ao menos no que diz respeito ao começo de seu caminho, há uma forte reciprocidade entre a biografia e a filosofia de Heidegger. Macdowell, porém, parece exagerar essa reciprocidade, a ponto de sugerir que a vivência de fé inicial de Heidegger é de algum modo transposta para a sua compreensão do homem. Em que pese possíveis influências da teologia e mística cristã em Heidegger, entendemos, como Jonas, que o sagrado aqui é mais próximo de uma perspectiva grega (“pagã”) do que cristã. O sagrado em Heidegger é uma dimensão sem a qual os deuses não podem aparecer. Os deuses são manifestações do sagrado, seus envios epocais e históricos, o que revela o caráter imanente do sagrado em Heidegger e a ameaça que representa para a teologia cristã, ao tornar seu deus um mero evento da linguagem.

Palavras-chave: Sagrado. Imanência. Cristianismo. Deuses. Ser.

Abstract: The question of god has always occupied Heidegger's thinking, from his initial involvement with the Catholic faith, going through his approach to Protestant theology, followed by a period in which he seems to approach atheism until finally the phase in which the sacred takes on a poetic character and is fully immanent. Kiesel notes that, at least as far as the beginning of his journey is concerned, there is a strong reciprocity between Heidegger's biography and philosophy. Macdowell, however, seems to exaggerate this reciprocity, to the point of suggesting that Heidegger's initial experience of faith is somehow transposed to his understanding of man. Despite the possible influences of Christian theology and mysticism in Heidegger, we understand, like Jonas, that the sacred here is closer to a Greek (“pagan”) than a Christian perspective. The sacred in Heidegger is a dimension without which the gods cannot appear. The gods are manifestations of the sacred, their epochal and historical sending, which reveals the immanent character of the sacred in Heidegger and the threat it poses to Christian theology, by making its god a mere event of language.

Keywords: Sacred. Immanence. Christianity. Gods. Being.

A questão de deus sempre ocupou, de um modo ou de outro, o pensamento de Heidegger, como o diz o próprio filósofo em um texto tardio: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, a proveniência é sempre por-vir” (HEIDEGGER, 2003, p. 79). Sabe-se hoje de detalhes de sua educação graças às pesquisas de Hugo Ott, que descreve o ambiente católico de seus primeiros anos e a fidelidade de sua família à Igreja, atestada na posição assumida na polêmica que se seguiu ao Concílio Vaticano I, quando católicos ditos “liberais” rejeitaram o dogma da infalibilidade papal. Nascido e educado neste ambiente, o jovem Heidegger voltou-se inicialmente ao sacerdócio, tendo sido beneficiado com uma série de bolsas de estudos mantidas pela Igreja. Ott chama a atenção ainda para as primeiras publicações de Heidegger, que teriam aparecido em 1910-1912, especialmente em *Der Akademiker*, uma revista ultraconservadora editada pela Liga Acadêmica Alemã Católica e alinhada ao Papa Pio X. Nesta revista Heidegger atacou em particular os avanços do “modernismo” e sua ameaça para a “sabedoria eterna” da tradição católica, evidenciando a forte influência que exercia sobre ele, como destaca Escudero, o ambiente católico de sua cidade natal. Heidegger atacou nos artigos que escreveu para essa revista sobretudo a superficialidade de sua época, ao mesmo tempo em que defendia a tradição e a disciplina da hierarquia eclesiástica (ESCUADERO, 2016, p. 303).

Esses textos do jovem Heidegger estão hoje disponíveis na primeira parte do volume 16 da *Gesamtansgabe*. Trata-se de comentários literários em que se faz visível a influência da confissão católica e a resistência ao que então se chamava de modernismo.¹ Essa polêmica teve início em 1907, quando o papa se declarou abertamente contra o uso de métodos científicos na teologia, contra ainda aqueles que defendiam uma religião baseada em vivências e contra enfim o evolucionismo em teologia, que sustentava que os dogmas estão sujeitos ao progresso histórico. Como mostra Escudero, a filosofia neoescolástica se levantou para defender os valores da autoridade e da tradição e Heidegger tomou ativamente partido no debate, sobretudo no que dizia respeito à crítica ao darwinismo, ao subjetivismo e ao modelo de vida das grandes cidades, ao ataque ao socialismo e ao liberalismo e à confrontação entre catolicismo e cultura moderna (ESCUADERO, 2016, p. 305).

O tom conservador e antimodernista desses primeiros textos de Heidegger se fazem notar já no primeiro texto do volume, dedicado a Johannes Jörgensen. Heidegger critica aí o culto à personalidade e o escárnio de que é vítima aquele que, abandonando uma vida de mentira, se torna cristão (HEIDEGGER, 2000, p. 3). É o caso de Jörgensen, cujo livro de conversão *Lebenslüge und Lebenswahrheit* é objeto de sua análise. Aqui Heidegger examina a conversão de Jörgensen, o qual, de ateu que era, vivendo entre pessoas “decadentes”, finalmente é atingido pela visão de deus. Isso lhe garante a felicidade, que consiste justamente em viver na Verdade, ao passo que a mentira conduz ao declínio e à decadência.

Outro inimigo alvejado pelo jovem Heidegger era o individualismo, incapaz, em sua leitura, de resolver o problema da vida moral-religiosa, conforme o dizia Förster, a quem o jovem estudante agora se refere (HEIDEGGER, 2000, p. 7). E o que atestaria essa incapacidade é o fato de que a maioria das pessoas não alcança por si mesma a Verdade, antes afastam-se

¹ Quando Heidegger escreveu suas primeiras publicações vigorava na teologia, nos explica Ferrandin (2011, p. 20), a disputa entre modernismo e antimodernismo. Por modernismo entendia-se então a tendência a exaltar o moderno, tanto no sentido da modernidade histórica quanto no sentido do que é mais novo e atual. Muitos religiosos entendiam ser necessário transformar as estruturas tradicionais, inclusive os dogmas estabelecidos, sustentando a dimensão simbólica e não realista dos dogmas. Para esses modernistas, os antimodernistas defendiam uma concepção obscurantista e anticientífica de religião. Os antimodernistas, por sua vez, procuravam defender os dogmas eclesiásticos e a hierarquia clerical, sobre a qual rondava a polêmica em torno da infalibilidade papal. Heidegger teria participado ativamente da cruzada católica antimodernista (FERRANDIN, 2011, p. 21).

espontaneamente dela, retirando-se com isso qualquer possibilidade de se fundamentar uma ética individualista (HEIDEGGER, 2000, p. 7). Acrescenta-se ainda que a verdade da vida não se deixaria construir cientificamente, mas careceria de uma profunda experiência de vida, acompanhada da liberdade espiritual em relação à tirania dos instintos. Para o jovem estudante, apenas a mais rica e profunda fonte da autoridade religiosa justifica o culto à personalidade. O comentário de Heidegger ao livro de Förster defende que o texto traz consigo a forte alegria da posse da verdade, disponível apenas, porém, para quem não se deixou fascinar pela aparência e superficialidade do espírito moderno. Citando um teólogo alemão do século XIX, Heidegger sugere que “quem cava mais fundo encontrará solo católico” (HEIDEGGER, 2000, p. 8).

O início da formação intelectual de Heidegger, portanto, é fortemente marcado pela presença da teologia, especialmente aquela de orientação católica. Não se trata aqui de um mero detalhe biográfico, pois seu engajamento, pessoal e intelectual, com a mística e a teologia cristãs irão repercutir decisivamente em seu pensamento posterior. Theodore Kiesel, um dos maiores conhecedores da obra de Heidegger anterior a *Ser e Tempo*, já o dizia: “devemos levar em consideração a reciprocidade entre biografia e filosofia e procurar entender filosoficamente o engajamento singularmente pessoal de Heidegger com seu cristianismo” (KIESEL, 1995, p. 79). Atentemo-nos, portanto, à essa reciprocidade, que a nós igualmente parece decisiva.

Heidegger ingressa na universidade de Freiburg, no semestre de inverno de 1909/1910, para cursar teologia católica, sob orientação do dogmático Braig. Conforme lembra o próprio Heidegger, seus trabalhos se concentraram na exegese do Novo Testamento e na Patrística, além da interpretação protestante da história do dogma (HEIDEGGER, 2000, p. 41). Outro tema que o interessava, conforme o diz ele mesmo, era a relação entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica, temática que, décadas mais tarde, seria absorvida por seus interesses filosóficos: “era a mesma questão entre a linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta” (HEIDEGGER, 2004, p. 78). Contudo, gradativamente se afasta da teologia, abandonando a carreira eclesiástica na primavera de 1911, desistindo, ao mesmo tempo, de continuar com as disciplinas de teologia. Em que pese a liberdade que o abandono da carreira eclesiástica lhe proporcionou, no que se refere ao acesso a cursos e livros até então proibidos, o jovem estudante ainda considerava, àquela altura, que a pesquisa científica não era incompatível com um catolicismo mais livre, apto a interessar-se, de um ponto de vista simplesmente histórico, com a história espiritual da Idade Média (HEIDEGGER, 2000, p. 42).

Assim é que, após o doutorado, ele passa a se interessar pela Escolástica tardia, sobretudo Occam, “a fim de, mediante a elucidação da lógica da escolástica tardia, obter uma base concreta e ampla para a compreensão científica da história das origens da teologia protestante e com isso dos problemas centrais do Idealismo alemão” (HEIDEGGER, 2000, p. 42).² A leitura de Occam o conduziu a Duns Scotus, ao qual dedicou sua tese de habilitação, defendida em julho de 1915. O interesse dos teólogos de então pela “gramática especulativa”, como explica Escudero, visava a exposição dos princípios lógicos e ontológicos do pensamento a partir das estruturas gramaticais da linguagem. Heidegger se inseriu no seio desse debate com sua tese de habilitação. O interesse dos teólogos em geral por essa temática, explica ainda Escudero, se justificava na medida em que à época se discutia muito o papel do sujeito pensante em sua relação com o mundo e a sociedade. O antimodernismo era contrário às soluções propostas pelas teorias científicas. Interessava substituir o anonimato da lógica transcendental pelo sujeito concreto em suas situações vitais. A gramática especulativa, nesse contexto, trocava o “eu penso” da lógica transcendental pelo “eu atuo” concreto em um mundo (comunidade), isto é, entendia a

² “um auf dem Wege der Aufhellung der spätscholastischen Logik einen konkreten und breiten Unterbau zu haben für das wissenschaftliche Verständnis der Entstehungsgeschichte der protestantischen Theologie und damit zentraler Problemzusammenhänge im deutschen Idealismus”.

razão à luz da historicidade. Este teria sido, para Escudero, a maior aprendizagem que teria resultado da habilitação de Heidegger sobre Scotus (ESCUADERO, 2016, pp. 314-315).

Iniciada sua carreira docente, gradativamente foi se tornando para ele problemático o ponto de vista da fé católica, e isso a ponto de considerar que a pesquisa científica realmente livre “não é possível com uma verdadeira adesão ao ponto de vista da fé católica” (HEIDEGGER, 2000, p. 42).³ Ao mesmo tempo, contudo, essa incompatibilidade veio acompanhada do interesse constante de Heidegger com o cristianismo primitivo, mas lido segundo uma direção tal que suas aulas seriam até mesmo proibidas para teólogos (HEIDEGGER, 2000, p. 42).

O percurso apresentado até aqui sugere o gradual desligamento de Heidegger de uma confissão de fé específica, embora, ao mesmo tempo, a vivência dessa fé, ao menos no cristianismo primitivo, continua lhe chamando a atenção. De fato, com a chegada de Husserl em Freiburg o professor iniciante, ex-candidato ao sacerdócio e antigo adepto do antimodernismo de Pio X, agora sem compromisso com a antiga fé, dedica-se, contudo, à interpretação fenomenológica-ontológica da experiência cristã da vida fática, em seu caráter histórico e mundano (HEIDEGGER, 2000, p. 44). A descoberta da história, com efeito, já intuída na interpretação da vida fática cristã e depois aprofundada com as leituras sobretudo de Dilthey, será para Escudero um dos motivos mais importantes para o rompimento com o catolicismo. Isso por que a historicidade não se deixa explicar à luz de verdades eternas e imutáveis, como o pretendia o tomismo no qual Heidegger se educara⁴ (ESCUADERO, 2016, p. 311).

Em 1919 Heidegger anuncia explicitamente seu rompimento com a fé católica, em carta enviada para Engelbert Krebs, sacerdote que celebrara seu casamento com Elfride e que batizara seu primeiro filho. Afirma então que o sistema do catolicismo se havia tornado problemático e inaceitável para ele (CAPUTO, 2006, p. 113). A nós parece que o abandono do catolicismo foi menos radical e definitivo do que essa carta sugere, visto que Escudero, de seu turno, relata o conteúdo de uma carta da mesma época destinada a Elisabeth Blochmann em que Heidegger critica a falta de humildade em um mundo de dor e frustração, afirmando em seguida que “só o amor a Cristo é promessa de salvação” (ESCUADERO, 2016, p. 304). De todo modo, ao menos da confissão oficial ou institucional parece Heidegger ter se afastado gradualmente desde então, o que, para Caputo, se pode entender como a primeira “virada” no pensamento de Heidegger, de proporções decisivas para o desenvolvimento posterior de suas ideias. Desde então Heidegger teria se aproximado mais convictamente da teologia protestante – e não propriamente da confissão ou fé protestante, como alguns parecem sugerir (MENDES, 2019, pp. 310-312), o que, além de mera mudança de perspectiva religiosa, repercutiu nos interesses intelectuais do filósofo, que passaram da lógica para a história, da fenomenologia pura (husserliana) para ao exame da vida concreta, isto é, a “hermenêutica da facticidade” e, enfim, da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento (CAPUTO, 2006, p. 113). De Aquino, Scotus e Suarez, o filósofo passa para Pascal, Lutero e Kierkegaard, mediante os quais teria chegado a Agostinho e Paulo. Assim fundamentado, Heidegger se dedica entre 1919 a 1922 ao estudo da experiência de vida

³ “nicht möglich sei bei wirklicher Festhaltung des katholischen Glaubensstandpunktes”.

⁴ Acrescenta-se ainda que Heidegger fracassou no intento de obter a vaga na cadeira de filosofia católica na Universidade de Freiburg, casou-se com uma mulher protestante e precisou interromper sua atividade docente para se incorporar à guerra. Tudo isso teria produzido uma profunda crise, não apenas de caráter confessional, mas sobretudo em suas convicções teológicas e filosóficas. Diz Escudero: “A partir desse momento, fé e razão, teologia e metafísica começam a distanciar-se em função da busca das raízes da autêntica experiência religiosa. Daí a necessidade de uma fenomenologia da religião que depure a experiência religiosa de influências dogmáticas e recupere a pureza da vivência religiosa. A ruptura com o catolicismo coincide com um interesse crescente pelo cristianismo primitivo (ESCUADERO, 2016, pp. 311-312).

das primeiras comunidades cristãs, estudo que repercutiria em sua analítica da existência de 1927.⁵ Com efeito, especialmente no curso do semestre de inverno de 1920/1921 intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa* Heidegger se depara com o “fenômeno nuclear típico, o problema do histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 11). Isso o conduz à defesa de que a filosofia precisa dar conta do histórico, uma vez que ela surge da experiência fática da vida e não enquanto comportamento racional de conhecer. E a experiência da vida seria para ele “mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento” (HEIDEGGER, 2010, p. 15) – na experiência fática da vida eu me relaciono comigo mesmo “sem teorias!” (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

O jovem Heidegger, portanto, compreendia então a filosofia não como um comportamento teórico, mas enquanto um estar mergulhado no mundo da vida. Mesmo a relação com deus não deveria ser mediada por conceitos e teorias, pois, conforme diz o filósofo quando critica a filosofia da religião de Troeltsch, “a demonstração da existência de Deus não é algo originariamente cristão, mas depende da conexão do cristianismo com a filosofia grega”⁶ (HEIDEGGER, 2010, p. 30). Essa resistência contra a mediação conceitual e teórica Heidegger a teria retirado, para Macdowell, da espiritualidade inaciana. De fato, Heidegger ingressou em 1909 no Noviciado dos jesuítas, embora tendo permanecido lá apenas por algumas semanas em função de problemas de saúde. Mas também no Seminário Diocesano de Freiburg, em que residiu por dois anos, Heidegger manteve contato com a espiritualidade inaciana, visto que a direção espiritual dos internos era confiada aos jesuítas. Em que pese, porém, o provável contato íntimo com a espiritualidade inaciana, a qual, para Macdowell, apresenta a experiência cristã sem a menor pretensão teórica, não é possível mensurar se e em que medida essa experiência de juventude repercutiu no pensamento de Heidegger, como aliás o próprio Macdowell reconhece (MACDOWELL, 1970, p. 155). Por outro lado, é preciso ter presente que o interesse de Heidegger pela mística medieval e pela fenomenologia da religião visava, como o defende acertadamente Escudero, uma compreensão clara da tarefa da filosofia. Embora não se possa negar o profundo conhecimento teológico de Heidegger, e a relevância da teologia cristã em sua intuição de que a filosofia emana da vida fática, o filósofo já não tinha, à época desses cursos, interesse na carreira eclesiástica pois estava já convicto de sua vocação filosófica (ESCUADERO, 2016, p. 305).

De todo modo, Heidegger inicia seu percurso de professor defendendo o retorno ao histórico, ao fático, e isso no contexto de uma apresentação fenomenológica da vida cristã. Para Macdowell, a vida cristã primitiva foi o modelo à luz do qual Heidegger teria construído sua analítica. Vejamos por que: segundo sustenta Paulo, a vida do fiel funda-se na espera do retorno de Cristo. Esse retorno, porém, não é datável – sabe-se apenas que será repentino e inesperado. Com isso, Paulo teria pensado a história em termos kairológicos e não cronológicos. A vinda do Senhor não é algo que vem, no futuro, para dar fim ao tempo: a *parusia* já acontece agora, no hoje. Essa expectativa por um futuro que não é um simples “agora ainda não”, isto é, um ponto na linha do tempo localizado depois de agora, “fornecerá a Heidegger a chave de sua concepção

⁵ Caputo chama a atenção para o fato de que o procedimento de Heidegger foi aqui decisivamente inspirado em Lutero, que teria inclusive usada a palavra “destruição” para se referir ao projeto de restauração da autêntica cristandade, obstruída pelos alicerces conceituais da teologia medieval. Continua o autor: “não é exagero dizer que a tentativa de Heidegger de formular uma ‘hermenêutica da facticidade’ ou o que nós podemos chamar em *Ser e Tempo* de uma ‘analítica existencial’, que marcaria os traços distintivos da ‘vida factual’ – do Dasein – foi inspirada pela crítica de Lutero à teologia metafísica medieval e na crítica de Kierkegaard da cristandade especulativa hegeliana” (CAPUTO, 2006, p. 113).

⁶ Não apenas a necessidade de provas da existência de deus, como também o núcleo da vida cristã, isto é, o problema escatológico, teria sido encoberto pela influência helênica, nesse caso desde o século I. A partir de então, “já se desconhecem todos os conceitos originários cristãos. Também na filosofia atual, as formações conceituais cristãs estão encobertas pelas formulações gregas” (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

da temporalidade da existência humana” (MACDOWELL, 1970, p. 140). Heidegger efetivamente lê isso em Paulo, ao mostrar que ele vive na tribulação da expectativa. Mas essa tribulação o filósofo entende como a autêntica situação do apóstolo: “a partir dela, cada instante da sua vida é determinado. Ele está continuamente sob uma aflição, apesar da alegria como apóstolo” (HEIDEGGER, 2010, p. 87). A vinda do Senhor determina a vida do fiel já apenas enquanto este sempre estar vindo, sem que dessa vinda faça necessariamente parte o chegar enquanto tal. À vinda de Jesus não corresponde nenhuma chegada factual. Mas a expectativa desse advir sempre possível – e jamais efetivo – determina toda a existência do crente: “a estrutura da esperança cristã, que é na verdade o sentido referencial da parusia, é radicalmente distinta de todas as expectativas” (HEIDEGGER, 2010, p. 91). Trata-se, pois, de um futuro que não depois, quando chegar, mas agora, enquanto advento, me remete para mim mesmo. Continua Heidegger:

O ‘quando’ já não é apreendido originariamente, na medida em que o tempo é apreendido em sentido atitudinalmente ‘objetivo’. Tampouco se pensa o tempo da ‘vida fática’ em sentido não cristão, de maneira rasa e decadente. Paulo não diz ‘quando’ porque essa expressão é inadequada para o que deve ser expresso, pois não é suficiente (HEIDEGGER, 2010, p. 91).

Paralelamente à ocupação com a interpretação da vida cristã original, Heidegger igualmente se dedicava a leituras fenomenológicas de Aristóteles, de tal modo que, para Caputo, o trabalho intelectual que levaria Heidegger a *Ser e Tempo*, intimamente ligado a questões teológicas, se sustentou na dupla restauração de Aristóteles, por um lado, e da vida no Novo Testamento, de outro (CAPUTO, 2006, p. 114). Desse modo, embora na analítica de 1927 não se faça referência a nenhum ideal concreto de existência, a análise do *Dasein* nada mais faria senão formalizar⁷ uma experiência específica de vida, como se apresentasse a vida cristã desmitologizada. É o caso do pecado, entendido em *Ser e Tempo* como uma manifestação ôntica e fundamentada ontologicamente na culpa. Essa fundamentação não é do tipo de uma derivação ou dedução, mas de uma formalização de uma vivência de fé, que adquire, com a filosofia, a forma de conceito.

Macdowell sustenta uma tese semelhante, mapeando os existenciais que seriam diretamente inspirados na experiência da vida cristã. Mesmo a noção geral de existencialidade, decisiva na analítica de 1927, teria sido obtida, segundo Macdowell, da “recapitulação da concepção proto-cristã da vida” (MACDOWELL, 1970, p. 137). Essa recapitulação não teria para Macdowell natureza simplesmente teórica, mas se fundamentaria na própria vivência espiritual de Heidegger, a qual o filósofo teria reproduzido em *Ser e Tempo*. O mérito de Heidegger teria sido então o de valorizar a concepção cristã da vida, intuindo nela o sentido da existência fática, na qual passou a buscar a chave para a interpretação autêntica do humano (MACDOWELL, 1970, p. 148). Isso não significa que a Heidegger interessava a experiência da fé como tal, pois não tematiza a existência especificamente cristã na analítica de 1927, mas “ela é

⁷ Macdowell é contra essa caracterização de *Ser e Tempo* que entende o tratado como uma secularização da concepção cristã de vida “se com isto se entende a construção de uma mundivisão, na qual os diversos elementos constitutivos da existência cristã retornam como grandezas puramente mundanas” (MACDOWELL, 1970, pp. 151-152). Ele entende que tal interpretação conduz à apreciação de que em *ST* se faz a apologia de um ideal heroico-trágico da existência, ou que o tratado seria expressão de niilismo. Não nos parece, contudo, cabível esse receito do autor, visto que a secularização da vida cristã, tal como o entendemos, não permite que se fale em ideal algum de existência, ou mesmo de vazio de ideal, e isso dado o caráter formal da analítica.

apenas visada co-tematicamente, como base ôntica para a determinação ontológica do modo de ser do eis-aí-ser” (MACDOWELL, 1970, p. 149). Heidegger não aproveita, portanto, a fé em suas peculiaridades, mas especialmente a descoberta do sentido histórico da vida.

Ainda assim, na leitura que faz Macdowell, aspectos específicos da analítica heideggeriana repercutem vivências originalmente cristãs. É o caso do entendimento da autenticidade enquanto liberdade para a decisão, e em geral a noção de vida autêntica e sua queda na inautenticidade. Certamente que o objetivo de Heidegger é recuar até o plano formal que caracteriza toda existência enquanto tal, aquém de qualquer manifestação ôntica específica. O filósofo não se compromete, pois, com a mundivisão cristã, como ele deixa claro quando, já em *Ser e Tempo*, afirma que a análise fenomenológica da morte não oferece nenhuma decisão sobre “se ‘depois da morte’ ainda é possível um outro ser, superior ou inferior; se o *Dasein* ‘continua vivendo’ ou mesmo ‘perdurando’, se é ‘imortal’” (HEIDEGGER, 2012, p. 683). A analítica, portanto, nada tem a dizer sobre o além – ou mesmo sobre o aquém, no sentido do que antecede a vida imanente. Ainda assim, sustenta Macdowell, a analítica aproxima-se muito dos momentos sucessivos da vida segundo a compreensão cristã (MACDOWELL, 1970, p. 154).

Para Jonas, é mesmo um fato já amplamente conhecido que *Ser e Tempo* contém muito de cristianismo secularizado. De certo, Heidegger frequentemente afirma energicamente que conceitos como culpa, cuidado, angústia, voz da consciência e resolução tem significado puramente ontológico, mas, defende Jonas, um “observador razoável, sem entrar na questão da honestidade subjetiva, não permitirá tais desaprovações (por parte de Heidegger e seus defensores) resguardá-lo de dar à tradição o que lhe é devida” (JONAS, 2016, p. 338). Por conseguinte, não se pode sequer, defende Jonas, levar a sério o argumento de que Heidegger estava considerando os próprios fenômenos, como se seu vocabulário, devedor do vocabulário judeu-cristão, fosse o resultado de uma análise imparcial (JONAS, 2016, p. 340).

Macdowell defende explicitamente a inspiração cristã de Heidegger e esmiúça em detalhes esse suposto débito para com a tradição apontado por Jonas, e para justificar essa aparentemente estranha defesa, mapeia os existenciais que seriam oriundos da interpretação da vida cristã. De início, afirma que a descrição do decair de si mesmo no mundo, que é o modo de ser ordinário da existência, aproxima-se da descrição do homem pecador que se encontra, por exemplo, nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. De modo similar, o convite para a verdadeira vida com Cristo se espelhará, a seu ver, na caracterização da vida autêntica em *Ser e Tempo*. Tratar-se-ia, em ambos os casos, do tornar-se livre do homem para a decisão acerca de suas possibilidades de ser (MACDOWELL, 1970, p. 156).

No que diz respeito aos demais momentos da analítica, defende Macdowell que frequentemente possuem filiação na interpretação da vida cristã empreendida por Heidegger no começo dos anos de 1920. O cuidado (*Sorge*), por exemplo, teria sido intuído por Heidegger a partir de seus estudos da Antropologia de Agostinho e do Novo Testamento: “o cuidado só sobressai como característica da vida humana, quando esta é compreendida temporalmente, como no Novo Testamento” (MACDOWELL, 1970, p. 158). A ideia de mundo ou mundanidade, por sua vez, teria aparecido a Heidegger à luz do cristianismo, o qual teria sido um dos primeiros responsáveis por dotar o conceito de significado antropológico. Neste caso, mundo diz respeito à maneira como o homem afastado de deus se comporta em relação aos demais entes. O mundo ou o mundano separa os cristãos dos não cristãos. Os não cristãos comportam-se com os entes na vida fática sem que lhes abale “nenhum motivo para a inquietação. Aqueles que nesse mundo encontram quietude e segurança são os que se apegam a este mundo porque este lhes proporciona paz e segurança. ‘Paz e segurança’ caracteriza o modo de relação daqueles que assim falam” (HEIDEGGER, 2010, p. 92). Estes que estão quietos, em paz e se sentindo seguros (“em casa”) serão abalados por uma calamidade repentina, que não

esperavam. Serão surpreendidos e, como lembra Heidegger, não poderão se salvar: “Eles não podem salvar-se a si mesmos, porque não tem a si mesmos na claridade do próprio saber. Por isso, não conseguem se agarrar nem salvar-se a si mesmos” (HEIDEGGER, 2010, p. 92). O mundano vive segundo a carne, isto é, “na esfera originária de todos os afetos que não são motivados por Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 88). Para Macdowell, o exame do modo como Heidegger apresenta o conceito de mundo na analítica existencial tem, pois, algum parentesco com o estudo da vida cristã, de tal modo que bastaria eliminar a conotação cristã do mundo para resultar disso a ideia existenciária de mundo, que orienta a analítica heideggeriana (MACDOWELL, 1970, p. 158).

Isso se tornaria ainda mais evidente se considerássemos a noção de decadência (*Verfallen*). Para Macdowell, é a condição do homem sem Cristo que serviria de modelo ao decair. Tratar-se-ia do “mesmo fenômeno [...], que recebe num caso uma interpretação ontico-teológica e, no outro, é reduzido ao seu arcabouço formal-existencial, no quadro de uma análise ontológica do ser humano” (MACDOWELL, 1970, p. 161). As características da existência inautêntica em geral remeteriam igualmente aos sintomas do pecado, mediante o qual o cristão foge de si mesmo para a falsa segurança do mundo, para a instabilidade do corpo e a agitação dos afazeres, para o palavreado descompromissado e a curiosidade superficial: “quase todos os modos existenciais do ‘decair’, analisados por Heidegger, tem o seu correspondente nos catálogos de vícios da literatura ascética” (MACDOWELL, 1970, p. 162). O desvio dessa inautenticidade, no caso do cristão, igualmente residiria, à semelhança da analítica de *Ser e Tempo*, na antecipação da morte. De certo, o cristão jamais escapa de sua condição de pecador, mesmo na vida ascética mais convicta e radical: jamais deixa de ser, em definitivo, inautêntico ou completamente livre da decadência no pecado. De modo similar, a existência nunca supera em definitivo a inautenticidade, ainda que busque constantemente ser ela mesma. Pode, quando muito, vislumbrar seu ser próprio, justamente na antecipação da morte, a qual, também para o cristão, o remete a sua finitude incontornável. Mas, no caso do cristão, a antecipação da morte conduz ao abandono às mãos de deus e à renúncia das amarras que o prendiam aos entes intramundanos. Quanto à existência, por sua vez, a antecipação a remete para a singularidade de si mesma e à decisão de escolher ser própria.

Nisso residiria a “limitação” de *Ser e Tempo*, tal como o lê Macdowell. Pois a decisão (*Entschlossenheit*) pela qual o *Dasein* se liberta da escravidão dos entes intramundanos e do impessoal parece pressupor uma concepção da existência segundo uma perspectiva voluntarista estranha à graça. A graça é também um elemento essencial da vida cristã, que Heidegger certamente conhecia. Mas, ao menos aqui, em 1927, não conseguiu apontar na estrutura essencial da existência o momento que pudesse lhe dar uma base formal (MACDOWELL, 1970, p. 168). Esta seria a “falha” de *Ser e Tempo*, corrigida, porém, a partir de alguns anos mais tarde, quando a autoafirmação humana vai se tornando problemática para o filósofo. Gradativamente, assim, Heidegger passa a entender que não é o homem que, por sua decisão, descobre a verdade do ser, mas é o ser que toma a iniciativa de se revelar. Desde então o homem passa a ser entendido como o lugar da manifestação do ser. O ser requisita o homem, lhe “chama” ou convoca e espera dele uma resposta. A grandeza humana – seu ser mais próprio – não residirá mais na decisão de se escolher em sentido próprio, mas em aceitar a missão ou o dom enviado pelo ser.

Se a grandeza humana reside em aceitar e receber o dom que lhe foi enviado, isso não significa, porém, que o Heidegger voluntarista de *Ser e Tempo* teria substituído o ativismo pela passividade completa. Como o diz Macdowell, Heidegger pensa para além ou fora do dualismo ação/paixão, pensando a essência humana segundo uma dimensão equilibrada análoga ao binômio cristão liberdade/grça: “o ser, para manifestar-se, pede o consentimento do homem, mas o poder consentir é dado ao homem pelo próprio ser” (MACDOWELL, 1970, p. 173).

Heidegger, pois, volta-se em seu período tardio para a história universal da verdade, em que o ser em sua dinâmica de velamento e desocultação funda as diversas épocas do pensar. Supera, portanto, o acento exagerado que *Ser e Tempo* punha na resolução do homem, e agora atingiria o nível mais profundo da existência, em que “pensar (*Denken*) o ser significa recordar (*Andeiken*) com gratidão (*Dank*) o seu dom, pelo qual o homem é introduzido na sua própria essência” (MACDOWELL, 1970, p. 173). Em ambos os casos, porém, estaria em jogo elementos da vida cristã, apenas que em *Ser e Tempo* faltava um momento decisivo da experiência fática da vida do cristão, que é o momento da graça. Mas esse momento, ao menos sua formalização, aparece mais tarde, ainda que, no Heidegger tardio, o sagrado perca qualquer conotação confessional e, embora se doando ao homem sem que este propriamente mereça o dom recebido, o sagrado se despe de qualquer conotação divina e se encarna neste mundo.

Nessa nova direção assumida por seu pensamento, entretanto, Heidegger evita ainda mais decididamente a absolutização da razão, uma vez que a verdade não é uma conquista da razão, mas uma dádiva do ser. Não é o pensar que constitui sentido; antes, o sentido é acolhido pelo pensar, que se põe em movimento mediante uma provocação emanada do ser através de suas destinações periódicas. O envio epocal do ser abre o espaço em que, em cada momento histórico, o humano existe enquanto tal, de modo que “a história humana na sua essência é propriamente este acontecer da verdade” (MACDOWELL, 2009, p. 437). É o ser que envia, que doa, convoca e destina. Macdowell certamente é consciente do perigo que representa para a teologia, como o mostrou Jonas (2016), essa auto-revelação do ser. Pois reconhece que o sujeito dos verbos listados aqui não é um ente e nem mesmo deus. Antes, deus ele mesmo se torna possível apenas à luz da verdade do ser, que reduz sua manifestação histórica, no cristianismo ou em qualquer outra vivência religiosa, a uma entre outras muitas possíveis épocas do sagrado. Ainda assim, Macdowell – que, como cristão católico jesuíta deveria, na visão de Jonas, precaver-se contra o paganismo heideggeriano – continua a sustentar uma “profunda” analogia entre a concepção da historicidade do ser e a ideia bíblica da revelação como história da salvação (MACDOWELL, 2009, p. 438).

Para tanto, Macdowell se esforça por destacar as semelhanças entre as duas visões da condição humana: a de Heidegger e a da Bíblia. A semelhança ele encontra no fato de que em ambos os casos o ser humano é entendido como liberdade, que o coloca na alternativa de ser ou não ser ele mesmo – salvar-se ou perder-se. Em *Ser e Tempo* essa liberdade teria a última palavra, pois é o *Dasein* que decide de sua sorte, que escolhe ser próprio ou impróprio. Mas em *Ser e Tempo* está em jogo apenas uma das dimensões essenciais da perspectiva neotestamentária do humano, aquela que responsabiliza o homem por sua salvação, “assumida na medida em que cada um, alertado pela perspectiva da morte, certa e incerta, se liberta em relação a todas as realidades intramundanas, inconsistentes e passageiras” (MACDOWELL, 2009, p. 440). Mas o próprio Evangelho sustenta que a resolução humana não é suficiente. Ao contrário, o humano é carente de sua relação com o divino, de onde parte a iniciativa da salvação. Ao homem apenas cabe acolher confiante e grato o dom divino da graça. Sua liberdade o coloca diante da decisão, mas aqui se trata apenas de responder ao chamado e à tarefa enviada por deus. O homem é livre, mas não para construir seu próprio caminho e sim para corresponder ao apelo e seguir livremente a via que lhe é apontada: “a fidelidade do homem à aliança consiste justamente na escuta atenta e obediente dos apelos sucessivos que lhe chegam ao longo da história” (MACDOWELL, 2009, p. 440).

O deus da Bíblia, acrescenta Macdowell, à semelhança do ser, precisa do homem para se manifestar, fazendo nesse caso uso daqueles que se colocam como porta-vozes de sua mensagem – em um caso, os profetas; no outro, os poetas. A história humana lida a partir da Bíblia envolve, portanto, as duas liberdades, a divina e a humana, conforme já consta na antiga querela

envolvendo a conciliação entre graça e liberdade, entre a mensagem divina e a responsabilidade humana (MACDOWELL, 2009, p. 440). Essa mesma tensão Macdowell a transfere para a meditação essencial do ser, na qual enxerga um “paralelismo impressionante” com a mensagem bíblica. Defende que elementos fundamentais da visão judaico-cristã do homem, assim como a linguagem bíblica, ecoam claramente nos textos de Heidegger. Certamente que Macdowell não pretende que a obra de Heidegger seja tão somente um grande comentário à Bíblia, pois reconhece, embora sem se demorar nisso, a importância – decisiva e perigosa (quase letal) para a teologia – de outras fontes, notadamente Hölderlin e os pensadores gregos. Em que pese isso, sustenta que Heidegger e a Bíblia referem-se à mesma experiência da existência, cuja característica nuclear residiria na percepção humana da própria finitude e de sua dependência – a qual não anula, porém, sua responsabilidade – de um outro: deus ou o ser.

Apesar do que sustenta Macdowell, entretanto, Heidegger se afasta sempre mais de uma confissão de fé cristã. Com efeito, desde seu pertencimento à confissão católica, que se desgasta com sua aproximação da teologia protestante, a filiação de Heidegger ao cristianismo vai se tornando cada vez mais rarefeita, de maneira que, como observa Araújo (2012, p. 99), seu percurso de pensamento pode ser descrito como um abandono crescente de sua formação teológica em nome da autonomia da ocupação filosófica. O sagrado gradativamente é buscado a partir de uma nova experiência, para além da tradição ontoteológica.

Esquemáticamente, de todo modo, no que diz respeito à temática do sagrado e ao problema de deus, Heidegger passa por fases sucessivas nas quais a formação religiosa inicial vai, não propriamente perdendo força, mas, de todo modo, se despidendo de conotação confessional. Não nos parece, desse modo, que se possa sustentar o abandono definitivo e radical da mística, da teologia e da experiência fática de vida do cristianismo original por parte de Heidegger. Aliás, pode-se mesmo compreender o desenvolvimento de aspectos centrais de sua obra à luz da religiosidade cristã. Se Macdowell, por exemplo, acerta quando vê em muitos dos existenciais do *Dasein* uma raiz cristã, igualmente, segundo nos parece, acerta ao sugerir que a mudança de orientação do Heidegger tardio em relação ao Heidegger de *Ser e Tempo* se pode ler, ao menos analogicamente, a partir da graça, cuja experiência o tratado inicial parece desconsiderar. O dom do ser, sua doação ao homem, que lhe pode apenas corresponder, mas não provocar – tudo isso aproxima-se remotamente da experiência da graça. Atentemo-nos igualmente para o apelo da escuta do ser. Hans Jonas adverte para a importância do ouvir na tradição judaica e no cristianismo original, em que é central o ouvir o apelo de deus. Essa experiência decisiva foi em seguida substituída pela “conversão dos ouvidos em olhos”, quando o ouvir o apelo se torna contemplação teórica das verdades eternas (JONAS, 2016, pp. 334-335). Heidegger parece retornar à experiência do ouvir ao defender que o homem deve preparar (se colocar à escuta) o pensamento para o advento do ser, deve se tornar disponível para a abertura do ser, como se o que importasse não fosse a investigação teórica, mas o estar atento para o desvelamento do ser – que é repentino, abrupto e gratuito. O domínio do ver, pois, cede lugar em Heidegger ao retorno do ouvir, e desde então “o pensamento cristão pode virar seus olhos, não mais cegados pela visão metafísica, para este aspecto, para que eles sejam reconvertidos em ouvidos, de modo a ouvir assim, e talvez fazer-se ouvir, sua própria mensagem uma vez mais” (JONAS, 2016, p. 336). Trata-se da defesa de uma relação não teórica com o sagrado, para a qual as influências helênicas teriam cegado a teologia cristã.

Se não se pode negar, como também nós sustentamos, a influência decisiva da experiência da vida do cristianismo original, deve-se atentar, ao mesmo tempo, para o fato de que a relação de Heidegger com a questão do sagrado ou de deus sofreu mudanças importantes ao longo de sua carreira. Heidegger passa, como o sugere Caputo, por algumas “viradas” em sua relação com o sagrado, que o afastam cada vez mais de qualquer confissão de fé específica.

Contudo, isso não significa que ele elimine completamente qualquer inspiração cristã de seu caminho de pensamento. Tudo se passa como se o afastamento cada vez maior da confissão de fé o aproximasse da experiência radical que subjaz nessa fé que, institucionalizada, soterrou progressivamente o que havia de mais originário. Assim, o sagrado em Heidegger é pensado à luz da experiência fundamental com o abismo, e, ultrapassando qualquer época histórica do sagrado em específico – visto que nenhuma manifestação do sagrado esgota o que ele é – o filósofo volta sua atenção para o sagrado do sagrado, para a experiência fundamental que subjaz e torna possível toda e qualquer experiência com o sagrado. E agora, cavando cada vez mais fundo, não é o solo católico que ele encontra, mas o mistério.

É com essas reservas em mente que cumpre entender a segunda “virada” em relação ao sagrado, também motivada por questões teológicas, quando, após 1928 ele se torna particularmente avesso ao cristianismo em geral e ao catolicismo em particular. Desde então, o filósofo, que já deixara o catolicismo em direção à teologia protestante, dá indicações de ter se tornado ateu. Caputo conta que ele passou a recusar estudantes jesuítas na graduação e tratava muito mal outros estudantes católicos (CAPUTO, 2006, p. 117). A partir da década de 1930, portanto, Heidegger torna-se hostil ao cristianismo, a quem acusa de ter soterrado a experiência original grega.

Ainda assim, contudo, Caputo sustenta que Heidegger continuava aqui, na década de 1930, a apenas formalizar o que era originalmente próprio da experiência cristã, que ele seguidamente helenizava. Quando, nesse sentido, o filósofo chama por um novo Ser, em tom algo profético, parece repetir a expectativa da vinda do reino ou Segunda Vinda. Além disso, teria tomado o ser em termos kerygmáticos quando pensou a relação entre ser e pensamento como se o ser estivesse se “dirigindo” ao homem, como se o chamasse, exigindo resposta. Sua história do ser, acrescente-se, parece possuir algo de escatológico. Tudo isso que Heidegger dizia ter encontrado nos primeiros gregos, nos pensadores originários, Parmênides e Heráclito sobretudo, não passa para Caputo de helenização e secularização da concepção bíblica de história: “Ele estava construindo – de modo literal – uma *Heilsgeschichte* rival para a história da salvação bíblica que ele havia descoberto em seus estudos do Novo Testamento” (CAPUTO, 2006, p. 120). Daí a grande (e problemática, como se verá a seguir) afinção de teólogos com os textos de Heidegger, nos quais eles teriam visto a própria imagem.

Com tudo isso, não se trata aqui de afirmar a identidade com a mundivisão cristã, pois, com efeito, entre o pecado e a culpa ou entre a graça e o envio do ser, a distância é abismal, tal como aquela que separa ser e ente. Cumpre recordar, entretanto, que se o ôntico e o ontológico não caminham juntos, isso não significa que se excluam mutuamente (HEIDEGGER, 2012, p. 71). De fato, o existencial e o ontológico tem, enfim, raízes ônticas (HEIDEGGER, 2012, p. 63). A interpretação fenomenológica da vida fática do cristianismo original, e sua própria vivência dessa fé em sua juventude, podem ter sido, desvinculadas de uma confissão específica – incapaz de esgotar o sagrado inesgotável – formalizadas em direção à experiência do sagrado em sua mais alta, abismal e misteriosa manifestação. Não que o cristianismo seja a via única ou sequer a mais importante para se alcançar essa experiência do sagrado. Outras vias seriam igualmente possíveis – apenas que essa foi aquela encarnada na história do homem Heidegger.

Por fim, após a primeira virada, em que Heidegger abandona a fé católica e se aproxima da teologia protestante, e da segunda virada, em que se mostra hostil ao cristianismo e inclinado para a experiência originária dos primeiros gregos, o Heidegger tardio passa por uma terceira e última virada – no que diz respeito ao problema teológico. Heidegger passa a usar o vocabulário do “deixar ser” e a disposição fundamental que o anima então é a *Gelassenheit* (serenidade), palavra, contudo, que, como sustenta ainda Caputo (2006, p. 122), seria umas das partes mais antigas e veneradas do vocabulário de místicos como Mestre Eckhart. Desde então, enfatiza-se

que o ser não é algo do qual o homem pode se apoderar, mas que lhe é oferecido ou dado gratuitamente. O pensar vem até nós e não o contrário: o pensamento nos pensa a nós – pensar é uma graça, algo que nos toma, que não está ao nosso alcance disparar ou merecer. Com isso não se sustenta a passividade humana, como já se viu acima, pois o homem deve estar disponível e preparar o pensamento, deve cooperar com ele e se abrir para o advento do ser: “isso não é quietismo, mas ascetismo, o difícil trabalho de uma espécie de pobreza do espírito” (CAPUTO, 2006, p. 122).

Essa última mudança no pensar de Heidegger teria, sustenta Caputo, ainda um forte tom religioso, dessa vez um tom místico, com o qual, para Caputo, “Heidegger estava, como ele mesmo disse, retornando para seu princípio teológico” (CAPUTO, 2006, p. 122). Heidegger então retorna à fé católica? Não se trata propriamente disso, embora a proporção entre, de um lado, a relação entre pensar e ser e, de outro, a relação da alma com deus no misticismo, seja, ao menos para Caputo, inegável. Mas o pensar pensa o Ser e não deus – e ser não é deus. Ser é uma clareira, o aberto em cuja abertura se fundam as épocas históricas.

Desse modo, o deus do último Heidegger está intimamente ligado à história, encarnado na imanência do mundo e apenas visível através da história do ser. Vivemos a época dos deuses fugitivos, mas o novo deus ou os novos deuses, o sagrado por vir, será enviado pelo ser e não por uma entidade divina. Foi o ser quem tornou possível as religiões dos gregos, a aliança do Velho Testamento e a mensagem de Jesus: tudo isso são manifestações do sagrado, mas jamais sua manifestação absoluta. De todo modo, o deus ou os deuses dessas religiões, dessas épocas do sagrado, já se esvaziou, e nos cabe agora esperar ativamente o novo deus. A preferência de Heidegger, contudo, parece ser aquela da experiência grega da *physis* e da *albetia*, e o enquadramento dos deuses na quadrindade, conforme imagem que ele tomou de Hölderlin. O deus do último Heidegger, em função disso, assume um tom “profundamente poético, uma experiência poética do mundo como algo sagrado ou merecedor de reverência” (CAPUTO, 2006, p. 123). Um tom, portanto, mais pagão-poético do que judaico-cristão. Não mais o deus de Jesus, ou o deus da religião da cruz de Lutero, mas agora algo mais silencioso, meditativo – talvez mais próximo de um tipo de budismo, sugere Caputo. Heidegger, por conseguinte, passa de católico para protestante, de protestante para ateu, e de ateu para um místico pagão.

Se assim é, a teologia se deixou seduzir por um canto de sereias quando se aproximou do pensamento de Heidegger. Pois, em que pese a influência da experiência de vida do cristianismo original, o pensamento de Heidegger não assume qualquer compromisso com essa fé. Ao contrário, alerta Jonas, esconde-se aqui um paganismo mais difícil de discernir do que aquele de uma filosofia direta e identificavelmente secular” (JONAS, 2016, p. 337). Jonas sustenta, portanto, que a aparente aproximação entre o pensamento de Heidegger e a fé cristã esconde um grande perigo para a teologia. Pode-se reconhecer que o pensar secular de Heidegger incorpora elementos do pensamento cristão, mas isso não significa que entre eles exista um paralelo independente, uma correspondência ou correlação. Para Jonas, se é possível falar em correlação entre Moisés e Platão, ou algum tipo de complementação ou confirmação mútua, no caso envolvendo Heidegger e o cristianismo a concordância é espúria ou mesmo falsa. A tentativa de aproximar assim o que é inconciliável derivaria para Jonas da tentação dos teólogos de também participar do “pensamento primordial” (JONAS, 2016, p. 338). Mas a teologia, ao contrário, se deveria basear na Revelação.

Eis aí, contudo, o problema, pois Heidegger igualmente fala em revelação ou o que, para Jonas, soa como isso, a saber, o auto-desvelamento do ser. Assim sendo, o pensar da revelação e o pensar “primordial” parecem se aproximar quase ao ponto da identidade. Menciona o autor a oração de Anselmo de Canterbury, o qual pedia a deus que lhe ensinasse a procurá-lo, na medida em que ele seria incapaz de encontrar a deus a menos que deus mesmo se lhe mostrasse. Mesmo

a fé se pode entender como uma espécie de graça, pois é insuficiente e inútil querer acreditar. Ao fiel cumpre pedir a deus até mesmo pelo aumento de sua fé. Deus, pois, precisa se mostrar para que o fiel, só então, tente encontrá-lo. Ora, algo parecido, questiona Jonas, não se encontra na relação do pensar com o ser tal como o entende Heidegger? O ser, com efeito, é um destino, um envio direcionado ao pensar, o qual, em resposta ao desvelamento do ser, põe-se a caminho da meditação ontológica. Ao que parece, estaríamos aqui, no que se refere à relação entre teologia e ontologia, diante de algo como “um caso especial e aplicado, por assim dizer, do que agora se mostrou filosoficamente como sendo a natureza geral do ‘pensamento essencial’” (JONAS, 2016, p. 339).

Essas aparentes semelhanças escondem riscos importantes. De todo modo, para Jonas, na medida em que não foi a teologia que se serviu da filosofia, mas o contrário, o que interessa questionar não é a possível validação da teologia naquilo que, contudo, foi tomado de empréstimo dela mesma. Mais importante seria a filosofia examinar a validade filosófica do empréstimo que Heidegger fez da teologia (JONAS, 2016, p. 340).

De todo modo, não há motivos, sustenta Jonas, para a teologia se alegrar do endosso de sua tradição por parte de um filósofo influente. Ao contrário, o teólogo deveria se precaver da ameaça que ronda sua mensagem quando confundida com uma questão de destino histórico, isto é, como uma manifestação entre outras no interior da história do ser. A Revelação se tornaria assim um dos possíveis modos de aparecer do sagrado, o que, para o teólogo, seria ameaçar a fé que defende. Se Heidegger tomou de empréstimo da tradição teológica alguns elementos, nem por isso o teólogo está justificado em aderir a um pensamento que, tomando apenas partes de sua história, falsifica o todo (JONAS, 2016, p. 341). As ideias de destino e de história, tal como as entende Heidegger, podem comprometer o status do deus do teólogo, tornando a crucificação um mero evento da linguagem – a partir de seus estudos sobre Hölderlin, com efeito, como o mostra Ferreira (2010, p. 9), Heidegger transita da questão do sentido e história do ser para aquela da linguagem como sentido e história do ser, com o que a meditação sobre o sagrado ganha um tom marcadamente poético e “pagão”. De resto, o ser de que fala Heidegger está confinado na imanência do mundo criado. Sendo assim, “o ser cujo destino Heidegger tem em mente é a quintessência deste mundo, ele é *saeculum*. Contra isso, a teologia deveria preservar a transcendência radical de seu Deus, cuja voz não vem do ser, mas invade o reino do ser desde fora” (JONAS, 2016, p. 346).

Sendo assim, o pensamento do ser, ao recorrer a elementos da tradição teológica, arrasta a teologia em um canto de sereia possivelmente fatal para ela. Os teólogos, fascinados com a aliança inicial de Heidegger com o cristianismo primitivo, não se dão conta do risco que correm. Não veem sequer, alerta Jonas, o caráter profundamente pagão do pensamento de Heidegger, em que pese tudo o que fala sobre auto-revelação e pastoreio. Entre a tese de que o mundo foi feito por deus e aquela de que o “ser se revela” há uma diferença abismal, e uma aproximação forçada entre elas seria fatal para a teologia, na medida em que reduziria a revelação à imanência do mundo. Se com Heidegger os deuses estão de volta à filosofia, isso significa que o deus revelado já não tem mais espaço: “onde os deuses estão, Deus não pode estar” (JONAS, 2016, p. 346). O que é deus para Heidegger, com efeito, senão um ente que, enquanto tal, não se desvela, pois é antes o ser que se desvela através dele, e isso a ponto de, desvelado o ser, a revelação subsequente de deus lançar os homens no risco de cegueira em relação à abertura do ser, no risco do esquecimento da verdade do ser? De fato, os entes nada mais são senão ocasiões para a experiência do ser – o que inclui deus, como ente. Por outro lado, continua Jonas,

Uma vez que o ser não é o ser deste ou aquele ente, mas enquanto ser-em-si transcende todo ente particular, o pensar sobre o ser em qualquer ente particular é um pensar além daquele ente particular – em direção ao ser como tal e em direção a todos os outros entes: assim, o pensar primordial sobre Deus é um pensar longe de Deus ou um pensar para além de Deus (JONAS, 2016, p. 348-349).

Entendemos, de acordo com o que foi dito acima, que não se pode negar as raízes ônticas cristãs de muitas das teses defendidas por Heidegger, de maneira que é possível considerar certos aspectos de seu pensamento como a secularização do pensamento cristão. E isso não apenas no que diz respeito ao Heidegger de *Ser e Tempo*, no qual, certamente, a influência cristã se faz sentir mais intensamente, mas também no desenvolvimento posterior de sua obra. Ao mesmo tempo, entretanto, entendemos que essas influências não são decisivas, no sentido de que não são a única via possível para o caminho do pensar que conduz ao pensamento essencial. Não se pode considerar, em outras palavras, o pensamento de Heidegger como cristão, pois a apropriação da teologia cristã, cuja validade e justificação se pode até discutir, se deu mediante sua completa perversão. De fato, o sagrado em Heidegger, sobretudo no Heidegger tardio, é pensado também a partir da retomada da perspectiva mítica e poética de pensadores pré-socráticos. Sua reflexão extrapola, portanto, a religiosidade canônica de qualquer religião. O sagrado, enquanto graça pura ou “puro favor”, ultrapassa qualquer deus institucionalizado, o qual, de sua parte, como adverte Duque (2006, p. 12), poderia apropriar-se (ao menos pretendê-lo) do vigor do sagrado de modo a colocá-lo à sua disposição. A vitória de deus significaria o esquecimento do sagrado. Nenhum deus, entretanto, esgota o favor do sagrado. Por outro lado, o meditar sobre o sagrado aqui extrapola igualmente o âmbito de qualquer teologia, visto que o sagrado requisita uma linguagem toda própria, a linguagem poética, sem a qual, isto é, apenas com os recursos da linguagem científica ou lógica, permaneceria indizível.

Por isso, são os poetas os arautos do sagrado, pois, em tempos de indigência como o nosso, ainda tem ouvidos para seus rastros. Mas cabe a nós, de nossa parte, nos colocar na escuta da palavra do poeta, para o que precisamos nos despir do pensamento calculador e explorador da técnico-ciência. Só assim podemos ao menos nos preparar para a proximidade do ser. Isso é decisivo por que é nessa proximidade que, segundo Heidegger, se pode decidir se os deuses se negam e a noite do mundo continua, ou se finalmente é chegado o amanhecer e com ele a salvação, e se, com a salvação, haverá ainda espaço para deus ou para os deuses. Heidegger estabelece níveis ou graus que vão desde a salvação enquanto o espaço de essencialização da divindade até, apenas a partir desta, a possível instauração da dimensão em que podem entrar os deuses. Mas tudo isso só se pode abrir e aparecer se antes tiver sido preparado o espaço para a experiência do ser em sua verdade (HEIDEGGER, 1995, p. 63). Pois, conforme citação já muito conhecida: “Somente a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagado. Somente a partir da Essência do sagrado pode-se pensar a Essência da divindade. Somente na luz da Essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra ‘Deus’ pretende significar” (HEIDEGGER, 1995, p. 81).

Por fim, o sagrado é aqui, como já sinalizado antes, despido de qualquer compromisso com uma fé em particular. O pensar sobre deus não nos permite alcançar o sagrado, pois é antes o sagrado que torna possível os deuses. Os deuses nada mais são senão manifestações ou épocas do sagrado, envios incapazes de esgotar a abertura inesgotável do sagrado. De certo, manifestações específicas da divindade podem pretender esgotar a sacralidade do sagrado, mas o que fazem é apenas cegar o homem para o sagrado, fomentar o esquecimento do sagrado. Por

isso, concordamos com Jonas quando chama a atenção para o perigo letal para a teologia cristã do sagrado pagão de Heidegger, cujos textos, em suas temáticas e mesmo em seu vocabulário, seduziu mais de um teólogo desprevenido. Em que pese possíveis influências – provavelmente inegáveis – do pensamento cristão no pensamento do ser, como insistente e detalhadamente apontou Macdowell, essa filiação é problemática por que, por assim dizer, o filho corrompeu seus pais a ponto de desfigurá-los completamente. Talvez se possa dizer, com Jonas, que a teologia mais perde do que ganha ao se deixar seduzir pelas aparentes semelhanças com o pensamento de Heidegger, cujo paganismo dissimulado no fundo abala os alicerces de sua fé já decadente, quando, atraindo pela semelhança, transforma seu deus em um mero evento da linguagem. Cristo só foi possível, enfim, por que a dimensão do sagrado primeiro se abriu, abertura ela mesma dependente da abertura do ser. Mas o ser se dá em envios históricos que constituem épocas, inclusive as épocas do sagrado. E a nossa época em específico é aquela em que os deuses fugiram, em que o homem se faz surdo para o sagrado e inacessível à experiência da graça. Ora, essa é, enfim, a nossa desgraça (HEIDEGGER, 1995, p. 81).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Traços do sagrado na época da fuga dos deuses, segundo Martin Heidegger. **Sofia**, Vitória (ES), v. 1, n. 1, ago-dez 2012, pp. 98-118.

CAPUTO, John D. Heidegger e a Teologia. In.: **Perspectiva Filosófica**, v. II, n. 26, julho-dezembro/2006, pp. 111-126.

DUQUE, Félix. Sagrada Inutilidad: Lo Sagrado en Heidegger y Hölderlin. **Eikasia. Revista de Filosofía**, v. 2, enero 2006, p, 1-20.

ESCUADERO, Jesús Adrián. El estudiante Heidegger y la teologia. **Sofia**, Vitória (ES), v. 5, n. 2, ago-dez 2016, pp. 302-321.

FERRANDIN, Jairo. Heidegger e o antimodernismo. **Rev. Filosófica São Boaventura**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 19-29, jan./jun. 2011.

FERRANDIN, Jairo. O aspecto teológico-religioso na construção do pensamento inicial de Heidegger. **Sofia**, Vitória (ES), vol. 5, n. 2, Ago. - Dez., 2016, p. 291-301.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. O Sagrado em Heidegger. **Fenômeno e Sentido**. Acylene Maria Cabral Ferreira (Org.). Salvador: Quarteto, 2003, p. 9-16.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In.: HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. Förster, Fr. W: Autorität und Freiheit (Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche). In.: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Per mortem ad vitam (Gedanken über Jörgensens “Lebenslüge und Lebenswahrheit”). In.: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Vita. In.: **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

JONAS, Hans. Heidegger e a Teologia. Trad. Wendell E. Soares Lopes. **Aurora**, Curitiba, v. 28, n. 43, p. 331-362, jan./abr. 2016;

KIESIEL, Theodore. **The genesis of Heidegger’s Being and Time**. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1995;

MACDOWELL, João A. Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de “*Sein und Zeit*”. São Paulo: Editora Herder, 1970;

MACDOWELL, João A. Amazonas. Martin Heidegger e o pensamento oriental: confrontos. In.: NETO, Antonio Florentino; GIACOIA JR., Oswaldo (org.). **Heidegger e o pensamento oriental**. Uberlândia: EDUFU, 2012;

MACDOWELL, João A. Amazonas. Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da questão da técnica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 36, n. 116, 2009;

MENDES, Eric Ewans. Heidegger, Leitor de Lutero: A Busca por uma Vida Cristã Originária e o Problema do Pecado. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v.7, n.1, abr. 2019, p. 309-326;

OTT, H. **Martin Heidegger**. A caminho de sua biografia. Tradução: Sandra Vippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

O SAGRADO EM HÖLDERLIN A PARTIR DE *UMA* LEITURA DE MARTIN HEIDEGGER

[THE SACRED IN HÖLDERLIN FROM A READING BY MARTIN HEIDEGGER]

Affonso Henrique Vieira da Costa*affonso.henrique@uol.com.br*

É graduado em Filosofia (Bacharelado) e em Ciências Sociais (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui também Mestrado em Filosofia (2003) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010), onde defendeu a Tese “Verdade, Técnica e Arte em Martin Heidegger (A caminho da essência da obra de arte)”. Atua como Professor Adjunto na área de Filosofia e Educação do Departamento de Educação e Sociedade do Instituto Multidisciplinar da UFRRJ e é também professor do Mestrado em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, na linha “Ontologia, Conhecimento e Linguagem”.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3533](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3533)

Recebido em: 27 de março de 2021. Aprovado em: 14 de julho de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 69-83
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3533](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3533)
Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger



DOI: 10.25244/tf.v12i2.8

O sagrado em Hölderlin a partir de *uma* leitura de Martin Heidegger
COSTA, Affonso Henrique Vieira da

Resumo: Esse trabalho é uma tentativa de interpretação do Sagrado em Hölderlin, a partir de uma leitura de Martin Heidegger.

Palavras-chave: Natureza. Sagrado. Hölderlin. Heidegger.

Abstract: Our work is an attempt to interpret the Sacred in Holderlin poetry, from a reading by Heidegger

Keywords: Nature. Sacred. Hölderlin. Heidegger.

I

O título desse trabalho encaminha para uma tentativa de interpretação do Sagrado em Hölderlin. Mais do que isso, pretende pensá-lo, de um lado, desde *uma* determinada leitura, a saber, a de Martin Heidegger. Com isso, podemos dizer que procuraremos nos aproximar de ambos. Essa cautela se dá muito mais em função da gravidade do tema e pelo pudor daquele que pretende encará-lo. Por outro lado, o tema também evoca caminhos, dificuldades no percurso, modos com os quais talvez seja preciso ir ao seu encontro, de maneira a poder vislumbrá-lo dentro daquilo que é possível, sem querer agarrá-lo, mas antes, deixar que se apresente naquilo que ele é e que ele não é, e que provavelmente venha a se evadir quando da tentativa de tentar retê-lo. Deixar, portanto, que a questão acerca do que é o Sagrado se apresente, desde a leitura que Heidegger faz de Hölderlin, significa abrir caminhos que propiciem uma investigação do tema ora proposto. Tema difícil, pois o próprio filósofo nos diz que “As ‘sensações’, ‘realizações’ e ‘sucessos’ ‘mundanos’ não são mais que ocasiões; pois algo mundano não poderia em momento algum efetuar, por si mesmo, a chegada do Sagrado”. (HEIDEEGER, 2013, p. 77).

Diante disso, seguiremos os passos do filósofo, cujo ponto de partida é um poema inacabado, que data de 1800, e reorganizado por Norbert von Hellingrath, publicado em 1910. Trata-se do poema “Assim como em dia santo...”, que também dá nome ao texto de Heidegger presente no livro *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, traduzido por Claudia Drucker por *Explicações da poesia de Hölderlin*.

Diz o poema:

Assim como em dia santo, para ver os campos,
o lavrador sai, pela manhã, quando
da noite quente caíram os relâmpagos refrescantes
todo esse tempo e o trovão ruge ainda ao longe,
o rio regressa de novo ao seu leito,
e fresco o solo verdeja,
e da chuva alegre do céu
goteja a videira, e resplendentes
ao sol tranquilo se erguem as árvores do bosque:

Assim se erguem eles em tempo propício,
aqueles, a quem nenhum mestre só, a quem maravilhosa
e onipresente educa e cria em leve enlace
a potente, a divinamente bela Natureza.
Por isso, quando ela parece dormir em certas estações do ano
no céu ou entre as plantas ou nos povos,
se enche de luto também a face dos poetas,
parecem estar sozinhos, mas eles pressentem sempre.
Pois, pressentindo, ela própria repousa também.

Agora, porém, rompe o dia! Eu esperava e via-o vir,
e o que vi, o Sagrado, seja o meu Verbo.
Pois ela, ela mesma, que é mais velha que os tempos
e está acima dos deuses do Oeste e do Oriente,

DOI: 10.25244/tf.v12i2.8

O sagrado em Hölderlin a partir de *uma* leitura de Martin Heidegger

COSTA, Affonso Henrique Vieira da

a Natureza acordou agora com ruído de armas,
e do alto do Éter até ao fundo do abismo
segundo lei fixa, como outrora saído do Caos sagrado,
sente-se de novo o entusiasmo
que tudo cria.

E como no olhar do homem brilha um fogo
quando concebeu altas coisas, assim
se incendia de novo c'os sinais, c'os feitos do mundo agora,
um fogo na alma dos poetas.
E o que outrora aconteceu, mas mal se sentiu,
eis que só agora se revela,
e as que a sorrir nos lavraram o campo
em figura de escravos, são-te agora conhecidas,
as sempre vivas, as forças dos deuses.

Queres interrogá-los?: na canção sopra seu espírito,
quando do sol do dia e da terra quente
ela desperta, ou das trovoadas do ar, e de outras
que, mais preparadas nas funduras do tempo
e mais ricas de sentido e a nós mais distintas,
vagueiam entre terra e céu e entre os povos.
Pensamentos do espírito comum são,
que acabam calmos na alma do poeta,

tais que ela, ferida de repente, há muito já
patente ao Infinito, treme de recordação,
e, inflamada do raio sagrado, lhe é dado
o fruto nascido em amor, obra de deuses e homens,
o canto, que a ambos dê testemunho.
Assim caiu, como os poetas contam, por ela desejar
ver com os olhos do deus, o seu raio sobre a casa de Sêmele,
e ela, ferida do deus, pariu,
fruto da trovoadada, o Baco sagrado.

E por isso bebem fogo celeste agora
os filhos da terra sem perigo.
Mas a nós cabe, sob as trovoadas do deus,
ó poetas! permanecer de cabeça descoberta,
e com a própria mão agarrar o raio do Pai,
o próprio raio, e oculta na canção,
oferecer ao povo a dádiva celeste.
Pois se nós formos puros de coração
como crianças, e as nossas mãos sem culpa,

o raio do Pai, o puro, não o queimará,
e, fundamente abalado, sofrendo do mais forte
as dores, o coração eterno contudo fica firme. (HEIDEGGER, 2013, p. 61-63).

Em um primeiro momento somos lançados ao poema e, ao fazermos uma primeira leitura, notamos, tal como o filósofo, sua distribuição em estrofes, seus versos, pontuações, etc.

Mas o que nos espanta também, depois dessa leitura, é o fato de sua publicação acontecer 110 anos depois, na efervescência de uma Europa preparando-se para a guerra. E isso é importante porque a fuga dos deuses, cantada pelo poeta em outros de seus poemas, e o processo de desertificação da Terra encontram-se em pleno desdobramento no início do século XX, quando o poema em questão, recentemente publicado, parece ecoar diante e distante desse grande vazio que se espalha na contemporaneidade.

A importância de se seguir o passo-a-passo do poema é que assim fazemos com que ele se mostre desde si mesmo, auscultando-o em seus momentos de transições e apreendendo o seu conjunto que tudo amarra, como um edifício em que cada andar, desde a sua fundação, contribui para a elevação do todo.

Deste modo, tal como Heidegger, ao lermos a sua primeira estrofe, parece que estamos diante de um quadro. Nele, podemos ver: Depois de uma noite quente, tal como se fosse feriado – um dia santo –, o camponês sai de casa, ainda tomado pelo receio dos relâmpagos e das trovoadas da noite anterior, quando a chuva precipitou-se por sobre o bosque. O camponês solitário, no centro, entre o céu e a terra, entre a luz e a escuridão, entre a possibilidade da colheita e também de sua destruição, pressentindo tanto a vida como a morte, sente-se envolvido por tudo, na calma de seu ser, esperançoso com o novo dia que se abre, com o solo verdejante e a videira que goteja a chuva alegre do céu. Ele se sente pleno tal como as árvores do bosque que se erguem resplendentes ao sol tranquilo. “O fruto e o homem estão abrigados pela graça que rege a terra e o céu, e que concede algo permanente”. (HEIDEGGER, 2013, p. 64).

No entanto, o filósofo nos chama a atenção, em um primeiro momento, para o início dessa primeira estrofe, que começa com um “Assim como”; depois, para o seu fim, que apresenta o sinal de dois pontos, e, em concluindo, para o início da segunda estrofe, que se inicia com um “Assim”. Então, segundo essa observação, poderíamos, com toda licença, dizer: “Assim como o camponês: assim se erguem eles em tempo propício”. Quem são eles? Eles são os poetas. São

Aqueles, a quem nenhum mestre só, a quem maravilhosa
e onipresente educa e cria em leve enlace
a potente, a divinamente bela Natureza. (HEIDEGGER, 2013, p. 64).

Os poetas são criados e educados em leve enlace pela Natureza, a potente e divinamente bela. Essa criação e essa educação, conforme nos indica o filósofo, nada têm a ver com ensino e aprendizagem, no sentido da obtenção de conhecimentos. Porém, muito mais radical do que isso, posto que bem anterior, mais originário, trata-se de um educar e criar para o fundo extraordinário da própria existência, em uma participação com o próprio eclodir da realidade. Educar aqui é tomado como o que propicia o enlace, no sentido do encontro com a potente, com aquela que consigo traz a força de aparição de tudo o que é. O enlace é o que unifica, o que a partir de si reúne homens e deuses, céu e terra. O fundo acolhedor de tudo quanto há e é, é a Natureza. Ela, na sua onipresença, atravessa tudo. O ser desde a compreensão de seu próprio modo de ser, como no caso do lavrador, que é o que é, no entre-ser de terra e céu, e que dá graças ao que vem sob as trovoadas do deus na noite mais funda, à espera da claridade do dia, e que faz aparecer o fruto da videira, é o que também se mostra para os poetas que, assim como o lavrador, entre céu e terra, entre noite e dia, entre claridade e escuridão, esperam pela canção cuja palavra reúne tudo em um.

O enlace, nesse sentido, é o que deixa cada um ser o que é no seio de todas as tensões e oposições. Ao enlaçar em sua unidade, a Natureza onipresente tudo arrebatava em uma conjunção que faz aparecer o que é em um entrelaçamento revelador de sua força. Ao atrair todos para o seio dessa unidade, ela também provoca um arrebatamento. Daí um brilho emerge com a eclosão do todo.

A natureza onipresente atrai e arrebatava. A simultaneidade de atração e arrebatamento é, contudo, a essência do belo. A beleza deixa que os contrários sejam contrários, deixa que as relações recíprocas encontrem sua unidade, e assim deixa que tudo esteja presente em tudo a partir da pureza do completamente diverso. A beleza é o onipresente. (HEIDEGGER, 2013, p. 66).

Mas como o completamente diverso pode ver-se como o diverso? Melhor: Como cada um pode ver-se naquilo que cada um é? Mortais e imortais, céu e terra são o que são a partir da entrega ao fundo da natureza onipresente. Essa entrega, que faz de cada um o que cada um é na unidade do todo, só se consuma desde o atravessamento da Natureza que tudo abarca com o seu arrebatamento e o arrebatamento de todos. Mas o que Hölderlin quer dizer aqui com Natureza?

Natureza jamais é pensada aqui como um ente. Ela é o próprio aberto desde o qual tudo o que é vem à luz: o céu, a terra, os mortais e os imortais.

Natureza em grego é *phýsis*. A tradução por *natura* é tardia e nela há uma tendência cada vez maior de tomar a natureza como um setor da realidade, no interior do qual ela mesma será cada vez mais disposta (apreendida) de maneira objetiva. Essa tradução, portanto, não é condizente com a experiência grega de pensamento. *Phýsis* é eclosão, florescimento, brotação, “é o provir e o rebentar, é o abrir-se que, ao rebentar, ao mesmo tempo retorna para a proveniência e se encerra naquilo que concede a todo presente a sua presença”. (HEIDEGGER, 2013, p. 69).

Entretanto, esse retorno para a proveniência é o seu retirar-se e resguardar-se no aberto. Ela dá o que assim se apresenta e se resguarda em sua clareira. O seu dar-se é o próprio rebentar, o florescimento do que é. O apresentar-se em seu rebentar é o próprio enlace que arrebatava em atraindo para si os poetas, dispondo-os desde o seu fundo, seu modo de ser mais próprio, à essência mesma da Natureza. Esse dispor-se faz com que os poetas sejam na medida da Natureza, de maneira que, em participando de sua eclosão, deixam-se também conduzir pelo seu retraimento, resguardando-se, assim, no aberto de seu dar-se. Por isso, Hölderlin diz que

... quando ela [a Natureza] parece dormir em certas estações do ano
no céu ou entre as plantas ou nos povos,
se enche de luto a face dos poetas,
parecem estar sozinhos, mas eles pressentem sempre.

O que seria esse pressentimento em meio ao luto pelo distanciamento da natureza quando esta parece dormir em certas estações do ano? Este pressentimento é todo um ser e estar à disposição da Natureza, de seu movimento de dar-se e recolher-se. O repouso da Natureza, seu

recolhimento, “não significa de modo algum o fim do movimento. O repouso é o recolher-se em torno do começo que em todo movimento está presente, e da chegada de tal começo”. (HEIDEGGER, 2013, p. 68).

Por outro lado, diz-nos Heidegger, “a Natureza, em repouso, também presente” (HEIDEGGER, 2013, p. 68). Ela encontra-se toda centrada e concentrada no que há de vir. “Sua chegada é a presença da onipresença e, portanto, a essência desta”. (HEIDEGGER, 2013, p. 68).

Diante disso, os poetas são aqueles que, em pressentindo, na correspondência com a Natureza, são os que esperam o que há de vir. São, como Hölderlin os chama, os Vindouros. Eles preparam o advir e, justamente por isso, a essência da Natureza é tomada como medida para tudo aquilo que fazem e que deixam de fazer. São o que são desde o seu movimento mais próprio. Assim como o lavrador está sempre disposto às intempéries, à espera do dar-se do fruto da videira, entregue à potência onipresente da Natureza, assim também são os poetas, aqueles que, em correspondendo ao movimento da Natureza, à sua essência, são todos para o que advém desde a proveniência de sua força.

O que advém, no entanto, só se dá, conforme o dito anteriormente, desde o pressentimento, desde a espera do que sobrevém no luto do retraimento. O que sobrevém é sempre o inesperado que já sempre era esperado.

Agora, porém, rompe o dia! Eu esperava e via-o vir,
E o que vi, o Sagrado, seja o meu verbo. (HEIDEGGER, 2013, p. 70).

A passagem acima nomeia o rebentar da Natureza, sua eclosão. “Agora, porém, rompe o dia!” Esse romper é o que sobrevém da espera na noite. “A noite é o pressentimento do dia”. (HEIDEGGER, 2013, p. 70). A exclamação evoca essa presença do que advém, a saber, do Sagrado, daquilo que já se esperava e que, de algum modo, “via-o vir”. O Sagrado é o que é nomeado pelo poeta quando do advento da Natureza a partir do pressentimento. Ela emerge do fundo da noite trazendo consigo o dia. O dia que o poeta esperava e via chegar antes de chegar.

Soa bastante estranho esse “ver chegar”. Como é possível ver chegar o que ainda não chegou? Os poetas são os Vindouros justamente por estarem anelados à Natureza, correspondendo a ela, e isto significa: estão dispostos e expostos ao seu movimento. Quando do luto por conta de sua distância, ela, a Natureza, embora distante, estava na proximidade. Esse paradoxo é desfeito na experiência do poeta, pois a espera do que está por vir – o pressentimento propriamente dito – pré-vê, antecipa a chegada. Esse pré-sentimento antecipa o que está distante. Ele traz o distante para a proximidade. Ser poeta, neste sentido, é dispor-se a essa antecipação, isto é, entregar o seu ser ao que é mais elevado, melhor: somente ser desde esta altitude. Por isso, Heidegger vai dizer que “Os poetas são os que têm no futuro seu lugar de origem – os Vindouros – cuja essência será medida quando ela mesma tomar a essência da Natureza por medida”.

Mas que tempo é esse cujo futuro é o abrir-se ao mais originário, ou seja, àquilo que sempre já foi? Que medida é esta da qual participam os poetas quando da entrega à essência da Natureza? O que se quer dizer aí com “essência da Natureza”?

II

Os poetas, por serem os Vindouros, atravessam uma experiência desde a qual isso que é a essência da realidade se revela como o Sagrado. Essa experiência, de algum modo, experimenta o fundo da Natureza desde o “alto do Éter até ao fundo do abismo” (HEIDEGGER, 2013, p. 73). Trata-se de uma experiência de vida e de morte, de estruturação e de desestruturação, de claridade e de escuridão, em que o real se dá não mais fragmentado, mas em uma unidade de sentido. Ele se revela em seu processo de realização, vindo à tona naquilo que ele é. Por isso, Heidegger diz-nos que “‘Éter’ e ‘abismo’ nomeiam ao mesmo tempo os setores mais extremos do real, mas também as divindades supremas. Ambas são perpassadas pelo espírito que entusiasma e inspira”. (HEIDEGGER, 2013, p. 73)..

A experiência do Sagrado, ao mesmo tempo reveladora do Horrível, do aterrorizante, que se dá no seio do Caos, de seu aberto, revela também o enlace que, em o atravessando – o Horrível –, educa os poetas no sentido de poderem ir ao seu encontro (do Sagrado) a partir de uma espera toda afeita ao que há de vir, isto é, a partir do pressentimento. Educar, neste sentido, é preparar para o advento, estar à escuta do que vem à tona, do que rebenta com a aurora, desde uma condução ao aberto, onde homens e deuses, céu e terra encontram-se anelados, cada um sendo o que é junto aos outros.

Pensado, a partir da “natureza” (*physis*), o Caos permanece aquela abertura que se abre a partir do aberto, para que este conceda a cada coisa distinta sua presença delimitada. Eis porque Hölderlin chama o “Caos” e a “selvageria” “santos”. O Caos é o próprio Sagrado. (HEIDEGGER, 2013, p. 76).

O Caos, conforme nos indica Heidegger, é o boquiaberto, isto é, o aberto do abismo que, entreaberto, devora tudo. (HEIDEGGER, 2013, p. 75). A experiência reveladora do Horrível, abrandada pelo enlace reunidor da Natureza, experimenta, em um primeiro momento, o fundo sem fundo, o abismo, este que “recusa qualquer ponto de apoio a algo distinto e fundamentado”. (HEIDEGGER, 2013, p. 75). Entretanto, justamente aí – na experiência no interior da qual os poetas pressentem –, o aberto e sua abissalidade “concedem a cada coisa distinta sua presença delimitada”. Tanto homens quanto deuses são desde este fundo da Natureza, ou seja, desde o Caos Sagrado. Por isso, tudo o que há e é só é o que é por ser mediado pela Natureza. Sua permanência é dela dependente, isto é, são desde seu aparecer. Esta (a Natureza), por sua vez, é sem mediação. Tanto é assim, que Hölderlin nos diz que “O imediato, a rigor, é impossível para mortais bem como para imortais”. (HEIDEGGER, 2013, p. 75). Tudo o que há e é só vem a ser por uma concessão da Natureza, isto é, desde seu rebentar que faz aparecer todo o outro que dela brota. Sem a mediação da Natureza nada haveria. O ser de tudo o que é tem sua proveniência naquilo que é imediato e que, desde o seu resplendor, traz consigo o que Hölderlin chama de “mediação rigorosa”, isto é, a “lei”. Desde sua onipresença imediata, a Natureza “permanece sendo o inaugural, prévia a tudo o mais, originariamente inabalável, ela é a ‘lei fixa’. Conforme a Natureza acorda para si mesma, ela brota de acordo com a própria essência: ‘segundo lei fixa’”. (HEIDEGGER, 2013, p. 75).

A Natureza, por ser inaugural, é anterior ao tempo que é medido pelos homens. Este só existe graças ao seu rebentar, ao seu trazer à luz. Ao rebentar, a Natureza vem à luz trazendo consigo tudo o que há e é. Ou seja: Tudo o que há e é só é à luz da Natureza. Os poetas são aqueles que estão à espera do que vem. Nessa espera, quando a Natureza eclode, os poetas nomeiam o que ela traz consigo, a saber: o Sagrado.

O que é nomeado pelos poetas – a sua própria palavra na canção – é o Sagrado, isto é, aquilo que na palavra poética permanece. É o que sempre já esteve aí e que é resguardado na poesia quando de seu dizer pelos Vindouros. A palavra poética resguarda o viger da Natureza. Ela, por ser poética, revela o originário. Ela jamais é representação. Ela, por ser de acordo com o aparecer do real em seu processo de realização, é pura irrupção, é o próprio ser em floração. Ela inaugura o mundo em seu processo de estruturação. Ela irrompe com o dia, e essa irrupção é o próprio Sagrado, o que vem à palavra tornando-se Verbo. Os poetas são aqueles que, em pressentindo, aguardam pelo que vem. O que vem – aquilo que é por eles pressentido – é o mais antigo, o primeiro que, quando chega, traz novamente o mais novo: o novo como renovação, como um recomeço que tem sua proveniência no mesmo desde o qual a Natureza advém e, em sua essência, revela-se como o Sagrado. Por isso, o acordar da Natureza é sempre promessa, um renascimento que se faz desde o seu rebentar – o próprio romper do dia. “Conforme a Natureza acorda, a sua chegada advém como o vindouro no mais alto grau, a partir do passado mais antigo que nunca envelhece, pois é sempre o mais jovem”. (HEIDEGGER, 2013, p. 76). A temporalidade aqui explicitada não é aquela com a qual os homens diariamente se referem ao cumprir suas ações, seus trabalhos diários. Trata-se de um outro tempo, que vem à presença desde o fundo da Natureza, quando da chegada do Sagrado sempre esperado pelos Vindouros em seu luto pela ausência, pelo recolhimento da própria Natureza. Todo o agir dos poetas, conforme pode ser visto, é de acordo com o movimento da Natureza. Eles são desde ela mesma. Seu modo de ser é um ser na correspondência com as suas exigências. É um doar-se de todo para o que com ela advém e, a partir de sua presença, resguardar na palavra o seu fundo reunidor que traz novamente à tona o enlace de céu e terra, mortais e imortais. Nomear, neste sentido, é fundar, fazer novamente aparecer o que antes já estava aí, porém inaparente, ou seja, de algum modo oculto, aquilo que Heidegger, por exemplo, chama de “quadratura” no texto *A coisa*. Lá, em uma certa altura, ele diz: *Das Ding dingt*. A coisa coisa (coisifica). Isto é: A coisa faz-se coisa. Ela é movimento de estruturação e organização de mudo. Nela, no que é pro-duzido (*poiesis*), emergem céu e terra, mortais e imortais. Esse enlace anelante resguarda o que sempre foi, é e será, o que é o mais antigo. O aparecer da coisa, por exemplo, um cálice sacrificial, traz consigo esse enlace anelante cujo fundo, desde o qual tudo é o que é, é a própria Natureza. É neste sentido que ela “é mais temporal que os ‘tempos’ porque, como maravilhosamente onipresente, já presenteia tudo o que é real, pela primeira vez. Anterior a todo real e todo agir, anterior até aos deuses é a Natureza”. (HEIDEGGER, 2013, p. 72).

III

Recorremos, ao final da segunda parte desse trabalho, ao texto de Heidegger *A coisa*. E assim o fizemos para destacar que anterior a um sentido sedimentado a partir do qual a tradição determinou todo o ser da realidade, isso que Heidegger nesse texto nomeia de quadratura, a partir da proximidade do quarteto – céu e terra, mortais e imortais –, é o que perfaz a coisa. Melhor: a

coisa, em seu processo de estruturação, de emergenciação, traz consigo os quatro em seu enlace anelante. Aí, diz-nos Heidegger, há proximidade. Os mortais encontram-se, tais como os outros três, consigo mesmos no conjunto dos quatro, em uma reciprocidade, em que cada um aparece como é nessa relação com os outros. É importante que se destaque aí que a coisa jamais é propriamente um produto, mas, antes, bem antes, traz consigo o mundo mundanizando-se, fazendo-se a si mesmo enquanto mundo desde o jogo anelante dos quatro. Caso pensemos assim, a videira, que aparece no início do poema de Hölderlin, e o seu fruto trazem também consigo esse anelo no interior do qual se vê, de algum modo, o lavrador no dia santo. Os deuses aí, ao se apresentarem, trazem consigo também a presença dos outros três a partir do fundo abismal e propiciador – a Natureza, desde o éter até ao abismo, no aberto do Caos Sagrado. Sem entrar em detalhes, mas deixando em parêntesis para ser pensado em outra ocasião, não é à toa que o filósofo diz, nesse mesmo texto, que

Platão pensou a vigência do vigente apenas pelo perfil de seu ser. Assim pensando, ele não pensou a vigência essencial da coisa, como também não o fizeram Aristóteles e todos os pensadores posteriores. De modo decisivo para toda a posteridade, Platão fez a experiência de todo ser vigente, como objeto de pro-dução de um pro-dutor. Em vez de objeto, dizemos, com mais precisão de pensamento: pro-duto. (HEIDEGGER, 2002, p. 146).

É importante também que se destaque que o pensador, no texto *A questão da técnica*, ao fazer referência às quatro causas de Aristóteles, procurando pensar gregamente o que é causa, pergunta-se: “por que existem precisamente quatro causas?”

Quatro, aqui, diferentemente das causas formal, final, eficiente e material, são os mortais e imortais, céu e terra em seu enlace anelante que é jogado desde o aberto do Caos Sagrado, cuja Natureza é pressentida pelos Vindouros, por aqueles que carregam consigo o mais antigo que sempre se renova, que nunca envelhece, e que é o que permanece e faz aparecer mundo – o nomeado pelos poetas. Ali, no texto *A questão da técnica*, Heidegger procura pensar o deixa-viger desde a compreensão grega de causa, *aition* – aquilo pelo que um outro responde e deve. (HEIDEGGER, 2002, p. 14). Já no texto *A coisa*, o filósofo nos diz, acerca da quadratura, que

Nenhum dos quatro insiste numa individualidade separada. Ao contrário. Cada um dos quatro se deixa levar, dentro de sua apropriação, para o que lhe é próprio. Esta apropriação apropriadora é o jogo de espelho e reflexo da quadratura. É a partir dele que a simplicidade dos quatro se fia, confia e compromete. (HEIDEGGER, 2002, p. 157).

IV

Após este breve intervalo, retornamos ao texto *Assim como em dia santo...*, de Heidegger. Estávamos não só tentando compreender o enlace anelante, como também o nomear dos poetas que, como os Vindouros, revelam o Sagrado. Então, perguntamos novamente, seguindo as pistas do filósofo e atentando para o poema de Hölderlin: Como é possível que os poetas nomeiem o Sagrado?

Os poetas só podem nomear o Sagrado desde uma experiência radical, a saber, aquela que é capaz de retirá-los de seu lugar habitual e lançá-los no aberto de seu dar-se, lugar de onde os próprios deuses acenam com suas trovoadas. “Sob as trovoadas do deus, com a cabeça descoberta, cabe aos poetas oferecer ao povo a dádiva celeste oculta na canção”. A penúltima estrofe do poema faz-nos pensar na relação entre deuses e homens. A força dos deuses, presente nas trovoadas, provenientes da natureza, é destinada aos poetas, àqueles que, desde o aberto, “podem com a própria mão agarrar o raio do Pai”. Presenteados pelos deuses, os poetas cantam. Sua canção nomeia o que lhes foi enviado para que possam oferecer ao povo aquilo que a eles primeiramente se apresentou.

Assim, o deus toma a seu encargo o que está acima de si mesmo, isto é, o Sagrado, e o condensa, dando-lhe a agudeza e contundência de um único raio que ‘envia’ ao homem, como um presente divino. (HEIDEGGER, 2013, p. 82).

É importante que pensemos aqui em como essa relação apresenta-se em Hölderlin e como ela é interpretada por Heidegger a partir da leitura de seu poema. Dissemos mais acima que a Natureza é o imediato e que, por isso, nem homens e nem deuses estabelecem uma relação imediata com o Sagrado. Isso nos revela a dependência entre ambos para que isso que é o Sagrado venha à tona, realize isso que é o mundo.

Porque nem os homens nem os deuses podem consumir, a partir de si mesmos, uma relação imediata com o Sagrado, os homens precisam dos deuses, e os Celestiais necessitam dos mortais. (HEIDEGGER, 2013, p. 82).

Justamente essa relação entre ambos, na sua justeza, em se doando àquilo que é maior do que eles, sendo na medida do mais elevado, faz deles o que eles verdadeiramente são, a partir do enlace anelante da Natureza e de sua lei. Essa relação acontece desde o que Heidegger chama de “mediação rigorosa”. Rigorosa porque somente a partir dela pode advir o Sagrado como um presente.

É só porque os deuses devem ser deuses e os homens devem ser homens, tal que nenhuns devem existir sem os outros, que há amor entre eles. Mediante a mediação desse amor, contudo, eles nunca pertencem a si mesmos, mas antes ao Sagrado, que é para eles a ‘mediação rigorosa’, a ‘lei’. (HEIDEGGER, 2013, p. 82).

V

É bastante comum, nas explicações dos críticos acerca desses textos, que Heidegger, de certa maneira, “perdeu-se na poesia”, como se tivesse “imaginado em demasia”. Porém, longe de falarmos contra isso, o que só poderia piorar as coisas, sedimentando uma discussão infrutífera e exterior ao que aí está em causa, deveríamos pensar melhor, neste momento de nosso trabalho, a partir do que é dito no texto apresentado em *A conferência de Atenas*. Parece-nos, assim, que reencaminharíamos o que foi dito aqui, de maneira apenas um tanto inicial, a uma esfera de discussão em que um contraponto poderia acentuar o que é cantado por Hölderlin e que se deixou ouvir desde o início do século XX com o desdobramento do processo de desertificação da terra. Esse contraponto é o mundo em que vivemos hoje e que, de algum modo, já repercute nos ouvidos do pensador ao longo do século passado.

Em *A conferência de Atenas*, cujo tema a ser tratado é *A proveniência da arte e a determinação do pensar* (HEIDEGGER, s.d.) , Heidegger procura meditar acerca da proveniência da arte e, com ela, a própria destinação, isto é, aquilo que a tradição nos legou e que, de alguma forma, traz consigo uma lembrança do começo, daquilo que é o mais antigo, que fundou o Ocidente e que, de algum modo, ainda vigora em nossa época histórica. Importante pensarmos aí, tendo conosco o poema de Hölderlin *Assim como em dia santo*, a repercussão desse passado que continua passando e que, com o canto, revigora-se, trazendo consigo aquilo que estava esquecido e que, em meio à civilização técnica, ou se torna inaudível e incompreensível, ou faz com que o homem novamente seja conduzido à abertura de seu ser para lançar-se naquilo a partir do qual isso que é a técnica e a tecnologia podem se revelar na sua estranheza e, portanto, na sua inteireza, desde uma experiência em que se põe em jogo todo um mundo determinado pela essência da técnica. Diz-nos Heidegger, logo no início de sua conferência:

É certo que esse mundo, contabilizado à maneira da Ciência Histórica [*historisch*], pertence ao passado. No entanto, do ponto de vista do seu acontecer histórico [*geschichtlich*], ainda perdura e continua sempre a tornar-se presente, enquanto experiência do nosso destino [*Geschick*]: algo que nos aguarda e de que, pensando, vamos ao encontro, pondo à prova o nosso próprio pensar e dar forma. Pois o início de um destino é o supremo. É ele que rege [*waltet*] de antemão tudo o que depois virá. (HEIDEGGER, s.d., p. 1).

Falar da proveniência da arte, justamente na Grécia, é, pois, deixar que o mundo que aí vigorou e que ainda vigora em seus desdobramentos, revele-se mais uma vez. E isto a partir de um pensamento que novamente traz à tona o modo como a deusa Atena, protetora da cidade,

envolvia os homens desde uma dimensão que estava para além deles mesmos e que fazia deles o que eles realmente eram. No entanto, conforme nos diz o filósofo, “Não podemos sondar até ao fundo a plenitude da sua divindade. Só podemos perscrutar o que Atena nos diz acerca da proveniência da Arte”. (HEIDEGGER, s.d., p. 2).

A deusa Atena, filha de Zeus, é chamada por Homero de “conselheira polifacética”. Ela aconselha os mortais no sentido de eles poderem fazer bem aquilo que fazem, de produzir de maneira excelente aquilo que produzem, de trazerem à tona o que precisa vir à tona. Ela “oferece o seu conselho especial aos homens que produzem utensílios, ânforas e adornos”. (HEIDEGGER, s.d., p. 2). E, o mais importante: “mesmo quando presta socorro é invisível e longínqua, lá das alturas da sua divindade”. (HEIDEGGER, s.d., p. 2). Aqueles a quem ela auxilia com os seus múltiplos conselhos são os *technitai*, os que, na produção, detém a *téchne*, isto é, um saber propriíssimo que faz aparecer isso que aí antes não era, que faz vigor aquilo que antes aí não vigorava. Os *technitai*, na sua relação com a deusa, trazem à luz as coisas, ou seja, o próprio mundo que, com elas, aparece. Não é à toa que tal relação é pensada por Heidegger quando ele cita Píndaro, que, na VIIª Ode Olímpica, em honra da ilha de Rodes e dos seus habitantes, canta: “Mas foi a de olhos brilhantes, ela própria, quem lhes concedeu, em qualquer arte, superar com o melhor trabalho manual todos os que habitam a terra”. (HEIDEGGER, s.d., p. 3).

Essa relação faz-nos lembrar daquele enlace anelante exposto por Heidegger quando da interpretação do poema de Hölderlin *Assim como em dia santo*. A produção aí, conforme vimos, não gera um mero produto, mas faz aparecer esse enlace desde o pressentimento do que há de vir. Com isso, a deusa, ao se aproximar dos mortais, faz com que eles tenham tal pressentimento, ou seja, uma pré-visão do que vem à luz. A deusa, quando da aproximação, passa a ser chamada também de *glaukópis*, isto é, aquela cujo olhar brilha e torna brilhante tudo aquilo que vê. “Por isso pertence-lhe, como sinal da sua essência, a coruja, *gláuks*, cujo olhar não só é ardentemente cintilante, como atravessa a noite, tornando visível o que, senão, seria invisível”. (HEIDEGGER, s.d., p. 3).

A questão decisiva que Heidegger coloca, depois do exposto acima, é a seguinte: “Para onde se dirige o olhar que aconselha e alumia da deusa Atena?”. (HEIDEGGER, s.d., p. 3).

No Museu da Acrópole, a deusa Atena, tomada como a que medita, *skeptoméne*, dirige seu olhar à pedra-marco, ao limite fronteiro desde o qual tudo o que há e é vem a ser. Ou seja: desde o qual não só as obras feitas pelos homens surgem, como também aquelas que deles não necessitam para vir à tona. O olhar de Atena se dirige à fronteira a partir da qual todas as coisas vêm à presença. É no âmbito dessa fronteira, desde os limites de tudo o que é, que o olhar da deusa repousa. Sua meditação se faz desde o abismo a partir do qual as coisas são o que são. Esse vir à luz desde si mesmo a partir da fronteira (do limite entre ser e não ser) os gregos nomearam de *phýsis*. Também o vir à luz das coisas que dependem dos homens para aparecerem, emerge desde essa fronteira em que repousa o olhar da deusa e foi nomeado pelos gregos de *téchne*. A *téchne* “corresponde à *phýsis* sem por isso ser reprodução ou cópia do já presente”. (HEIDEGGER, s.d., p. 5). O mistério de *phýsis* e *téchne*, o seu mútuo pertencimento, o seu entrelaçamento no aparecer de tudo o que é, desde a fronteira para a qual se dirige o olhar da deusa, dá o que pensar. E dizemos isso tendo em vista o que Hölderlin chama de Natureza em seu poema. A deusa aparece aqui como a doadora do que provém da fronteira. Essa doação é tomada pelos mortais, por aqueles que podem recebê-la, dispondo, assim, essa dádiva ao povo, configurando um mundo desde o enlace anelante.

É importante ressaltar que logo em seguida, nessa mesma conferência, Heidegger vai citar um fragmento de Heráclito que diz que “O raio dirige tudo o que é”. E assim esclarece essa citação: “Quer isto dizer: o raio leva e guia o aparecer do que se apresenta cunhado a partir de si

mesmo. O raio é o que é lançado por Zeus, o deus supremo. E Atena? É a filha de Zeus”. (HEIDEGGER, s.d., p. 5).

É justamente a filha de Zeus a deusa que repousa seu olhar na fronteira, olhar meditativo acerca da proveniência do que advém. No enlace anelante de céu e terra, mortais e imortais, o que emerge da fronteira, a Natureza, e com ela sua essência – o Sagrado – aparecem como presente a ser enviado ao povo. Atena, justamente por ser filha de Zeus, detém um saber acerca do raio do Pai. Por isso, Heidegger faz questão de dizer que “o poeta Ésquilo, na cena final da trilogia de Agamémnon, que se desenrola no areópago de Atenas (*Euménides*, 827 e ss.), faz Atena dizer: Só eu, entre os deuses, conheço a chave da casa em que, encerrado e selado, o raio repousa”. (HEIDEGGER, s.d., p. 5).

Observemos o quão próxima encontra-se esta passagem de Ésquilo dos versos de Hölderlin, que dizem, no modo como os citamos anteriormente: “Sob as trovoadas do deus, com a cabeça descoberta, cabe aos poetas oferecer ao povo a dádiva celeste oculta na canção”.

Mas não estaremos hoje, no âmbito de um circuito cibernético cada vez mais amplo e mais fechado em si mesmo, mais distantes ainda desse desnudamento que nos impõe a experiência com o divino?

Talvez, por pensar gravemente na questão acima, Heidegger, na mesma Conferência, citando novamente Hölderlin, em uma passagem da quarta estrofe da elegia *Pão e vinho*, faz ecoar as palavras do poeta que, na nossa época histórica, experimentou, talvez pela primeira vez e de maneira decisiva, a fuga dos deuses: “Onde, onde resplandecem as sentenças que fundo transem? / Delfos adormecida, onde ressoa o grão Destino?”. (HEIDEGGER, s.d., p. 6).

Quase trinta anos depois, essa Conferência apareceu e, com ela, questões que se fizeram presentes bem antes nos livros *Ensaios e conferências* e *Explicações da poesia de Hölderlin*. Questões que continuam nos provocando nesse primeiro quarto do século XXI, quando se avolumam de modo impressionante as descobertas tecnológicas e, com elas, todas as tensões e contradições expostas pelo estreitamento cada vez maior do globo terrestre, onde, como já nos ensinou o filósofo, experimentando o pensamento acerca do enlace anelante, disse que “a supressão apressada de todo distanciamento não traz proximidade”. E que “proximidade não é pouca distância”. (HEIDEGGER, 2002, p. 143). Quem sabe, talvez, pressentindo a fuga dos deuses, trazendo para junto de cada um a ausência de sua presença, ou a presença de sua ausência, possamos um dia, em meio à desertificação da terra, fazer novamente a experiência da proximidade do divino.

Referências

HEIDEGGER, Martin. Assim como em dia santo... . *In: Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Cláudia Drucker Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. *In: Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 146.

DOI: 10.25244/tf.v12i2.8

O sagrado em Hölderlin a partir de *uma* leitura de Martin Heidegger
COSTA, Affonso Henrique Vieira da

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *In: Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **A proveniência da arte e a determinação do pensar**. Tradução de Irene Borges-Duarte. Retirado da internet em <https://docero.com.br/doc/nsx0s>, [s.d.]

O TÉDIO EM KIERKEGAARD E HEIDEGGER

[THE BOREDOM IN KIERKEGAARD AND HEIDEGGER]

Robson Costa Cordeiro
robsoncordeirofil@gmail.com

Possui Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2002), doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008) e pós-doutorado em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018). Atualmente é professor associado da Universidade Federal da Paraíba. Desenvolve estudos com o pensamento de Nietzsche e Heidegger, atuando nas áreas de metafísica, fenomenologia, hermenêutica e estética. Dentro dessas áreas, trabalha com os seguintes temas: verdade, linguagem, arte, crítica à metafísica e à subjetividade moderna. É também coordenador do grupo de pesquisa “Metafísica e Linguagem”. Foi Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) da UFPB no ano de 2016 e atualmente exerce a função de Coordenador do Mestrado em Filosofia da UFPB desde abril de 2020.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3534](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3534)

Recebido em: 17 de junho de 2021. Aprovado em: 14 de julho de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 85-101
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3534](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3534)
Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger



DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
CORDEIRO, Robson Costa

Resumo: O artigo procura desenvolver uma fenomenologia do tédio a partir de Kierkegaard e Heidegger, partindo, principalmente, de um exame das categorias de possibilidade e instante e procurando ver de que forma essas duas categorias convergem no pensamento destes dois pensadores. Desse modo, o tédio será visto como a perda da paixão da possibilidade e como o recusar-se do instante, visando, com isso, estabelecer uma conexão fundamental entre o tédio, o esvaziamento de todo sentido e o tempo. O Fenômeno do tédio não será examinado nem como uma vivência psicológica nem como algo fortuito ou casual, mas como uma variação fundamental da angústia, segundo Kierkegaard, e como uma disposição de humor fundamental (*Grundstimmung*) do *Dasein*, segundo Heidegger.

Palavras-chave: Kierkegaard. Heidegger. Tédio. Instante. Possibilidade.

Abstract: The article seeks to develop a phenomenology of boredom from Kierkegaard and Heidegger, starting mainly from an examination of the categories of possibility and instant and trying to see how these two categories converge in the thoughts of these two thinkers. In this way, boredom will be seen as the loss of the passion of possibility and as the refusal of the instant, aiming, with this, to establish a fundamental connection between boredom, the emptying of all meaning and time. The phenomenon of boredom will be examined neither as a psychological experience nor as something fortuitous or casual, but as a fundamental variation of anxiety, according to Kierkegaard, and as a fundamental mood disposition (*Grundstimmung*) of *Dasein*, according to Heidegger.

Keywords: Kierkegaard. Heidegger. Boredom. Instant. Possibility.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

Minha alma perdeu a possibilidade. Se tivesse que pedir algo para mim, não pediria nem riquezas nem poder, senão a paixão da possibilidade, o olho que aqui e ali, eternamente jovem, eternamente ardente, vê a possibilidade. O gozo decepciona, a possibilidade não. E que outro vinho é tão espumoso, tão cheio de perfume, tão embriagador! (Kierkegaard, *Diapsalmata*, p. 64)

O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.” (Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, § 5, p. 45)

Desta feita, o tempo que bane o ser-aí anuncia-se enquanto tal no tédio, dá-se simultaneamente a conhecer como o propriamente possibilitador. Mas isto que o que bane enquanto tal, o tempo, dá a conhecer em verdade como justamente recusado; o que ele justamente apresenta como algo quase desaparecido, como um *possível* e apenas como tal... o que ele em última instância *libera dando a conhecer* não é nada menos do que a *liberdade do ser-aí* enquanto tal. (Heidegger, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, p. 176.)

A primeira passagem, um aforismo dos “Diapsalmata”, um conjunto de 90 aforismos que abre o primeiro volume de “Ou-Ou: Um Fragmento de Vida”, de 1843, trata do tédio como uma disposição que se assemelha à melancolia. A segunda passagem, que aparece no § 5 de “O Conceito de Angústia”, de 1844, trata de outra disposição fundamental do pensamento de Kierkegaard, a angústia. Nesta obra, segundo Nuno Ferro, o tédio aparece como uma variação fundamental da angústia. (FERRO, 2012, p. 18) Kierkegaard, na verdade, não escreveu um tratado sobre o tédio, como o fez com a angústia ou o desespero, e também com a ironia, a fé e o amor. Mas além dos “Diapsalmata”, o tédio aparece ainda mais substancialmente em “A Rotação dos Cultivos: Ensaio para uma Doutrina de Prudência Social”, que é o sétimo ensaio da primeira parte de “Ou/Ou”. Heidegger, por sua vez, trata de forma mais detida o tédio, especialmente na obra “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão”, e também faz uma breve, mas importante referência a essa disposição fundamental, em “Que é Metafísica?, assim como também nos “Seminários de Zollikon”.

Partindo de Kierkegaard, o propósito é tentar vislumbrar o fenômeno do tédio seguindo o que ele deixa sugerido no aforismo dos Diapsalmata para, a partir desse vislumbre, procurar mostrar de que modo a possibilidade é a categoria fundamental que demarca a distinção e aproximação do tédio com relação à angústia. A partir de Heidegger, procuraremos entender o tédio como o tornar-se longo do tempo, procurando levar em consideração o entediante e o entediado sem, no entanto, pressupor que o entediante é a causa que produziria no entediado o afeto do tédio. No entanto, iremos procurar nos deter, sobretudo, no exame do tédio profundo. O tédio será visto a partir de Heidegger como “algo” que gira em torno e que nos “afina”, sem que, no entanto, seja coisa nenhuma que possamos agarrar, levando-nos ao questionamento da “natureza” dessa ligação misteriosa entre o tédio e o *Dasein*. Qual a relação, portanto, de Kierkegaard com Heidegger? Com Kierkegaard temos a ausência de paixão, o ser tocado pela possibilidade como uma possibilidade qualquer. Com Heidegger temos a “afinação” tediosa, que procura descrever a maneira da ligação do *Dasein* com algo que o “afina” segundo o modo do desinteresse, fazendo vigorar, conforme procuraremos desdobrar adiante, a tensão entre o eclipse do instante e a amplitude temporal, que aponta para o aceno da brevidade que se recusa, de acordo com o que ele mostra nos parágrafos 29-38 de “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica”, ao tratar do tédio profundo.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

Paixão da possibilidade e instante, portanto, parece que se co-pertencem, pois poderíamos também chamar a paixão da possibilidade de paixão pelo instante. Do mesmo modo, também aparecem em um co-pertencimento o tédio e o desinteresse, pois não seria o tédio fruto do desinteresse, ou, antes, a sua própria origem? O propósito não é ver Kierkegaard a partir de Heidegger ou vice-versa, confundindo e misturando tudo, em um verdadeiro quiproquó. Antes, o que pretendemos é mostrar apenas em um aceno o complexo modo como o tédio foi pensado por eles em sua paradoxal relação com as categorias de possibilidade, instante e liberdade, apenas para destacar as que talvez sejam as principais. E como todo aceno, o nosso intento é uma tentativa de aproximar o que se distancia, ou seja, o tédio, que ao tentarmos iluminar parece ser o que sempre nos escapa.

Na disposição do tédio, a alma, conforme mostra Kierkegaard, perde a possibilidade. Na disposição da angústia, a possibilidade é a sua própria realidade. Como entender isto? Qual a relação de identidade e diferença entre tédio e angústia? De que modo a possibilidade estabelece a demarcação entre ambas? E, por fim, o que “é” possibilidade? A possibilidade pode ser algo, pode ter realidade? Mas como, se ao ser possibilidade parece ser o que não é real, mas apenas o que é possível? Possibilidade e realidade se contrapõem? Mas como, se a angústia, conforme diz Kierkegaard, “é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”? (KIERKEGAARD, 2010, p. 45) Apesar dessas referências à angústia, é preciso destacar que ela, contudo, não será objeto de nossa análise. O propósito de se referir à angústia é apenas para procurar delimitar a categoria da possibilidade em suas duas dimensões antagônicas e fundamentais, capazes de revelar mais originariamente a essência do homem: a dimensão da liberdade, em sua realidade fundamental, e a dimensão da perda da paixão da possibilidade e da liberdade, que também é fundamental na determinação de sua essência. A categoria da possibilidade, desse modo, serviria para demarcar os limites e fronteiras do tédio e da angústia, no sentido de que no tédio haveria uma relação negativa em relação à possibilidade da liberdade, enquanto na angústia haveria uma relação positiva. (Cf. FERRO, 2012, p. 43)

“Minha alma perdeu a possibilidade”, diz o aforismo dos “Diapsalmata”. Mas como, se a possibilidade é a substância da alma? Mas o que significa dizer isso, substância da alma? Significa dizer que a alma tem uma substância, como algo que nela subjaz? Mas o que é isso que nela subjaz, constituindo o seu elemento? Seria a possibilidade? Mas que substância é essa? É algo real? Mas, como, se é apenas o possível? E se é apenas o possível é o não real, o nada? E como a alma pode perder o que não é real, o que é nada? Mas o nada é o não real, o não ente, o *mé on*?

No texto acima referido Kierkegaard diz que se pudesse desejar algo desejaria a paixão da possibilidade. Ao falar do seu desejo, portanto, ele o apresenta como uma possibilidade (“Se tivesse que pedir algo para mim...”). Desejar a paixão da possibilidade, portanto, é algo apenas possível, ou seja, é aquilo que, enquanto afecção, disposição, humor, pode ou não sobrevir, sendo por isso mesmo sinal da liberdade, que não é uma categoria nem da necessidade nem do livre arbítrio, pois em nenhum dos dois casos pode haver liberdade e, portanto, tampouco, angústia, que é a sua realidade, ou seja, a liberdade tornada real enquanto possibilidade. Por isso, diz ainda Kierkegaard, que “aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com a sua infinitude. A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164) Isso quer dizer que é a possibilidade que confere peso, textura, cor, vigor e paixão à existência. Mas como a alma que perdeu a possibilidade poderia desejar a possibilidade como paixão? Não precisaria já estar na possibilidade de tal desejo?

O desejo de que Kierkegaard fala é o desejo da paixão da possibilidade, ou seja, de uma possibilidade apaixonada, o que parece mostrar que uma possibilidade sem paixão é o que ele indica, ao falar que sua alma perdeu a possibilidade. Perder a possibilidade, portanto, é não ter a

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

paixão da possibilidade, de modo a assim se tornar indiferente a ela, ao ponto de poder dizer que toda possibilidade é uma possibilidade qualquer. O tédio, a volúpia do aborrecimento humano, conforme dizia Brás Cubas, faz o homem habitar precisamente nessa possibilidade que não tem mais peso, na possibilidade tornada vazia. Assim compreendido por Kierkegaard, o tédio não é uma disposição comum, uma náusea e um sentimento de vazio, de paralisia momentânea que poderia ser atenuado por outras disposições. Antes, se configura como uma disposição fundamental da existência, que Heidegger irá compreender como tédio profundo. Em uma passagem famosa, diz Kierkegaard:

Não me apetece nada de nada. Não me apetece andar a cavalo, é um movimento demasiado brusco; não me apetece caminhar, pois esgota muito; não me apetece deitar-me, já que ou deveria permanecer deitado, e isso não me apetece, ou deveria levantar-me, e isto tampouco me apetece. *Summa summarum*: não me apetece nada de nada. (KIERKEGAARD, 2006, p. 46).

O tédio, no entanto, não se caracteriza por uma falta de vontade, conforme pode parecer sugerido nessa passagem, pois atravessa o indivíduo entediado uma “vontade de qualquer coisa”, que é uma “vontade de coisa nenhuma”. Isso parece indicar a presença de uma vontade de tudo esvaziar, de tornar sem peso isso para o que se tende, ou seja, a possibilidade. O tédio aparece também como um ocupar-se afanado, como aquilo que permite passar o tempo, distrair-se, como uma espécie de fuga e temor do nada. O fazer repetidamente e mecanicamente algo como distração. Mas o que significa distrair-se? E a distração é distração de que? A palavra distração vem do latim *distractio-onis*, separação. No dicionário o sentido é de falta de atenção em relação ao mundo exterior, irreflexão, e também de passatempo, divertimento.

Mas, por que então o sentimento de aborrecimento, de cansaço? Por que não se regozijar com o esvaziamento de tudo e o peregrinar sem peso pelas mais diversificadas possibilidades, com o poder tudo experimentar e poder trocar de trajes e máscaras ao seu bel-prazer? Por que esse tipo de distração muitas vezes aborrece, em vez de distrair? Talvez possamos ver como testemunho dessa distração aborrecida o homem erudito, conforme é descrito por Nietzsche, cuja atividade é um modo de distrair-se que constitui a sua própria enfermidade, enquanto excesso de consciência histórica, que o arrasta em seu enxurro pela diversidade de épocas e costumes, dispersando-o completamente na torrente do devir e levando-o a não acreditar mais em nada.

Parece ser esse também o caso de Stavróguin, do romance “Os Demônios” de Dostoiévski, que afirmava não existir distinção entre o bem e o mal, sendo essa distinção, segundo ele, somente fruto de um preconceito que aprisionava o homem nos padrões da moralidade e que, sendo assim, para provar a sua liberdade, o homem precisaria experimentar todo tipo de ignomínia, entregando-se às múltiplas possibilidades da devassidão, para mostrar que nenhuma delas poderia ser reprovável e que, sendo assim, ao homem poderia ser permitido tudo fazer. No entanto, ao proceder assim, conforme o seu próprio testemunho, já não era mais possível suportar a sua própria liberdade, a sua entrega desenfreada à sua própria libertinagem, à retirada de peso de todos os acontecimentos do seu existir, que se tornara então volátil, frouxo, sem amarras. Tanto num caso como no outro, portanto, o que se verifica como resultado é o sentimento de fastio, de aborrecimento, de declínio da vida. Mas, por quê? Que estranho fenômeno se passa aí com a vontade, que se entedia ao querer tudo esvaziado de sentido e assim, ao querer nada? E não poderíamos também dizer, pondo antes o que aqui aparece como efeito,

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

que tal ação já é produto do tédio? O tédio, desse modo, não cresceria ainda mais, ao alimentar-se de si mesmo?

Observamos, de início, que o querer tudo, enquanto querer demais, leva à paralisia do querer. Mas como o querer pode estar paralisado se ele parece estar na maior atividade de tudo querer? Esse querer que quer demais, na verdade, não quer a possibilidade, pois procura fazer com que todo possível se perca na torrente do devir, escorra na vacuidade e se mostre como aquilo que nunca pode fixar um destino e ser objeto de decisão. No tédio nada se decide, pois se protela longamente todo fazer, tornando a vida um fazer que procura tudo desfazer, ao fazer sem paixão. Atua aí, portanto, uma grande voracidade, uma fome que nunca se sacia, conforme descreve Kierkegaard: “Se algo me falta é paciência para viver. Não sou capaz de ver a grama a crescer e, não podendo fazê-lo, não me apetece em absoluto vê-la... costuma-se dizer que Nosso Senhor sacia antes o estômago que os olhos; não consigo percebê-lo: meus olhos estão saciados e fartos de tudo e, contudo, estou faminto.” (KIERKEGAARD, 2006, p. 50)

Nessa fome, nessa insaciedade, encontra-se, portanto, o problema da história, da ciência, da ética, da metafísica, em suma, o problema do homem e de sua existência. Com o tédio nos sobrevém o sentimento da totalidade vazia, esvaziada de sentido, o *pathos do em vão*, o emsombrecimento do mundo, o desatrelamento da terra do seu sol, da existência do seu elemento, ou seja, da possibilidade. A possibilidade está aí, mas, no entanto, a vida não gira mais em torno dela, pois a possibilidade não mais entusiasmo, não mais anima; antes a possibilidade passa a girar em torno da vida, melhor dizendo, passa a girar em torno de uma vida esvaziada da própria possibilidade da possibilidade. Por isso que toda possibilidade passa a ser qualquer uma, ou seja, nenhuma. Aqui não vigora a realidade da liberdade enquanto possibilidade antes da possibilidade, pois o homem não se encontra aqui livre para a possibilidade, para ir ao encontro do que é apenas possível. O “apenas”, contudo, não é aqui deficiência e falta, mas, antes, fartura, superabundância.

Por não encontrar-se o homem livre para a possibilidade, ela passa a entediá-lo, pois sempre retorna como o que não entusiasmo e não encanta, tornando-se longo, distendido, parado o seu tempo. Mas como? Tudo agora não se confundiu ainda mais? Fala-se agora da possibilidade e do seu tempo. A possibilidade possui um tempo? Possibilidade e tempo são coisas distintas? Ou a possibilidade é o próprio tempo? Mas que tempo é esse tornado longo? Há um tempo que não seja longo, mas curto? Esse tempo curto é o instante? E o que é instante? Há na percepção do instante tédio ou angústia?

“A minha alma perdeu a possibilidade”, isto é, perdeu o interesse ou a esperança para a possibilidade, perdeu a possibilidade para a possibilidade. “Inter-esse” ou “esperança” são palavras para designar a vontade do possível. A ausência de possibilidade, enquanto ausência de interesse em encontrar satisfação em algo, distende o tempo no parado do em-vão, tornando-o longo. *Langeweile*, como o sentimento de que o tempo tornou-se longo, significa deter-se no tempo sem o conteúdo da possibilidade para preenchê-lo, significa um ocupar-se consigo mesmo, um estar a sós consigo, mas de modo esvaziado, uma recusa da liberdade, uma impaciência pela espera do nada, que põe a nadificação de todas as coisas como ação do sujeito que quer assenhorear-se de tudo, sendo, portanto, uma liberdade de não se dar liberdade, um nadificar que foge do nada, que o teme. Decerto que há no tédio a presença da possibilidade, mas a possibilidade não vivenciada enquanto tal, como aquilo que não preenche verdadeiramente a existência e que assim seria para ela um destino.

E, nesse caso — ao não se vivenciar a possibilidade como o fazer ao qual se está entregue e que, assim, não se sente passar, ou então, dito de outro modo, que se sente passar como um “instante”, como o “destino” que ata a existência, como o que parece ter sido nada — resta a vivência do ininterrupto passar vazio. Essa vivência é a experiência de um passar que nunca

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

satisfaz e que por isso se torna aborrecido. É uma experiência de repetição, mas de repetição do tempo em seu estar parado, conforme testemunha Kierkegaard: “O tempo passa, a vida é uma corrente, diz a gente, etc. Eu não percebo isso: O tempo está parado e eu com ele”. (KIERKEGAARD, 2006, p. 51) Mas não tínhamos dito acima que o tédio era a experiência de dispersão no devir, oriunda da perdição no fluxo das possibilidades? Como falar agora do parado do tempo? Não seria o contrário disso, a experiência do ininterrupto fluir do tempo? Sim, assim parece, mas, no entanto, uma das experiências do tempo no tédio é a experiência de um alongar-se, distender-ser, é a experiência de uma irresolução do tempo, que parece não querer andar, uma experiência do tempo como recusa a ser o que propriamente deveria ser, ou seja, como o que deveria passar, fluir, ser uma sucessão de “agoras”. Há também uma experiência do tédio como experiência da paralisia do tempo, do seu alongar-se num único “agora” e não mais de uma diversidade de “agoras” que se sucederiam continuamente, a experiência de um único “agora” que se instala aí parado, conforme é pensado por Heidegger. E há também a experiência do tédio profundo, a mais radical de todas, que estabelece outra relação com o tempo e que também é objeto da reflexão de Heidegger.

Há no tédio a experiência do tempo em uma irresolução, que parece alongar-se e não passar. Desse modo, o tempo torna-se longo, pois no tempo não se “sente” aquilo que o “preenche”, isto é, a possibilidade; sente-se apenas o tempo passar sem nada preencher. Mas como é possível “sentir” apenas o tempo, a pura percepção do tempo? Não resta dúvida de que isso parece não ser possível e, para podermos sustentar essa afirmação, precisaríamos desdobrar um pouco o que significa aqui “sentir” e “perceber”. Precisaríamos ainda perguntar o que seria o tempo não “preenchido”, ou seja, sem conteúdo. Não haveria aí também um “conteúdo”, que poderíamos entender como o próprio “instante” que se recusa, eclipsando-se? Mas o que é isto, o eclipse do instante? Por enquanto ainda não temos elementos para o seu desenvolvimento, mas podemos já adiantar, que o tédio, como o acontecimento de perda da paixão da possibilidade, conforme mostra Kierkegaard, será entendido por Heidegger como o vigorar da tensão entre o eclipse do instante e a amplitude temporal, indicando assim, juntamente com a amplitude temporal, o aceno da brevidade que se recusa. A perda da paixão da possibilidade, portanto, é para Heidegger, o eclipse do instante, levando à amplitude temporal, ao tornar-se longo do tempo, isto é, ao tédio. Mas como se constitui a perda da paixão da possibilidade e o eclipse do instante? Não seria isso uma determinada forma de sentir? Mas o que seria sentir?

Sentir, decerto, não é nada subjetivo, nenhuma vivência do sujeito. O que seria então? Sem poder aqui desenvolver uma compreensão mais apropriada do que seria sentir, vamos pressupor o sentir como um corresponder, como um co-sentir, como um modo de ser, de poder ir ao encontro do que se dispõe, se oferece, se doa, no caso, o real mesmo como possibilidade. Sentir seria então o inter-esse, o estar atravessado e perpassado por ser, pelo real mesmo enquanto o possível. Sentir, assim, seria um modo da temporalização, de fazer-se presente da possibilidade. O possível aqui é o maximamente real, que se temporaliza como instante. A possibilidade, portanto, não é um ente que preencheria outro ente, o instante, dando-lhe substância. Nenhum dos dois é ente, coisa nenhuma; são ambos o mesmo fenômeno, embora representando cada um, momentos distintos do mesmo, que se separam por representarem diferentes graus de aparição, sendo a possibilidade o que se doa, presenteia, o dom, a graça, e o instante o momento da incisividade do agir e do decidir-se, o momento de acolhimento, que Kierkegaard chamou de paixão da possibilidade. Quando ele, diz, portanto, que a alma perdeu a paixão da possibilidade é como se estivesse dizendo: ela perdeu o instante, ou, no dizer heideggeriano, o instante se lhe recusou, retirando-se, recuando, conforme veremos adiante, deixando-a instalada no *pathos* da indiferença em relação a todas as coisas.

É nesse sentido que Heidegger, em “Que é Metafísica?”, diz que o “o profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas,

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade.” (HEIDEGGER, 1979, p.38) Já em “Ser e Tempo”, § 40, ele diz: “Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’.” (Id., 2002, p. 250). Em ambas as disposições de humor, portanto, acontece a relação com o nada, mas de modo radicalmente diverso. No tédio manifesta-se o ente em sua totalidade, que se apresenta como uma totalidade vazia, ou seja, “tudo” aparece esvaziado de sentido, “tudo” o que é, é sem sentido, indiferente, apático, de modo que “tudo” é “um”, uma só coisa, o que marca o caráter de indiferença e a indistinção que caracterizam tudo aquilo que o tédio toca. O tédio, desse modo, é uma disposição fundamental do *Dasein*, pois faz tudo aparecer sob um mesmo humor, sob uma mesma insígnia, marcando todos os entes com um mesmo ferrete, como sendo todos membros do mesmo rebanho, o que faz com que a multiplicidade e diversidade dos entes apareça como sendo uma só coisa.

Desse modo, é preciso destacar que o ente em sua totalidade não é soma dos múltiplos e diversificados entes, mas esse “mesmo”, esse “um”, que reúne todos eles. Na angústia, diferentemente, o homem assume a sua liberdade, o estar livre para o vigorar do nada, que tudo nadifica, tornando tudo “estranho”, esvaziado do caráter de ser ente, coisa. Assim, abre-se para ele a possibilidade de admirar-se com o fato de que as coisas sejam assim como são, isto é, que sejam como imediatamente se apresentam, passando a se questionar pelo seu ser, que é nada. Na angústia há uma profunda responsabilidade com o destino, que é nada, pois é só o possível. No tédio, paradoxalmente, o homem recusa a liberdade para o nada, ao esvaziar tudo, ou seja, ao tornar tudo esvaziado do seu elemento, que é a possibilidade, podendo, decerto, sempre argumentar que não é livre para não ser livre. Há, portanto, no tédio um querer, mas um querer que, ao querer toda possibilidade, torna toda ela esvaziada, recusada como possibilidade própria. O tédio, desse modo, procura tornar nulo o nada, como um fechar-se para o seu acontecer.

Abandonemos, no entanto, este parêntese, e voltemos à questão do tempo e da sua paralisia, conforme estava sendo tratado acima, tentando conectar Kierkegaard e Heidegger. Dizer que “o tempo está parado e eu com ele”, conforme mostrou Kierkegaard, aponta para a paralisia diante do fluxo contínuo das possibilidades que atravessam o entediado. A paralisia diz respeito ao não poder decidir nada, ao não poder ater-se a coisa nenhuma, por ater-se a tudo que vem. Desse modo, podemos ver que o muito querer não é querer algum, propriamente falando. Portanto, tanto no querer fazer muitas coisas sem apego a nada do que se faz, como no não querer fazer nada, impera uma experiência de paralisia, que leva ao esvaziamento de todo fazer e ao enfado com o seu retorno. Perpassa o tédio, portanto, indiferença, desinteresse e indecisão, reduzindo tudo a uma totalidade vazia.

Mas, além disso, perpassa também o tédio o aborrecimento. E quando o homem se aborrece, no tédio profundo, o aborrecimento passa a ser o próprio elemento que ocupa o viver, que o preenche, que fornece conteúdo ao tempo, sendo agora o tornar-se longo do tempo o repetido vir à tona do aborrecer-se com a vida. No tédio profundo, portanto, também o aborrecimento é profundo. No entanto, não já tinha sido mostrado acima que aquilo que entediava era o tempo sem conteúdo? Como entender agora que é o aborrecimento o conteúdo que faz o tempo tornar-se longo? Mas, seria isto que está sendo aqui dito? Está sendo aqui dito que o aborrecimento é a causa? Ao que parece não, pois o que mostramos acima foi “o tornar-se longo do tempo como sendo o repetido vir à tona do aborrecer-se com a vida.” Parece, portanto, que o tédio, ao se alastrar nas raízes do *Dasein*, é o fenômeno que une, liga, ata, o tornar-se longo do tempo e o aborrecimento. Mas o tédio e o aborrecimento não seriam o mesmo, assim como o tédio e o tornar-se longo do tempo? Ou podemos dizer que nos aborrecemos e que sentimos o tempo alongar-se porque estamos entediados? Não estaríamos assim confundindo tudo?

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

Vejamos, procurando primeiro nos situar melhor nesses questionamentos. O que estamos agora procurando mostrar é que o tempo, ao não ser preenchido pela possibilidade, o é pelo aborrecimento. E não seria o aborrecimento também uma possibilidade de ser? A questão fundamental, no entanto, parece não ser essa, mas sim entender o porquê do aborrecimento. Se dissermos que o seu porque é devido ao tempo que se torna longo, teremos com isso que perguntar o que se está pensando aí com a palavra tempo e com o ser longo do tempo. Do mesmo modo, também poderíamos perguntar se o tempo não se torna longo devido ao aborrecimento, invertendo assim o questionamento. E também perguntar: Por que o tempo que se alonga entedia e não alegra? O tempo, enquanto o próprio irromper da possibilidade, enquanto instante, deixaria assim de ser o que originariamente nos inquieta e angustia —, embora sequer saibamos aí do que se trata e cheguemos a dizer que parece ter sido nada, conforme descreve Heidegger em “Que é Metafísica?” —, para ser o que nos aborrece e entedia, como uma totalidade vazia que não preenche nada na nossa existência, deixando-a arrastar-se no vazio? Se assim for, o tédio, desse modo, caracteriza-se por ser uma forma de ocupação com uma coisa muito própria, ou seja, com aquilo que aparece sempre como o que é “aborrecido”. Agora se está diante de algo que se conhece, que se sabe o que é, como aquele aí diante que nunca agrada e sempre aborrece. Mas com isso ainda ficamos sem saber por que aborrece. E também é preciso ver que essa coisa muito própria e aborrecida não é nenhuma coisa determinada, particular, mas sim uma totalidade que sempre já se deu, e que também não é nada abstrato, tipo um gênero supremo ou um conceito universal. A totalidade vazia, desse modo, não é obtida pela soma de coisas vazias particulares, que seriam acrescentadas uma a outra formando uma totalidade. De modo diverso, a totalidade vazia sempre já se deu de um único golpe, de uma só tacada, como decorrente de um poder de tornar manifesto o ente em sua totalidade, como totalidade marcada pela indiferença, pelo aborrecimento e pelo alongar-se temporal. A disposição fundamental do tédio é este poder.

Vamos procurar nos situar a partir daqui, portanto, conforme já deve ter sido percebido, levando em consideração o que Heidegger pensou sobre o fenômeno do tédio em “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica”. Primeiramente seria preciso perguntar: qual o tempo que se torna longo? Segundo Heidegger (Cf. 2003, § 33, p. 180), o tempo aí não é um tempo qualquer, mas o tempo durante o qual o *Dasein* enquanto tal é, o tempo em que ele deve se ocupar com o ente e assim com ele mesmo. O tempo do *Dasein* é esse tempo curto, que na maior parte das vezes está para ele velado, aparecendo como aquilo que ele simplesmente gasta, com o que ele pode contar, calculando-o para si como um negócio. Por isso muitas vezes se diz: “o tempo é ouro”, “o tempo é precioso”, “não se pode desperdiçar o tempo”, querendo muitas vezes indicar com isso que o tempo precisa estar ocupado pelo negócio, não pelo ócio. Originariamente falando, o tempo não tem o sentido do tempo do relógio ou da cronologia, pois, conforme mostra Heidegger, “o ser-aí do homem pode vir-a-ser essencialmente na brevidade do tempo objetivo e pode permanecer inessencial mesmo se ele chegar aos 70 anos ou mais.” (HEIDEGGER, 2003. p. 180) O tempo, portanto, não se refere nesse contexto à medida quantitativa da brevidade ou da extensão da duração na qual o *Dasein* é.

O fato de o tempo tornar-se longo indica, para Heidegger, que o horizonte da temporalização do *Dasein* é aberto em uma indeterminação que o oprime. A indeterminação diz respeito ao tornar-se amplo do horizonte temporal, cuja amplidão, ao invés de libertar, torna-se opressor. Essa amplitude temporal promove o eclipse da brevidade do tempo, fornecendo com essa opressão uma indicação característica de sua brevidade (Cf. Id., Ibid., p. 181). Se o tempo que se arrasta, como o que parece não querer passar, é o que nos oprime, isso parece indicar que o nosso lugar próprio é o da brevidade do tempo, do instante, que está eclipsado. O eclipse da brevidade, no entanto, não aponta para nada de quantitativo, mas para “o eclipse da incisividade e do ápice de um instante sempre e a cada vez determinado da ação e do existir.” (Id., Ibid., p. 181)

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

Com isso, no entanto, o instante não desaparece, mas antes a sua possibilidade, como o que é “propriamente recusado no banimento do tempo.” (Id., Ibid., p. 181)

Nos instantes decisivos e fundamentais da vida, temos a sensação que tudo vem como um raio, de modo fulminante e avassalador, não nos deixando escolha e, ao mesmo tempo, nos arrebatando com o mais sublime sentimento de liberdade, que é o sentimento de ser livre na coação, no jugo, na tarefa própria que se nos impõe sem titubeio, como se estivéssemos sob o domínio da mais suprema lei. Aí, nesse instante, somos somente o que é possível ser, somos a paixão da possibilidade, pois a possibilidade, nesse instante extraordinário, não é uma possibilidade qualquer, mas a única que podemos e precisamos ser, sendo, portanto, o que nos é mais real.

Já no tédio, para Heidegger, vigora a tensão entre o eclipse do instante e a amplitude temporal, indicando assim, juntamente com a amplitude temporal, o aceno da brevidade que se recusa. O tédio é o afeto que nos acena a recusa do instante, deixando-nos desolados no alongar-se do tempo. A relação fundamental do tédio é com o tempo, com o seu alongar-se, e Heidegger destaca isso principalmente ao examinar o tédio profundo. Mas o fenômeno do tédio tem também outras formas, como o ser-entediado por alguma coisa e o entediar-se junto a algo. No entanto, é o tédio profundo que fundamenta as demais nuances e formas do tédio, pois essa forma de tédio não é uma forma qualquer e sim a mais essencial. Quando recorremos, por exemplo, ao passatempo como um artifício para fazer “passar o tempo”, para “matar o tempo”, o fazemos para que o tempo longo possa se transformar em instante. A relação fundamental, portanto, é com o tempo e com o instante que é banido no alongar-se do próprio tempo. Heidegger analisa com profundidade o fenômeno do tédio em “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão”, em cerca de uma centena de páginas. Tocaremos aqui em apenas alguns momentos de sua análise que consideramos mais decisivos para o nosso propósito. Façamos então um breve percurso, para situarmos a problemática em relação à questão da recusa da brevidade do tempo e ao passatempo.

O tédio é um afeto, uma afecção, uma disposição de humor fundamental (*Grundstimmung*) que nos afina com a totalidade das coisas segundo o modo de uma indiferença. Mas o que nos leva, questiona Heidegger, a nos entregarmos com tamanha indiferença às interpretações filosófico-culturais correntes de nossa época, permitindo que elas nos forneçam o quadro de nossa situação? Será que isso ocorre pelo fato de estarmos entediados e permitirmos que uma “indiferença” boceje diante de todas as coisas? Será o tédio essa nuvem silenciosa que nos arrasta nessa indiferença? (Id., Ibid., p. 92) Na verdade, o tédio enquanto a disposição que nos afina desse modo é o que está sendo colocado em questão. Por isso, diz então Heidegger, que é preciso perguntar como podemos constatar o tédio?, embora, na verdade, não se trate aí de procurar obter nenhuma constatação, conforme ele próprio mostra, mas antes de se preparar para a experiência de um despertar.

Do tédio, é certo, não queremos saber, mas antes nos evadir, pois, é certo, estamos o tempo todo empenhados em passar o tempo, quer o saibamos ou não. Portanto, não queremos deixar o tédio despertar. Ele, contudo, já está desperto e de olhos aberto, nos espreitando. Para que então despertá-lo? De fato isto não é preciso, diz Heidegger, pois despertar é “deixá-lo estar acordado, protegê-lo frente ao adormecimento.” (Id., Ibid., p. 95) Esta tarefa parece ser insana, tendo em vista que aquilo que procuramos naturalmente é não deixar o tédio aparecer, embora saibamos que ele sempre pode voltar a estar aí. A nossa experiência do tédio é a experiência com aquilo de que continuamente procuramos fugir; é, portanto, uma experiência de fuga, um desejo de manter distância.

Conforme já mostramos há uma relação profunda entre o tédio e o tempo, relação essa expressa na própria palavra, que em alemão é *Langeweile*, que literalmente significa o tempo que se

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

torna longo, parado, que se distende, se alonga. Mas o tempo deveria ser curto, pergunta Heidegger? E continua: Não seria próprio do homem desejar um tempo longo, como por exemplo, a longevidade? E o que significa o tédio como uma experiência do tempo? Teríamos que, primeiro, adentrar o tempo, para assim determinarmos o tédio? Ou seria o contrário: teríamos que adentrar o tédio para termos uma experiência do tempo como tempo longo? Ou não seria nem uma coisa nem outra? Para Heidegger, as três perguntas fundamentais: o que é mundo, finitude e singularização devem aflorar da disposição fundamental do tédio. De fato, uma determinada compreensão de mundo, como totalidade sem sentido, advém do fenômeno do tédio profundo.

E por que o tédio? Por que não a tristeza ou a alegria, ou mesmo a ira, que parecem nos afinar mais frequentemente? É importante perceber que Heidegger destaca o tédio profundo como a forma fundamental de tédio, que se difere do entediar-se por algo — quando isto ou aquilo determinado parece nos entediar, como um livro, a estação de trem ou a região em volta — e também do entediar-se junto a algo, embora esse “algo” não seja nenhuma coisa especificamente determinada, como ocorre no encontrar-se entediado em uma reunião social, sem que nada especificamente seja o motivo do tédio, mas sim o conjunto do próprio passatempo, ou seja, a reunião, as conversas, o comportamento como um todo durante o encontro. Essa segunda forma, que indica uma forma de tédio mais profunda que a primeira, não é, contudo, o que provoca a terceira forma, em uma espécie de progressão do tédio. Isso porque, enquanto disposição que nem anima nem desanima, e que nos afina como se não estivéssemos afinados, a terceira forma, que é o tédio profundo, é justamente, por ser a mais originária, a forma principal do tédio, que fundamenta as outras duas.

Ao deter-se no exame do tédio, Heidegger não visa submetê-lo, enquanto vivência anímica, a um exame da consciência. Antes, procura partir da determinação essencial do que entedia, de algo entediante, como, por exemplo, um livro, no que diz respeito à primeira forma de tédio. O tédio, portanto, é entendido, desde o início da interpretação feita por Heidegger, não como uma vivência anímica, mas como o que vem ao nosso encontro a partir das coisas mesmas. Mas como? De que modo? As coisas mesmas são entediantes, o livro, a região, a montanha, as pessoas, a situação, etc? Mas em que sentido o livro é entediante? É porque não é interessante, é mal escrito, tem a própria encadernação como algo entediante? É necessário, contudo, questiona Heidegger (Id., Ibid., p. 101), que nos entediemos com um livro entediante? Não poderíamos nos entediar com um livro interessante?

Uma antiga e venerável forma de filosofar postula que as propriedades das coisas não vêm à tona em si mesmas, mas são representações, idéias, que o sujeito transporta até elas. Desse modo teríamos a seguinte estrutura: As coisas provocam em nós as disposições, que são em seguida transportadas por nós até elas (cf. Id. Ibid., p. 103). Quando dizemos, por exemplo, “livro entediante”, “paisagem melancólica”, “campo alegre”, “quarto sereno” ou “alegria dos peixes”, isso só é possível porque estaríamos transportando para as coisas disposições afetivas de nossa subjetividade, após termos sido tocados de algum modo por essas diferentes coisas? Como é que sabemos, por exemplo, que os peixes estão alegres se nós não somos peixes, conforme questiona Hui Tzu para Chuang Tzu? (cf. MERTON, 1984, p. 126). Há um enorme problema por trás disso e que não temos aqui como desenvolver, que é o problema da alteridade. Mas o decisivo é apontado por Chuang Tzu no final, quando diz que o questionamento de Hui Tzu já pressupõe que há saber, apenas perguntando pelo seu “como”. Decerto que o homem já “sabe”, ou “sente”, que “o livro é entediante”, “a paisagem é melancólica”, que “o campo está alegre”, “o quarto é sereno” ou que “os peixes estão alegres”, porque alguma disposição de humor decerto já o afinou, seja ela o tédio, a melancolia, a alegria ou a serenidade, reunindo ele com a paisagem, o campo, o quarto ou os peixes, constituindo-o como um ser-no-mundo, já sempre unido e integrado com as coisas desde as coisas mesmas, ou seja, desde elas mesmas enquanto afeto,

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

disposição de humor, e não desde a lógica da subjetividade. Essas disposições, portanto, não são afecções psicológicas do sujeito, que seriam posteriormente transportadas para as coisas, constituindo o sentir como uma ação subjetiva.

Não seria preciso “sentir” algo junto às coisas, contudo, para que as pudéssemos denominar de tediosas, melancólicas, alegres ou serenas? Mas, será que seria necessário, sempre que sentimos algo, que postulemos esse “sentir” como uma espécie de operação de transporte, como se as coisas transportassem para nós as sensações, como uma espécie de corpúsculos, que ao nos atingirem seriam provocadas em nós? E nós, em seguida, transportaríamos de volta até as coisas a sensação recebida? Mas, “se o que requisita a transposição já se encontra na própria coisa, para que então a transposição?”, questiona Heidegger (HEIDEGGER, 2003, p. 103). Estes questionamentos parecem indicar que o tédio não é uma representação ou idéia do sujeito, nada psicológico ou intimista, mas antes uma disposição de humor, um afeto. Isto, no entanto, ainda soa muito vago, pois seria preciso perguntar mais decisivamente: E o que é uma disposição de humor? E que tipo de disposição de humor é essa, o tédio? Por que ela diria respeito, de maneira tão fundamental, ao nosso *Dasein* atual?

Conforme estamos procurando mostrar, o tédio tem uma relação fundamental com o tempo. Para tentar responder minimamente a essas questões ou para pelo menos lhes fornecer algum aceno, vamos procurar retomar essa relação entre o tédio e o tempo, que já começamos a desenvolver acima, procurando examinar alguns aspectos ainda não visualizados, sem, contudo, pretender retirar a obscuridade que é própria dessa relação. O propósito é iluminar o obscuro para procurar revelar os fundamentos da obscuridade. Vamos, portanto, retomar a questão já colocada acima, ou seja, a questão do tédio como o alongar-se do tempo enquanto recusa da brevidade do instante, procurando, para tanto, destacar a relação entre instante e possibilidade. Segundo Heidegger, o que é designado em sua interpretação do tédio pela palavra “instante” “aponta para o que Kierkegaard compreendeu realmente pela primeira vez na filosofia — uma compreensão, com a qual começa a *possibilidade* de uma época completamente nova da filosofia desde a antiguidade.” (Id., *Ibid.*, p. 177) Decerto que o nosso texto abre aqui uma lacuna, pois procuramos desenvolver nele uma compreensão de instante não a partir de Kierkegaard, mas sim a partir do olhar dirigido por Heidegger à compreensão inaugural desenvolvida por ele. O que significa então “instante” no contexto da análise feita por Heidegger sobre o tédio? Sem dúvida aponta para uma relação fundamental entre o tédio e o tempo. Mas o que se está pensando aí com a palavra “tempo”?

O tempo, segundo Heidegger, “é o que lança o ser-aí em banimento neste tédio.” (Id., *Ibid.*, p. 176) O tempo, como o que bane o *Dasein*, ou seja, como o que o bane da experiência originária do “instante”, ao recusar-lhe a entrega à paixão da possibilidade, é ele próprio o ápice que possibilita ao ser-aí existir essencialmente. O “instante”, desse modo, dá-se a conhecer como o recusado, como o que é recusado enquanto “um possível e apenas como tal” (Ibid., p. 176) A possibilidade, desse modo, é vislumbrada como o que é recusado, mas, ao mesmo tempo, se apresenta como o que pode possibilitar o ser próprio do ser-aí, devido à liberdade entrevista de poder vir a ser esse possível recusado. Essa realidade da liberdade, como possibilidade para essa possibilidade, é o que Kierkegaard chamou de angústia, conforme já mostramos acima.

Conforme diz Heidegger, “o banimento temporal só pode ser quebrado através do tempo mesmo, através do que é a partir da própria essência do tempo e que, em ligação com Kierkegaard, denominamos o instante.” (Id., *Ibid.*, p. 178) Heidegger tentou no § 65 de “Ser e Tempo” determinar a essência do instante através do seu enraizamento na temporalidade, mas, segundo ele próprio, este problema não foi lá resolvido, embora tenha sido tocado em sua dimensão embrionária. O que seria então o instante? O que estamos procurando não é estabelecer uma definição, mas antes a possibilidade de sua experiência, pois o instante não é algo

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

que possa ser escolhido, refletido ou sabido. A experiência do instante é a experiência do que para nós é o propriamente possibilitador, ainda que só se mantenha pressentido enquanto o que é banido para o interior do horizonte temporal e a partir dele (Cf. Id., Ibid., p. 179).

Qual é, portanto, o tempo que se torna longo? O tempo próprio do *Dasein*? Mas que tempo é esse? É o instante? O instante é o tempo próprio? Mas o que significa tempo próprio? Seria o tempo curto? O tempo longo, desse modo, seria o tempo impróprio? Mas o que se quer dizer aqui com tempo curto e tempo longo? Seriam dimensões quantitativas da brevidade e da extensão do tempo? Decerto que não! O que seriam então? Heidegger entende que o tornar-se longo do tempo abre o tempo do *Dasein* em uma indeterminação, tornando-o preso, no sentido de estar ligado a todas as possibilidades que se abrem enquanto possibilidades que não lhe dizem respeito, tornando amplo o horizonte temporal e, de um modo tal, que não chega a trazer alívio, mas, antes opressão. A opressão, paradoxalmente, é devido a não ter nada que oprima, obrigue, vincule, deixando assim a sensação de vazio. O vazio mesmo é o vazio da possibilidade, que enquanto possibilidade própria é vinculante, levando à resolução, à decisão, como o que pode atar o homem a um destino. O eclipse, portanto, é o eclipse da possibilidade, no qual “o instante ainda se impõe como o propriamente recusado no banimento do tempo.” (Id., Ibid., p. 181) O propriamente recusado, portanto, não é o ente, mas o tempo de sua abertura, que é a sua possibilidade. Aqui, nessa confluência de possibilidade e instante, encontram-se Kierkegaard e Heidegger.

Qual é a relação, portanto, entre possibilidade e instante? O instante, para Heidegger, “não é nada além da visualização do caráter de decisão, no qual se abre e se mantém aberta a situação plena de um agir.” (Id., Ibid., p. 177) O tempo que provoca o banimento retém em si algo capaz de provocar a liberação, ou seja, o instante. O tempo provoca tanto o banimento do instante, com o alongar-se temporal, como também dá a conhecer o que é passível de provocar a libertação, o possibilitador que o próprio tempo é e somente ele pode ser, isto é, o instante. O instante, desse modo, é a possibilidade própria que o ser-aí é e da qual é banido através do tempo que se torna longo. No tempo coexistem tanto o poder que bane *Dasein* do instante como também o clamor pelo que é recusado. O tédio profundo é o palco desse acontecimento, a trincheira dessa tensão do instante e do alongar-se do tempo, sendo, portanto, um sentimento de vazio pelo instante recusado.

Com o alongar-se do tempo e através dele, o *Dasein* é deixado a sós com o sentimento de encontrar-se banido. Isto revela que algo escapa, isto de que se está banido, de modo que ao “sentimento” de ser banido pertence também um “sentimento” de pertencimento, mas como uma espécie de pertencimento ao que está em fuga. E é preciso mais uma vez destacar que o alongar-se do tempo não é nada quantitativo, mas um caráter da indeterminação a que o ser-aí se vê entregue, por ver correr diante de si um longo desfilar-se de possibilidades que na verdade não representam nenhuma possibilidade própria de existência. A brevidade do tempo, o instante, do mesmo modo, também não é pensada quantitativamente. Indica, antes, o caráter de agudeza, intensidade, resolução da ação e do existir, que emergem como um instante, de modo súbito, vigoroso, definindo, sem permitir rodeios, o curso das decisões do homem.

O eclipse da brevidade do instante, portanto, é o eclipse dessa resolução e agudeza da decisão. O que se eclipsa, desse modo, é a possibilidade de um instante próprio de ação, de um agir no tempo certo da coisa, que é o tempo do seu surgir e brotar, do seu súbito aparecer, sem porquê nem para quê. Mas com isso, no entanto, o instante não desaparece; antes se impõe como o que é recusado no banimento do tempo. E no tédio o *Dasein* encontra-se em um “entre”, não estando simplesmente abandonado à mercê do banimento, nem, tampouco, podendo simplesmente agarrar o instante. No tédio profundo nós recebemos ambos ao mesmo tempo, ou seja, o tempo que provoca o banimento, que afasta o instante e deixa-nos a sós com o tempo

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

longo, e também o instante, como o que é dado a conhecer enquanto o que é recusado. O ritmar-se nesse “entre” é o afinar, é o tédio enquanto disposição de humor afinadora.

Nesse modo de estar afinado o que parece ser recusado é o sentimento da diferença, pois as coisas se mostram aí em uma perene identidade e semelhança, que lhes reúne como sendo uma só coisa, uma enorme massa amorfa e sem sentido, estagnada na sua repetição. A tediosa repetição de tudo, com a náusea da indiferença e do movimento repetido do sem sentido de todas as coisas. Não há encanto com o revigorar-se criador do mundo, pois o que se repete no tédio não é o diferenciar-se do mesmo, mas a vazia indiferença do repetir-se do igual, como o movimento de um comboio em que todas as paisagens que são vistas são repetições de uma mesma paisagem, que se observa de modo indiferente e apático. Vigora aí o desejo de não desejar, de não-ser, enquanto perda da paixão pela possibilidade e recusa do instante, como um modo especial de estar afinado do nosso ser-aí atual.

“Há dias em que sobe em mim, como que da terra alheia à cabeça própria, um tédio, uma mágoa, uma angústia de viver que só não me parece insuportável porque de facto a suporto” (PESSOA, 2019, p. 201), diz Bernardo Soares no “Livro do Desassossego”. Este tédio é um desassossego, um cansaço, que “não tem outra razão de ser senão o estar sendo”. (Id., Ibid., p. 201). Vigora no tédio um cansaço dos desejos, um desgosto com a vida e com todos os sentimentos. Tudo é sem sentido, oco, vazio, tudo é inexpressivo, os rostos, as paisagens, os gestos, “todos os movimentos são paragens, a mesma paragem todos eles. Nada me diz nada. Nada me é conhecido, não porque o estranhe mas porque não sei o que é. Perdeu-se o mundo.” (Id., Ibid., p. 125) No tédio o tempo é sentido com uma enorme dor, embora não se saiba o que o tempo seja, qual a sua verdadeira medida. A do relógio decerto é falsa, porque divide o tempo espacialmente e indiferentemente por fora. A medida das emoções também é falsa, pois embora não divida o tempo como a medida do relógio, divide, contudo, a sensação dele (Cf. Id., Ibid., p. 207). Parece, portanto, que somos sempre enganados quando pensamos a seu respeito. É como se nos encontrássemos aí como vítimas de uma arte da prestidigitação, onde, de algum modo, soubéssemos que estamos sendo enganados, porém não fôssemos capazes de conceber qual a técnica ou mecânica do engano (Cf. Id., Ibid., p. 207)

Estas e inúmeras outras passagens do “Livro do Desassossego” parecem nos mostrar de modo fundamental, sob o olhar da arte, a experiência do tédio profundo, assemelhando-se, em alguns aspectos decisivos, ao que apresentamos aqui a partir de Kierkegaard e Heidegger. Sem dúvida que uma fenomenologia do tédio a partir de Fernando Pessoa seria um estudo dos mais interessantes, mas não é nosso propósito aqui fazê-lo, tendo citado a sua obra como sendo uma das obras de arte que serve para mostrar, exemplarmente, o que aqui procuramos descrever fenomenologicamente. No entanto, podemos a partir dessas passagens ter um pequeno vislumbre de que no tédio vigora um enorme cansaço, sentido temporalmente como a dor de uma ausência. Essa dor, a partir do que procuramos mostrar em Kierkegaard e Heidegger, é a dor de uma recusa, de uma perda, que Kierkegaard mostrou como a perda da paixão da possibilidade e Heidegger como a recusa, no tempo que se torna longo, do tempo próprio, do instante. Esta dor apareceu, portanto, sendo ainda mais incisivo, como a dor do recusar-se da decisão, da resolução. Vimos também que o tempo, ao permitir o presentir-se do ausente, se apresenta também como o que possibilita a liberdade, ou seja, como o que possibilita a si mesmo como o instante que é recusado, o que pode livrar o *Dasein* da fuga para o in-finito, que não é como o finito, i-mediato, sem mediação, mas sim mediato, sendo a sua afirmação “mediada pela revolta, pela ingratidão.” (FOGEL, 2012, p. 87)

Em “A Rotação dos Cultivos”, sétima parte de *Ou-Ou*, Kierkegaard fala da ilimitada infinitude da mudança, que ele denomina de “infinitude perversa”, que seria a rotação de cultivo vulgar, não artística, radicada em uma ilusão, caracterizada por um enorme cansaço, por um

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

aborrecimento radical, que “consiste em ir alternando o terreno sem cessar”. Contudo, conforme ele ainda destaca, não é assim que “os camponeses utilizam essa expressão” (KIERKEGAARD, 2006, p. 298). Apesar disso, ele vai utilizá-la para falar da incansável busca do homem por mudança e da sua enorme extensão, tendo em vista que aquilo que procura aquele que se aborrece é o sempre mudar. Ao falar de “rotação dos cultivos”, Kierkegaard está pensando em alguém que, por exemplo, devido ao seu aborrecimento, sai do campo e viaja para a cidade, ou então em alguém que, por estar farto de sua terra natal, viaja para o estrangeiro, ou em alguém que está cansado da Europa e viaja para a América, e assim sucessivamente, alternando continuamente os terrenos. No entanto, isto pode ter um sentido bem mais amplo e ser compreendido como representando uma mudança não somente espacial, mas também, por exemplo, uma alternância de um tipo de prato por outro, de uma mobília por outra, na troca de roupas e trajes os mais diversos, na mudança de ação, comportamento e pensamento. Ele chega a citar a ação de Nero, que teria incendiado Roma para contemplar a queima de Tróia. Mais inteligente, segundo ele, teria sido Marco Aurélio, ao dizer: “Em tuas mãos está começar a vida do princípio. Revisa as coisas que outrora fizestes. Começar a vida do zero é justamente isso.” (Id., Ibid., p. 299)

Ele destaca isso para mostrar que, aquilo que está sendo proposto com a expressão “rotação de cultivos”, não é a mudança de terreno, mas o método de exploração e a classe de sementes, procurando assim destacar o método da limitação, ao dizer que quanto mais se limita alguém, mais dotado se torna o seu poder inventivo. Desse modo, uma simples aranha, mosca ou mesmo uma goteira poderia ser um grande entretenimento para um preso solitário. “Em que esmerado observador ele se converte!”, diz, mostrando que, assim, nem “o mínimo ruído ou movimento lhe escapa”. Eis aqui, continua, “em seu ponto extremo, o princípio que não busca satisfação no extensivo, mas no intensivo.” (Id., Ibid., p. 299). Em conexão com isso Heidegger diz, conforme já mostramos acima, que “o instante não é nada além da *visualização do caráter de decisão*”, no qual se mantém aberta a possibilidade de intensidade e participação vital em um agir, não sendo, portanto, nada cronológico, não correspondendo a nenhuma medida quantitativa do tempo, enquanto tempo curto.

Absorvido no instante, o homem torna-se um “esmerado observador”, pois possibilidade alguma lhe escapa, estando à espreita do que quer que venha a se insinuar, pronto para apanhar num bote, tal qual o animal na caça, a possibilidade como a sua presa, por mais furtivamente que ela possa “aparecer”, por mais que a sua pisada seja leve, sorradeira, silenciosa. O estado de participação vital que acontece, por exemplo, na caça e, poderíamos também dizer, na pesca, não é um estado de agitação nem, tampouco, de apatia. Há aí calma, serenidade, como uma prontidão para a captura, para fisgar a presa, de modo que o que se consegue pegar é o que já se oferece, ofertando-se em presença, o que brota em silenciosa oferta e fartura, embora se resguardando, em seu pudor, de modo que a sua presença é também ausência, encobrimento, encontrando-se o homem, nesse estado, em uma suprema tensão vital e escuta, em uma solitária ação de captura, colheita e coleta, estando sempre no risco de que a presa-possibilidade lhe escape. Sem que atue aí nada de ativo ou passivo, o que acontece nesse “instante” é a decisão, isto é, a intensificação de um agir, que precisa ser sempre algo limitado, isto é finito, como tudo o que pode aqui e agora, nesse “instante” de abertura, ser, como um modo de encontro, de reunião, de atamento, do homem com a vida, com o tempo. Na “infinidade perversa”, contudo, conforme descreveu Kierkegaard, o horizonte se amplia demasiadamente, sem contenção, se esparramando em um sem número de alternativas que se sucedem, em um conjunto de “aventuras” criadas para a distração, mas que, longe de agradar, provocam, antes, opressão e aborrecimento, o que nos permite perceber que o tédio não é simplesmente afastado pelo trabalho ou por uma ação qualquer, pois há um trabalho afanoso e tedioso na ilimitada infinidade da mudança. Tampouco está o tédio simplesmente relacionado ao ócio, pois há um ócio divino, relacionado à atividade

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
 CORDEIRO, Robson Costa

criadora que não é, de forma alguma, tediosa, embora, é certo, haja também uma forma de ócio parasitária, que procura afanosamente e tediosamente nada fazer.

Atua no tédio um antagonismo fundamental, pois, ao ser deixado a sós com o sentimento de encontrar-se banido, conforme mostramos acima, o ser-aí percebe que algo lhe escapa, isto de que ele está banido, de modo que ao “sentimento” de ser banido pertence também um “sentimento” de pertencimento, embora se trate de uma espécie de pertencimento ao que está em fuga e que não se consegue agarrar. No tédio, o que está em fuga acena para um encontro, mas ao mesmo tempo provoca o desejo de repulsa, enredando o ser-aí em uma indiferença. Ao ser banido, portanto, abre-se para o ser-aí a possibilidade de visualizar o propriamente possibilitador, o instante recusado. O tempo, portanto, é tanto o que bane como também o que possibilita, conforme já destacamos acima. No tédio, o ser-aí está balançando num “entre”, está em um estado de tensão, pois nem se encontra lançado no mero banimento, nem tampouco pode agarrar o instante. O que Heidegger mostra é que recebemos ambos ao mesmo tempo, “o instante recusado e dado a conhecer” (HEIDEGGER, 2003, p. 179). O balançar nesse “entre” é o afinar, é o tédio enquanto disposição afinadora. E o instante, enquanto o propriamente possibilitador, não é algo nem refletido, nem conhecido, nem sabido, mas somente pressentido como o que é recusado na temporalização do tempo. O tempo que bane e o que possibilita, esses dois, são na verdade um, que ao banir se deixa pressentir como algo quase desaparecido, como o que é apenas um *possível*, como o que tem o poder de liberar e que não é outra coisa senão a liberdade enquanto tal.

Enquanto disposição fundamental do *Dasein*, o tédio é o limiar entre recusa e oferecimento. Nesse limiar ocorre tanto a possibilidade de perdição quanto de libertação, que é sempre uma conquista e não um estado, algo a ser conquistado em uma confrontação com o tédio, que está à espreita para se insinuar no coração do homem, que precisa desse modo sempre superar o próprio tédio, pois, conforme diz Kierkegaard, “todos os homens são tediosos.” (KIERKEGAARD, 2006, p. 296) No tédio triunfa a impotência de uma escuta, poderíamos arriscar dizer, própria, afirmadora do instante, mas, entretanto, há um pressentimento do banimento. Nesse caso, o pressentimento é uma escuta do banimento, mas não uma escuta do que se presenteia, embora mantendo distância. Assim, parece que o instante pode ser “escutado” tanto como pressentimento de sua recusa, no caso do tédio, como pressentimento de sua oferta, no caso da angústia. E podemos também acrescentar que há no tédio algo mais profundo do que no perceber comum, ordinário, dominado pelo ente, embora haja, ao mesmo tempo, a impotência de pertencer a isto que é pressentido, pois dele se está banido pelo tempo. No entanto, conforme já vimos, o próprio tempo possibilita a escuta. E como isso seria possível, tendo em vista que ao tentar combater o tédio parece que somos nele cada vez mais enredados, como se estivéssemos atolados em uma areia movediça? Para poder combatê-lo, enfrentar a sua enorme força, que minguava toda força, todo ânimo, não seria preciso já possuir um ânimo invencível, portanto, não estar mais sob o domínio do tédio? Como resolver esse enigma? E ele é para ser resolvido? Sem dúvida que não, pois se o tempo que se recusa é o próprio possibilitador, só ele pode possibilitar a liberdade, isto é, a paixão pela possibilidade, pelo instante, que, sendo o que se recusa é, ao mesmo tempo, o que atrai.

REFERÊNCIAS

FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3534
O tédio em Kierkegaard e Heidegger
CORDEIRO, Robson Costa

FOGEL, Gilvan. **Sentir, ver, dizer:** cismando coisas de arte e de filosofia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica:** Mundo, finitude e solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Quem é o Zarathustra de Nietzsche?** In: Ensaios e conferências. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia.** Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. **O lo uno o lo outro:** Un fragmento de vida I. Traducción de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

MERTON, Thomas. **A via de Chuang-Tzu.** Petrópolis: Vozes, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zarathustra.** Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego.** Jandira, SP: Principis, 2019.

**O CAMINHO DO POÉTICO ENTRE HEIDEGGER E HÖLDERLIN: A
ESSÊNCIA ABISSAL DO POETAR**

[THE PATH THROUGH THE POETICS BETWEEN HEIDEGGER AND HÖLDERLIN:
THE ABISMAL ESSENCE OF POETIZING]

Lisandra Carolina de Araújo Lima Teixeira

lisandrateixeira1010@gmail.com

A autora é bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Estuda o pensamento de Martin Heidegger e atua nos seguintes temas: crítica à modernidade, verdade, técnica e ciência moderna.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3535](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3535)

Recebido em: 10 de junho de 2021. Aprovado em: 16 de setembro de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 103-116

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3535](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3535)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger



Resumo: O artigo tem por base pensar acerca da análise heideggeriana sobre o poetar e sua essência, partindo, assim, da poética de Hölderlin. Busca-se, então, meditar acerca do sentido próprio do poetar e do papel do poeta na escuta e nomeação do sagrado que vem à palavra. A relação do poeta com o sagrado é o cuidado do acolhimento. O poeta é o intermédio entre os deuses, que trazem os acenos do sagrado, e os homens. Esses precisam do canto do poeta no rememorar de sua pátria mais própria que foi esquecida. A natureza é, na poesia de Hölderlin, o sagrado onipresente que tudo permeia e possibilita a criação. Os poetas pressentem o vindouro que se ausentou e por lhe pertencer o corresponde. Ele acolhe o sagrado na palavra e nomeia seu inaugural. Esse sentido, no poetar de Hölderlin, nos remete ao sentido grego de *physis*, crescimento do que brota por si. *Physis* dá clareza a tudo que irrompe, ela está em tudo que se presentifica, é clareira (*Lichtung*). Como natureza é caos sagrado, caos é abismo, aberto em que tudo é engolido. O abismal é, assim, o sem fundamento do real, da liberdade do romper inaugural. O cantar do poeta é testemunho, portanto, do inaugurar do caos sagrado.

Palavras-chave: Poesia. Sagrado. Caos. Natureza. *Physis*. Abismo.

Abstract: The article is based on thinking about Heidegger's analysis of the poet and his essence, thus departing from Hölderlin's poetics. The aim is, then, to meditate on the poet's own meaning and the poet's role in listening to and naming the sacred that comes to the word. The poet's relationship with the sacred is the care of welcoming. The poet is the intermediary between the gods, who bring the beckons of the sacred, and men. These need the poet's song in remembering their own homeland that has been forgotten. Nature is, in Hölderlin's poetry, the omnipresent sacred that permeates everything and makes creation possible. The poets sense the coming who has gone away and, because he belongs to him, the correspondent. He welcomes the sacred in the word and names its inaugural. This sense, in Hölderlin's poet, takes us back to the Greek sense of *physis*, the growth of what sprouts by itself. *Physis* gives clarity to everything that breaks through, it is in everything that makes itself present, it is clearing (*Lichtung*). As nature is sacred chaos, chaos is an abyss, open in which everything is swallowed. The abysmal is, thus, the groundless of the real, of the freedom of the inaugural break. The poet's singing is, therefore, testimony to the inauguration of the sacred chaos.

Keywords: Poetry. Sacred. Chaos. Nature. *Physis*. Abyss.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho pretende-se traçar a análise feita por Heidegger a partir da meditação poética sobre o próprio poeitar e da habitação humana em sua relação com o sagrado. Deve-se meditar, aqui, originariamente sobre a essência do poeitar. Será tratado, primordialmente, essa essência no pensamento tomado por Heidegger através da poesia de Hölderlin. Inicialmente em “...*Poeticamente o homem habita...*” (2012) e *Construir, habitar, pensar* (2012). Posteriormente, em sua preleção *Para quê poetas?* (2014) e, por fim, a partir de sua obra *Explicações da poesia de Hölderlin* (2013). Nessa Heidegger parte da poesia de Hölderlin para pensar propriamente uma outra relação com o ser até então esquecida que nos leva à outra forma de habitação humana e de pensar.

Nesse habitar (*Wohnen*) não se trata mais de um mero residir, mas antes de uma morada. O que é construído oferece, assim, abrigo aos homens. O construir já é uma forma de habitação humana. Na construção (*Bauen*), como habitar, Heidegger nos remete à uma outra antiga palavra do alto alemão: *Buan*, para designar uma morada, habitação. Possui o sentido, também, do alemão *Nachbar* como o que habita na proximidade. O que, posteriormente, será desvelado, através da poesia de Hölderlin, como o sagrado que permeia toda a proximidade dos homens.

Somos aí à medida que habitamos nesta terra, na nossa temporalidade como mortais. Dessa forma, construímos e cultivamos na edificação de mundos. A forma de habitação poética é, então, um resguardo, um cultivar dos mortais sobre a terra e sob o céu. Para Heidegger, é a partir da poesia de Hölderlin que desvela-se o manifesto do céu e dos deuses como o que nos trazem para proximidade do que permanece em mistério. A relação do poeta como mortal com o céu é o acolhimento, o resguardo, nele as coisas são deixadas ser.

Na espera dos deuses, na escuta de seus acenos, o homem não é mais senhor. Agora, mantém-se o resguardo na manutenção livre do que vem em seu próprio vigor. Deixar a coisa vir em sua liberdade, demonstra o habitar humano não como sujeitos destinados à dominação representativa, já somos aí juntos às coisas no aberto. Resguardar, cuidado, é salvar, esse é deixar a terra aparecer, acolhê-la em seus ciclos. Habitar, dessa forma, é a própria essência da existência humana.

O HABITAR POÉTICO DOS HOMENS E O ENFRENTAMENTO ABISMAL DOS POETAS

Em “... *Poeticamente o homem habita...*” (2012) Heidegger trata, aqui, da poesia. Essa não deve ser tida enquanto objeto de literatura, ou puramente imaginética e contemplativa. O habitar poético da poesia de Hölderlin diz sobre o sagrado em que o poeta se relaciona no habitar humano. O poeta é quem escuta, ele acolhe o que vem ao seu encontro, o inesperado. Na parte do poema de Hölderlin *No azul sereno floresce...* (*In lieblicher Bläue...*) tem-se: “Cheio de méritos, mas poeticamente habita esta terra.” Os méritos do homem visto como senhor em meio às suas criações não é o que determina, porém, o seu habitar.

O homem habita poeticamente a terra. Ao habitar os homens levantam seus olhos para o divino e se mede com os celestiais, tomam medida. Nos versos 28 e 29 do mesmo poema nos diz Hölderlin: “O homem mede-se... com o divino”. O divino dá, assim, medida ao seu habitar. Tomar medida é o que determina o habitar poético do homem na terra. Logo, poetar enquanto *Dichtung*.

Nessa poetar resiste, portanto, um resguardo que é determinado por uma relação de liberdade na escuta aos acenos que deixa-ser aquilo que é. Poetar é ir ao encontro do que se acena, o que acena é o próprio sagrado. Ele é ainda não revelado e desconhecido e mantém-se, assim, preservado. Dessa forma, a essência do habitar é poética, mesmo que não aparente. Poetar é a escuta própria dos poetas.

Na preleção *Para quê poetas?* (2014), Heidegger parte da poesia de Hölderlin *Pão e vinho* que nos questiona “*Para quê poetas em tempos indigentes?*”. Através da questão, podemos estabelecer um caminho para a própria essência do poetar e da era atual. O tempo da noite do mundo como pão, também, o poeta Rilke. Essa era da noite do mundo, da era técnica, é marcada pela ausência do sagrado. Esse, para Heidegger, não se trata, aqui, de nada religioso ou dogmático. Ele foi esquecido.

A era técnica moderna, marcada pelo esquecimento do sagrado, impera a determinação calculadora do pensamento. Sua essência se expande e impera sobre todo o planeta, como uma forma de des-velar que tudo interpela violentamente, *ge-stell*. O mundo se torna objeto, matéria-prima e massa que é passível de ser previamente calculada e assegurada. Nessa forma de desvelamento tudo é disponível.

Para Heidegger, a determinação do pensar técnico é requerido por um fundamento do pensar caracterizado pelo estabelecimento de um fundamento absoluto de verdade como certeza da representação. Uma virada (*Kehren*) nesse pensar é possível, para Heidegger, através da ultrapassagem a partir do abismal. O abismo (*Abgrund*) é o fundo sem fundo, sem fundamento de todo pensar, ele é a falta de solo que rege o real. Para mudar a direção para o abismal se faz necessário, no entanto, quem o faça. O poeta é quem vai em direção ao abismo.

A recordação para o sagrado acontece na viragem. Afirma Heidegger (2014, p. 310): “Os deuses que ‘outrora existiram’, apenas ‘regressam’ ‘no tempo certo’, nomeadamente, quando se tiver dado, com os homens, uma viragem no lugar certo do modo certo”. Os poetas são, assim, os mortais que recebem os acenos dos deuses foragidos, até então esquecidos. Os poetas, então, nomeiam o que se ausenta e dizem o sagrado. A essência do poetar é o canto em tempos indigentes. No perigo do esquecimento o canto do poeta nomeia o que se ausenta, para isso adentram o abismo.

Entretanto, na era indigente, a própria natureza se torna parte do domínio da representação humana, tudo é calculado, objetificado e produzido a partir de seu domínio. A natureza é fonte de matéria-prima disponível e o mundo está a disposição do sujeito dentro de um projeto matemático de domínio. A essência do homem moderno dis-põe tudo enquanto objetividade.

A essência da técnica moderna, *ge-stell*, determina a forma de controle e domínio sobre o real. Ela determina, também, o desenvolvimento das ciências modernas da natureza, onde essa passa a ser tida como objeto antecipadamente calculado e apreendido. O que vale como sendo é o que se tem certeza a partir da validação unilateral do método científico universal.

A fundamentação técnica e o domínio do pensamento representativo pode ser outramente pensado através da virada para o aberto, para o abismo. Como explica Heidegger (2014, p. 334): “As construções cegas, sem imagem, da produção técnica impedem o acesso ao aberto da conexão pura. As coisas outrora crescidas desvanecem depressa. Elas deixam de poder mostrar a sua própria identidade através da objetivação”. O abismo é o aberto que o homem imerso no mundo técnico se separa. Ao dispor o mundo como objeto ele bloqueia o caminho para o aberto e se encontra na despedida contra ele. O poeta é, então, aquele que adentra no aberto e escuta o que vem ao seu encontro. Os poetas chegam primeiro ao abismo. Eles são os que mais arriscam para alcançá-lo. Dessa forma (HEIDEGGER, 2014, p. 341): “Quem arrisca mais do que o fundamento, atreve-se a chegar aonde se carece de qualquer fundamento, ao abismo”.

Na virada para o aberto dizemos sim para o desamparo do abismo, do que é sem fundamento e simplesmente vige. Assim, nos indaga Heidegger (2014, p. 356): “Quem dos mortais será capaz de recordar, provocando esta inversão?” O poeta é esse que ao dizer é o que mais arrisca ao entrar na casa do ser, na linguagem. O dizer do poeta é cantar o próprio existir. O canto que mais arrisca é o cantar do aberto. A linguagem do poeta é, aqui, escuta do que vem ao encontro em liberdade. Escuta precede o dizer e é pertença ao aberto.

É no cantar que o poeta retorna ao sagrado e dizem sobre o desamparo do homem. Poetar é um regressar, retornar à pátria própria do homem. O poeta, então, como quem procura e aguarda recebe a saudação das coisas no aberto. O fazer do poeta como poematizar é um encontrar. A coisa que vai ao encontro do poeta, ela mesma poematiza na medida em que olha na direção para onde é observada.

A ESSÊNCIA DO CANTO DOS POETAS COMO ACOLHIMENTO DO SAGRADO

Heidegger, na preleção sobre Hölderlin acerca de seu poema *A chegada aos parentes* em *Explicações da poesia de Hölderlin* (2013), remete ao caráter de radiância do iluminar que tudo aclareia e que possibilita o aparecimento da coisa própria em sua essência. O que vem ao encontro, então, saúda o poeta na pátria própria do homem. Para Heidegger, essa pátria trata, então (2013, p. 25): “‘A casa’ significa aqui o espaço providenciado para os homens, o único no qual eles podem ‘sentir-se em casa’ e por isso também ‘em casa’ no mais próprio do que lhes foi enviado. Este espaço faz da terra incólume um presente.” Na luta ambígua as coisas aparecem e novamente se velam. Nessa ambiguidade o que saúda com os acenos da divindade faz aparecer a própria claridade do que rompe se desvelando.

A essência da pátria própria dos mortais é, então, o resguardo do que irrompe na clareira (*Lichtung*). Acrescenta, assim, Heidegger (2013, p. 25): “Contudo, o que já vem ao encontro nem por isso deixa de ser algo ainda procurado.” Não é, portanto, uma tarefa que finda, mas o que aparece apenas o faz na medida em que também continua a procura dos poetas. Esses são mensageiros dos acenos do sagrado, seu lugar é o aberto. Conforme é exposto no poema de Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2013, p. 26): “Tranquilos cintilam, contudo, os cumes de prata lá no alto, coberta de rosas já está lá em cima a neve luminosa.

E mais alto ainda, por sobre a luz habita o puro bem-aventurado Deus que se alegra com o jogo dos raios sagrados”.

A clareira que irradia repousa nela tudo que irrompe e vai ao encontro do homem. Enquanto serenidade, ela é o aberto em que tudo é deixado livre, ela é o próprio sagrado. Esse como serenidade do aberto é a origem de tudo que irradia. Conforme expõe Heidegger (2013, p. 27): “No alegre no mais alto grau acontece a pura radiância.” O que irradia e aclara é abertura no aberto, clareira. A serenidade como sagrado é radiante e, assim, permite que tudo brote e venha saudar os homens. É através do poetar próprio que o sagrado é, assim, transmitido aos homens. Revela-se aí a essência do poetar próprio. O poematizar do poeta pertence ao encontro com o sagrado.

Os deuses, como o divino, fazem parte do sagrado na poesia de Hölderlin. Eles são os que trazem os acenos e enviam as saudações aos poetas a partir da radiância do sagrado. A serenidade é o solo dos deuses como mensageiros do sagrado. Sobre o poema de Hölderlin explica Heidegger (2013, p. 29): “Pois os deuses são os que trazem radiância, os que enviam a saudação a partir da radiância, e a saudação, por sua vez, envia a serenidade.”

Logo, no poema *Patmos* de Hölderlin temos o anúncio da pátria própria do homem que foi esquecida. A volta à pátria é o caminho de volta para o que é originário. O poeta faz o retorno, para alcançar a origem ele deve procurar o que foi esquecido. Assim, se aproxima da origem na medida em que também mantém distância e a preserva. O poeta, assim, retorna para a pátria conforme alcança a origem. Ele transforma o que irradia e vem ao seu encontro no poetar, na nomeação do sagrado.

No entanto, a ida ao que é mais familiar apenas é possível a partir do estranhamento do que é velado e não-familiar para o homem. Poematizar é abrigar na palavra, na linguagem, a proximidade com a origem que irradia, do sagrado que saúda. Ao explicar a poesia de Hölderlin afirma Heidegger (2013, p. 36): “O Altíssimo, que habita a serenidade do santificado, é quem mais próximo está do interior da proximidade resguardante, em que a alegria resguardada do poeta faz sua morada”.

Resguardar é abrigar na palavra na nomeação do sagrado que habita a proximidade. Nomear poeticamente é deixar o sagrado aparecer na palavra. Dessa forma é (HEIDEGGER, 2013, p. 36): “‘Abarcar’ significa nomear o próprio Altíssimo. Nomear poeticamente significa deixar que o próprio Altíssimo apareça na palavra, e não apenas enunciar seu lugar de morada, a serenidade.” No poetar, então, o sagrado é nomeado. No nomear as palavras não são signos ou expressão do homem, mas antes faltam palavras para, assim, dizer o sagrado que é mistério.

Assim, no canto dos poetas, esses recebem os acenos dos mensageiros do sagrado, da divindade que traz a saudação do que ainda não revelou-se. O regresso à casa do poeta é, no entanto, marcado pela ausência do divino, pela falta de deus. A ausência dos deuses foragidos é o que se mantém próximo ao homem, mas ainda assim velado. A falta, entretanto, não é uma ausência. Nela, porém, rege um esquecimento da própria presença da falta. Resta, então, ao poeta aguardar seus acenos que nos remete, portanto, ao fragmento posto por Heidegger do poema de Hölderlin (2013, p. 38): “Mas sem medo fica, quando é preciso, o homem sozinho, ante Deus, a candura o protege, e não são precisas armas nem manhas, até que a falta de Deus o venha ajudar”.

No regresso à pátria acontece resguardo do sagrado no nomear. Esse cuidado dos poetas necessita, no entanto, dos homens para que sua palavra poética possa ser

percepçionada e transmitida ao povo. Podemos citar o fragmento do poema de Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2013, p. 41): “Mas não o retém facilmente sozinho, e de bom grado se junta, para que o ajudem a compreender, o Poeta a outros homens”. Os outros devem, assim, ouvir o dizer poético originário que os poetas cantam e precisam aprender novamente sobre ele.

AS CINCO SENTENÇAS PARA A ESSÊNCIA DA POESIA

Em sua preleção *Hölderlin e a essência da poesia* (2013), Heidegger adentra na essência mais própria do poetar seguindo cinco sentenças orientadoras a partir da poesia de Hölderlin que diz acerca da fundação originária da poesia e do poeta. Na obra, para o filósofo, pode-se desvelar propriamente a essência da poesia. Heidegger, então, busca no poematizar de Hölderlin o essencial dela. Sua obra é, assim, permeada pela própria poesia acerca de sua essência.

Na primeira sentença orientadora, Heidegger cita uma carta do poeta à mãe no ano de 1799, nela Hölderlin chama a poesia de: “A mais inocente das ocupações”. Nesse sentido pode aparentar ser a poesia alheia ao mundo real e sério das ocupações dos homens. Estabelecendo, assim, apenas uma relação puramente imaginética com o real. Afirma, dessa forma, Heidegger (2013, p. 45):

A poesia aparece sob a configuração modesta do *jogo*. Livre de entraves, ela inventa seu mundo de imagens, e permanece absorta no âmbito do imaginado. Com isso, este jogo se subtrai à seriedade das decisões que sempre acarretam culpa, de uma forma ou de outra. Assim, o poematizar é perfeitamente inofensivo. Ao mesmo tempo, é ineficaz, pois permanece um mero falar e discorrer.

Como ocupação sem utilidade na “vida real” social dos homens, ela seria inofensiva já que não intervém na realidade prática. Assim, a poesia se movimentaria apenas na imaginação, *imaginatio*. Como inofensiva e ineficaz não é útil nem participa da vida ativa dos homens. A linguagem caucada no poematizar seria, assim, também considerada inofensiva. Ter, dessa forma, a poesia como a mais inocente das ocupações mantém-se num campo da opinião primeira e comum sobre ela. Essa categorização não abarca, assim, sua essência própria. Mas a partir dessa primeira torna-se claro o pertencimento da poesia à linguagem, onde deve-se aprofundar a procura por sua essência. A obra poética está no âmbito da língua e a partir dela.

Em um fragmento de 1800 de Hölderlin, Heidegger traça outra sentença orientadora (2013, p. 45-46):

Mas em choupanas vive o homem, e embrulha-se em vestes pudicas, pois ele é mais intenso [*inniger*], mais atento também, e seu entendimento é que ele conserve o espírito, como a sacerdotisa a chama celeste. E por isso lhe foi dado a ele, ao homem semelhante aos deuses, o arbítrio e poder superior de errar e executar, e o mais perigoso dos bens, a língua, para que ele, criando, destruindo, e afundando-se, e regressando à eternamente viva Mestra e Mãe, dê testemunho do que é, do que dela herdou e aprendeu, o que de mais divino ela possui, o Amor que tudo mantém.

A linguagem, agora, aparece como o mais perigoso dos bens dos homens, não mais inocente, é nela que tem resguardado o testemunho do sagrado. A língua é antes a mais inocente das ocupações e, também, o mais perigoso dos bens. O homem como quem detém a língua tem o papel de dar testemunho sobre as coisas que são. Ele reporta ao que vem ao seu encontro. Esse corresponder faz parte de sua essência mais própria, como estar-aí na habitação do mundo.

Esse testemunho do homem, de seu pertencimento ao ente, acontece na formação de mundo. Heidegger afirma que o testemunhar da criação de mundos é o fazer histórico. É para isso, portanto, que a língua foi dada ao homem como um bem. Porém, a linguagem representa o perigo supremo. Ela é uma ameaça constante, pois se encontra em permanente possibilidade de esquecimento e erro. Linguagem é o perigo contínuo da sempre possibilidade da fuga e perda do ser, para o engano. Afirma Heidegger (2013, p. 47): “Na língua vêm à palavra tanto o mais puro e o mais recôndito quanto o mais turvo e comum”. Está em jogo, portanto, tanto o perigo da perda do ser, quanto seu aparecimento puro.

Um outro fragmento de Hölderlin diz (apud HEIDEGGER, 2013, p. 47): “Tu falas à divindade, mas isto vós todo esqueceis, que as primícias nunca são para os mortais, que elas pertencem aos deuses”. O que é, dessa forma, tornado manifesto precisa simultaneamente tornar-se cotidiano e acessível aos mortais. No entanto, um nomear originário cotidiano e simples passa a ser tido como não-essencial. Assim, a linguagem que está em constante perigo é posta constantemente na repetição do aparente, do falatório, e posta como um instrumento de comunicação, ameaçando, por conseguinte, seu dizer autêntico. Logo, explica Heidegger (2013, p. 37): “[...] uma palavra essencial se presta a ser tomada, na sua simplicidade, frequentemente como se fosse algo não essencial”.

A língua é posta, então, como posse do homem. Ele se torna seu senhor. Ela lhe serve como instrumento de comunicação e expressão do subjetivo do *cogito*. A linguagem serve como instrumento de compreensão mútua entre os homens, para o entender. No entanto, posto o aspecto aparentemente essencial instrumental da linguagem, esse representa o perigo da errância e mascaramento de sua essência própria que por mais simples e próxima tornou-se turva. Sua essência não é abarcada como instrumento de expressão, nem posse.

Ela, portanto, não é esgotada por essa definição e é a garantia da escuta no rompimento do ser. A língua é bem do homem, no entanto, mais originário. Ela possibilita o habitar do homem como criador de mundos, no aguardo e escuta do romper do ente em sua totalidade. Partindo da delimitação da essência da linguagem pode-se, então, abarcar o caráter mais próprio da poesia.

Em um terceiro fragmento de Hölderlin, dessa vez um esboço de um poema inacabado temos (apud HEIDEGGER, 2013, p. 49): “Muito aprendeu o homem. Dos Celestiais muitos nomeou, desde que somos um colóquio e podemos ouvir um dos outros”. Heidegger destaca o trecho: “desde que somos um colóquio”. Os homens são um colóquio, uma conversa, isso quer dizer que o ser do homem, seu estar-aí é fundado na linguagem que por sua vez é fundada no colóquio.

Como colóquio a linguagem é fundamental. Ela, no entanto, não é mera expressão da língua, em sentindo meramente instrumental. Mas antes é fundada na conversa. Essa significa, portanto, um falar sobre o intermédio do encontro com os outros. Sobre o trecho, Heidegger elenca seu elemento central na escuta. O poder ouvir os outros é pressuposto para a manutenção da fala com eles. Continua Heidegger (2013, p. 49): “Poder falar e poder ouvir são igualmente originários”.

Somos colóquio à medida que podemos escutar os outros. O essencial da língua é a relação de diálogo e escuta. Como colóquios os homens nomeiam as coisas no jogo essencial da linguagem. A língua acontece, portanto, como diálogo. Assim, o sagrado vem ao encontro do homem e, dessa forma, o mundo acontece. O desvelamento do sagrado e do mundo se dá com o acontecimento próprio da linguagem. Dessa forma, explica Heidegger (2013, p. 50): “E isto é tanto mais verdadeiro conforme a conversa que somos, em sentido próprio, consiste em nomear os deuses e no tornar-se palavra do mundo”.

O sagrado é, assim, nomeado no aberto e se direciona ao homem na palavra. A tarefa do nomear é uma correspondência aos acenos do divino. Seu nomear é feito pelos poetas que o fixa na palavra. No fim do poema de Hölderlin *Recordação*, o poeta diz (apud HEIDEGGER, 2013, p. 51): “Mas o que fica, os poetas o fundam”. A partir dessa sentença Heidegger traça propriamente a essência da poesia. Tem-se, então, que a poesia funda através da palavra o que é permanente, o que aparece do ente. Mas ao mesmo tempo o que aparece é, também, algo que simultaneamente se dissimula. Continua o filósofo (HEIDEGGER, 2013, p. 51): “Mas até mesmo este permanente é algo fugidio”.

Para isso que permanece venha a aparecer na linguagem é necessário o fazer do poetas. Assim, conclui Heidegger (2013, p. 51): “O poeta nomeia os deuses e nomeia todas as coisas naquilo que elas são”. O que vem à palavra originariamente é nomeado pela primeira vez essencialmente pelos poetas. O poetar é fundar o ser pela palavra. O ser, assim, não é nenhum ente entificado. Ele não pode ser totalmente abarcado. Logo, a essência do ser não é resultado de nenhum cálculo prévio assegurador, não é objeto (*Gegenstand*) como algo disponível para o *subjectum*. O ser está em liberdade na medida que é deixado-ser e vai de encontro ao aberto em rompimento.

Portanto, a essência da poesia acaba por se revelar como o fundar originário do ser através da nomeação pelos poetas do que permanece constante (mesmo que encoberto). A quinta e última sentença percorrida por Heidegger da obra de Hölderlin no caminho para a essência da verdade a partir de sua poesia é a seguinte (2013, p. 52): “No azul sereno floresce o telhado metálico o campanário [...] Cheio de mérito, contudo poeticamente habita o homem sobre esta Terra”. Dessa forma, acredita-se que todos os resultados das “conquistas” humanas são realizados por méritos seu, mas o poema de Hölderlin acrescenta uma contraposição: “Contudo poeticamente habita”. O habitar poético é estar na presença do sagrado, em sua proximidade. Portanto, nesse tracejar pode-se estabelecer que a essência da poesia está atrelada à essência da linguagem. Poesia é nomear fundante do ser e da essência das coisas que são postas pela primeira vez. A língua, em sentido

originário, é a própria poesia fundante. Essa é, no entanto, a ocupação mais perigosa e, simultaneamente, a mais inocente.

Para pensar a essência própria da poesia deve-se meditar sobre todos os seus elementos. Sua essência aparece, no caminho tomado por Heidegger, não em sentido comum que trata a poesia como algo da pura imaginação, *imaginatio*, mas antes o poetar reflete na própria fundação do real. Poematizar é, assim, o nomear fundante originário. O poeta acolhe os sinais do divino e transmite a palavra para o povo. Dessa forma, continua Heidegger (2013, p. 57-58): “Assim, a poesia está inserida nestas leis do aceno dos deuses e da voz do povo - leis que tendem para a divergência e para a convergência. O próprio poeta se encontra entre estes – os deuses – e aqueles – o povo.” Ele recebe dos deuses e acolhe na língua. Portanto, a fundação do real depende dos sinais enviados pelo sagrado e pela escuta do poeta que na palavra interpreta para os homens na recordação da pertença ao ser.

O ASPECTO CAÓTICO E ABISMAL DA NATUREZA COMO ONIPRESENTE E SAGRADA

O poeta é, então, o intermédio entre os homens e os deuses. Ele é o porta-voz para o povo. A poesia de Hölderlin se revela, para Heidegger, como o poetar da essência própria da poesia de uma era específica. É a época indigente do esquecimento do habitar próprio do homem. O poeta, assim, é aquele que procura e aguardando o sagrado o alcança. Um dos poemas de Hölderlin que retrata a essência do poetar, para Heidegger, é *Assim como em dia santo...* (2013). Nele o poeta retrata o trabalho de um camponês que enxerga um fruto depois de uma longa tempestade durante a noite que ameaçou sua colheita, mas que, por fim, traz o dom de um solo verdejante.

Assim como ele observa os resultados da tempestade, também o poeta se ergue em tempo propício para pressenti-lo. Dessa forma, a natureza no poetar de Hölderlin aparece em todo seu poema e possui o papel, aqui, de educar o poeta. Ela educa na medida que se faz presente em tudo, em todo real. A natureza se revela nos deuses e nas coisas dos homens, ela é onipresente.

O real é, de fato, o resultado do desvelar da natureza, ela é a maravilhosa onipresença e não é resultado de nenhum produzir humano, no entanto, participa de todo pro-duzir. A natureza é maravilhosa e bela no poetar de Hölderlin, pois se encontra em toda parte. Sua presença, entretanto, não abarca e engloba tudo em sentido da quantidade, de uma soma, mas permeia e se desvela em todo real. A natureza, então, está no que se ausenta e, também, no que se desvela. Conforme acrescenta Heidegger (2013, p. 66): “Ao mesmo tempo, porém, o onipresente arrebatava os opostos até a unidade do seu pertencimento recíproco”.

Para Heidegger, a unidade de opostos determina a essência do belo da natureza. Assim, continua (HEIDEGGER, 2013, p. 66): “A beleza deixa que os contrários sejam contrários, deixa que as relações recíprocas encontrem sua unidade, e assim deixa que tudo esteja presente em tudo a partir da pureza [*Gediegenheit*] do completamente diverso. A beleza é o onipresente”. A divindade na poesia de Hölderlin, os deuses como mensageiros do

sagrado aparecem com a aparência da natureza, do sagrado. Ao aparecerem para os homens evocam a própria natureza. Mas ainda não são a natureza, apenas sua aparência. Assim, completa Heidegger (2013, p. 66): “Ainda assim, o Deus alcança o grau máximo da aparência de beleza, e assim é o que mais se aproxima ao máximo do puro aparecer da onipresença”.

A natureza é bela por ser onipresente e por isso atrai os poetas. No tempo indigente, a natureza parece se ausentar. No poema parece estar de luto e se retrair. Mas nesse luto o que é ausente novamente sempre ressurgir e os poetas pressentem seu ressurgir, do que vai ao seu encontro como inaugural. Os poetas, dessa forma, pertencem à natureza, ao sagrado. Ela, assim, mantém-se no movimento de ressurgir e de repouso. Seu velamento é o recolhimento para o início principiante e inaugural do romper do que surge. Explica Heidegger (2013, p. 68): “Eis porque a natureza, em repouso, também pressente. Ela está ‘em casa’, conforme pensa antecipadamente na sua chegada”. Essa chegada é o presentificar da onipresença da natureza, é sua essência própria.

Assim, os poetas como os que pressentem procuram e aguardam o presentificar da natureza e, assim, correspondem a ela. Continua o filósofo (HEIDEGGER, 2013, p. 68): “Os Correspondentes ao maravilhosamente onipresente, ao potente, ao divinamente belo são ‘os poetas’”. É nessa correspondência à onipresença da natureza que se revela a essência do poeitar. Entretanto, não são, aqui, todos os poetas empenhados com essa escuta e correspondência ao onipresente, apenas aqueles que auscultam o vindouro, que o pressentem e tomam a essência da natureza como medida para o nomear originário.

Natureza, aqui, na poesia de Hölderlin, não deve ser tomada em sentido comum da interpretação moderna como extensão, *res extensa*, contraposta a um sujeito. Ela é, essencialmente, divinamente onipresente. Em sentido originário grego, natureza é *physis*. Esse, do grego, remete para crescimento, como algo que cresce e rebenta e não em sentido evolutivo. Rebentar é abrir-se, desvelamento que retorna para a origem, para seu velamento que concede o próprio presenciar.

Physis é o clarear da clareira, é rebendo no aberto. No sentido originário a clareira possibilita algo a vir e aparecer. Nomeia Heidegger (2013, p.69):

Physis é o rebentar da clareira do iluminado, e assim a lareira e o lugar da luz. O luzir da ‘luz’ pertence ao fogo; é o fogo. Este é, ao mesmo tempo, claridade e ardor. A claridade brilha, e só ela dá a todo aparecer o espaço aberto, bem como dá a tudo o que aparece a perceptibilidade. O ardor ilumina e incendeia até abrasar, até tornar aparente tudo que emerge. Assim, o fogo é, como ‘luz’ iluminante e ao mesmo tempo ardente, o aberto que já está previamente em tudo o que, no âmbito do aberto, vem e se vai.

Physis como clareira nomeia a presença do que tem contorno e perdura. É a luz que, assim, rebenta e brilha. Ela também dá claridade, nela tudo irrompe e se torna aparente. *Physis* está em tudo que presentifica. Na poesia de Hölderlin *physis* enquanto natureza aparece, então, como divinamente bela e onipresente. Ela também é tudo que cria, já que está presente em tudo. Portanto, a partir de sua claridade tudo surge e que volta a principiar.

A natureza, então, poematizada por Hölderlin é a própria essência enquanto *physis* em sentido inaugural grego, do que rompe por si e simultaneamente recolhe-se. Para Heidegger, portanto (2013, p. 70): “A palavra hölderliniana ‘a natureza’ poematiza a essência da natureza de acordo com a verdade encoberta da palavra fundamental inaugural *physis*”.

A terceira estrofe do poema de Hölderlin trata sobre o rompimento da claridade, da natureza como irromper. Essa aurora é o crescimento que brilha e irrompe. O que os poetas pressentem e aguardam, assim, recolhendo na palavra. Esse nomear poético diz a própria natureza. Em um hino do poeta “*Junto à nascente do Danúbio*” temos (apud HEIDEGGER, 2013, p.71): “Nós te nomeamos, forçados de santa necessidade, te nomeamos a ti, Natureza! E novo, como do banho, sai de ti tudo quanto nasce divino”. Portanto, na poesia de Hölderlin a natureza aparece como clareira no aberto que vai ao encontro do poeta que, assim, a nomeia. Na palavra é revelada sua essência. O pôr na palavra, o nomear, preserva o sagrado. O poeta nomeia o que escuta, o vindouro que presente.

O sagrado, dessa forma, permeia tudo que se presenteia, todo o real. É na clareira, portanto, que tudo aparece como real. O sagrado como a natureza na poesia de Hölderlin não é, entretanto, a divindade. Mas a própria divindade nasce a partir do sagrado. Sua essência é rompimento da clareira. Sagrado é, assim, a essência da natureza que surge, cria e é onipresente. Ela é clareira e luz para o que se desvela, o próprio real.

Logo, a natureza onipresente unifica tudo e deixa aparecer o real. Sua forma de presenciar é rebento, é o inaugural que a tudo precede, permeia e possibilita a aparição. Natureza é, portanto, tomar o abismo como âmbito do real. Como luz que clareia, o abismo é a escuridão que volta a velar-se. O aberto clareado pela natureza é o espaço intermédio entre os mortais e o divino. Ele próprio não pode ser intermediado. Assim, expõe Heidegger (2013, p. 74): “O próprio aberto, contudo, que oferece um âmbito a tudo que é recíproco e articulado, para que entabulem tais relações, não provém de nenhuma mediação. O aberto é, ele mesmo, o imediato”.

A natureza, que é imediata, permeia tudo que se presenteia. Nunca é mediada, ela própria é mediação do real. Ela é inaugural e anterior a tudo. Ao discorrer sobre a poesia de Hölderlin, Heidegger elenca que a origem da natureza que a tudo principia é o próprio Caos sagrado do poema: “Segundo lei fixa, como outrora, saído do Caos sagrado”. Caos, no entanto, não aparece como algo sem ordenamento, mas caos é abismo, o aberto pelo qual “tudo é engolido”. O abismo é o sem fundamento, sem fundo, sem solo. Acrescenta Heidegger que (2013, p. 75): “O abismo recusa qualquer ponto de apoio a algo distinto e fundamentado”.

O sentido de desordem para o caos advém do esquecimento do sentido próprio arcaico de Caos. Ele, então, é pensado a partir da natureza (*physis*) do aberto que permeia tudo, do abismal. Caos é sagrado que permeia todo brotar. Caos sagrado é o inaugural. O papel do poeta é o resguardo. Logo, o sagrado em seu caráter de horrível, caótico, é o que permanece no caos sem fundamento. Os poetas, assim, o pressentem. Eles pressentem a vindoura aurora do sagrado.

Diz o poema de Hölderlin: “Agora, porém, rompe o dia!”. É a forma que o sagrado vem ao encontro. Os poetas como os que pressentem o vindouro do sagrado o pertencem. Eles pertencem ao caos do abismal, do sem fundo e fundamento, do aberto. No entanto, mesmo na pertença à abertura do sagrado, na auscultar e lançados no abismal, os poetas ainda pertencem ao mundano. Conforme o poema *O Único* de Hölderlin (apud

HEIDEGGER, 2013, p. 77): “Os Poetas também, que são Espírito, têm que ser do Mundo”.

Assim, o irromper inaugural, que tudo permeia e que presentifica, é anterior a tudo. Seu sentido originário foi esquecido e pode ser rememorado pelos poetas. Na poesia de Hölderlin os deuses são, também, por meio do sagrado, da natureza que surge por si e é anterior a tudo. O esquecimento da relação inaugural da *physis* por parte do homem, acaba por pôr a natureza numa espécie de dominação. Ela é, agora, tida como matéria passível de ser meramente calculada pela razão, *ratio*. Afirma Heidegger (2013, p. 78-79): “Na sua precipitação em direção ao palpável, os homens receberam o que lhes foi reservado pela natureza divinamente bela apenas conforme lhes foi útil, e o empregaram em seu serviço, assim rebaixando a onipresente à posição de escrava”.

O sagrado como caos não é compreendido por nenhuma determinação do homem ou do poeta, não abarcam totalmente sua essência, apenas uma faceta do que vem ao encontro. Os poetas, entretanto, por lhe pertencer sentem os presságios do vindouro e, assim, cantam. Explica Heidegger (2013, p. 78): “Nem sequer o poeta alcança jamais o Sagrado por uma reflexão pessoal, nem esgotam sua essência, nem conseguem, por questionar, arrastá-lo para junto de si”. Logo, o que desperta nos poetas através da escuta do sagrado não pode ser apreendido como coisa entificada, *objectum*. Ele, assim, acolhe e o preserva em palavras na canção. Cantar é dar testemunho do sagrado. Conforme nos expõe a poesia de Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2013, p. 81): “Tais que ela, ferida de repente, há muito já patente ao Infinito, treme de recordação, e, inflamada do raio sagrado, lhe é afortunado o fruto nascido em amor, obra de deuses e homens, o canto, que a ambos dê testemunho”. Por aguardar e acolher o sagrado o poeta pode cantar. O canto diz o sagrado. O poeta, entretanto, não consegue por si próprio nomeá-lo, mas antes esse envia ao poeta seus acenos.

É preciso que algo lance para o poeta a luz, os acenos do sagrado. Dessa forma, são os deuses, a divindade na poesia de Hölderlin que são os intermédios entre o sagrado vindouro e os poetas. No entanto, nem os deuses e nem os poetas possuem acesso direto a ele. Existe, aqui, uma relação mútua em que ambos o pertencem. Nessa pertença o poeta em tempo propício pressente o vindouro, ele é atingido pelo raio sagrado com a cabeça descoberta e por isso se volta para ele. Conforme o testemunho de Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2013, p. 84): “E por isso bebem fogo celeste agora os filhos da terra sem perigo. Mas a nós cabe, sob as trovoadas do deus, ó poetas! Permanecer de cabeça descoberta”.

O cantar dos poetas testemunha o caos sagrado. Por isso, são expostos ao maior perigo por serem mediação entre o sagrado e os homens. Os poetas agarram os raios com as próprias mãos e permanecem com as cabeças descobertas. Eles são os solitários de coração puro que pertencem ao sagrado. Coração puro quer dizer originário, o que permanece inaugural e volta sempre a principiar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso traçado abordou o caminho tomado por Heidegger no desvelar da essência da poesia e do papel do poeta no poetar de Hölderlin. Assim, pôde-se considerar que a poesia revela-se como a mais inocente de todas as ocupações, pois o poeta que tem o dom do cantar escuta o sagrado que vem ao seu encontro como o mais originário e puro. A poesia de Hölderlin fala, portanto, sobre o retorno ao que é sagrado. Dessa forma, os homens precisam da canção do poeta, de seu canto inofensivo, para, assim, ouvir novamente o inaugural que sempre volta a principiar. O sagrado, logo, requer a mediação poética e a nomeação dos poetas.

O sagrado, portanto, como a natureza é lei constante, tudo é enquanto é permeado por sua onipresença. Ele, enquanto caos abissal, o que precede a tudo e inaugura o que permanece em sua pertença originária. Logo, os poetas dizem o que permanece. Como o poema de Hölderlin *Recordação* (apud HEIDEGGER, 2013, p.89): “Mas o que fica, os poetas o fundam”. O que permanece não é, entretanto, mera duração, mas começo inaugural do que sempre volta a principiar. A tarefa do poeta é o afinamento fundamental [*Grundstimmung*] em estar a todo momento na escuta do vindouro abissal.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. *In: Ensaios e conferências*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Brasília: Editora Unb, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Lisboa: Instituto Piaget, /. 283 p.

HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas?. *In: Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. Cap. 5. p. 307- 367.

HEIDEGGER, Martin. ... Poeticamente o homem habita.... *In: Ensaios e conferências*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

A POBREZA DO ESPÍRITO E O PENSAMENTO DA SERENIDADE¹

[POVERTY OF SPIRIT AND THE THOUGHT OF SERENITY]

Marcos Aurélio Fernandes

framarcosaurelio@hotmail.com

Possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), mestrado em Filosofia - Pontifício Ateneu Antonianum (2000) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (2003). É professor adjunto da Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Fenomenologia e Hermenêutica, Filosofia Medieval, Filosofia da Religião e Filosofia da Educação.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3461](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3461)

Recebido em: 23 de setembro de 2021. Aprovado em: 25 de setembro de 2021

¹ O texto originalmente foi proferido como Aula Magna de abertura do semestre, 2021.1, do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Caicó, em 27 de julho de 2021. Para fins desta publicação o autor reelaborou o texto, ampliando-o. (Nota do Editor)



DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade

FERNANDES, Marcos Aurélio

Resumo: Partindo de uma meditação a respeito da interpretação feita por Heidegger de uma sentença de Hölderlin, esta reflexão procura sondar o sentido da “pobreza do espírito” como experiência do e no pensamento, precisamente, de um pensamento que não é ciência nem consciência, mas pensamento do sentido que acolhe a serenidade do Ser, de sua abertura.

Palavras-chave: Pobreza. Espírito. Pensamento. Serenidade.

Abstract: Starting from a meditation on Heidegger's interpretation of a Hölderlin sentence, this reflection seeks to probe the meaning of the "poverty of the spirit" as an experience of and in thought, precisely, of a thought that is neither science nor consciousness, but thought of the sense that welcomes the serenity of the Being, of its openness.

Keywords: Poverty. Spirit. Thought. Serenity.

1 A POBREZA COMO TOM FUNDAMENTAL DA EXISTÊNCIA

Nossa proposta inicial e, ao mesmo tempo, nosso horizonte de reflexão é: a pobreza no espírito é o tom fundamental do pensar do Ser (HEIDEGGER, 2013, p. 883).

Tom é determinação de uma afinação. O “tom fundamental” é o modo determinante de uma melodia, é tônica, é tonância, é tonalidade. Pensamos, aqui, na “*Stimmung*”, tematizada por Heidegger, desde o § 29 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993, p. 139-140). É algo como entoação. Entoação, por sua vez, é sonância e ressonância, percussão e repercussão da experiência. Experiência, porém, não é, em primeiro lugar, algo que nós fazemos ou sofremos. Experiência é, antes, o que e como nós mesmos somos, no mais imediato. “*Stimmung*” diz, pois, algo como o vigor de ser que tonifica o corpo da existência. É a tônica, a tonância e a tonalidade do viver humano. Tudo o que o homem é e não é, tudo que o homem tem e não tem, portanto o homem e o seu universo, está tomado, a cada vez, em cada situação, no modo como ele se encontra no todo da vida, pela força da entoação. Toda a paisagem do seu viver recebe dela a sua tonalidade, o seu colorido de fundo, o seu matiz. O que, como tônica, entoa a existência humana no seu todo, isto é, em sua amplitude, profundidade e originariedade, é o que nós chamamos de “tom fundamental”.

Quando nós falamos de “tom”, no nosso uso linguístico cotidiano, somos enviados pela palavra em vários sentidos de compreensão. De início e talvez na maior parte das vezes, estes sentidos têm a ver com a experiência do som. Falamos de tom agudo e de tom grave para as alturas do som. Referimo-nos ao tom suave de uma voz ou ao tom áspero de uma fala. O tom, aqui, tem a ver com a qualidade sonora ou com a inflexão da voz. Usamos a palavra “tom” para nos referir também ao modo se expressar de alguém. Por extensão, também a usamos para evocar um certo caráter ou estilo. Escapando do âmbito semântico relacionado com o som e indo para o âmbito semântico relacionado com a cor, nós falamos de “tom” querendo dizer e fazer entender uma cor, uma coloração ou um colorido de fundo, um matiz, uma tonalidade. Assim, a significação de tom nos leva a pensar em algo como nuance. Na arte da música, por sua vez, a palavra “tom” tem significados bem precisos. Por falta de conhecimento técnico, não podemos, aqui, expor estas significações. Mas, mesmo para um leigo, dá para ver que tem a ver com a determinação do som numa escala de entoação. O tom fundamental nos é dado por aquilo que é tônico. Tom tem a ver, pois, não só com tonância e tonalidade, mas também tem a ver com tônica. Uma escala de entoações se constrói a partir do que é mais forte ou a que se dá maior realce. Tom tem a ver, por fim, pois, com tonicidade, isto é, com força, vigor. O tom surge de um tonificar, de uma força, de um vigor. Tom tem a ver com a tensão. O verbo latino “*tonare*” quer dizer trovejar; daí, ribombar. Vergílio usava este verbo também no sentido de invocar com voz forte. A língua grega, por sua vez, traz o nome τόνος (*tónos*) e o verbo τείνω (*teíno*). Τόμος (*tónos*) dizia aquilo que tende ou se tende; daí, a corda, os nervos, os tendões. Queria dizer, pois, tensão, tração, esforço, força, energia, vigor; por fim, o teor, a postura, de algo ou de alguém, isto é, como alguém se contém e se sustenta, como ele se comporta.

Há um texto zen que evoca a importância decisiva da entoação no viver humano. Trata-se, na verdade, de um diálogo entre um discípulo e o mestre Ho-shan Wu-yin (HARADA, 2021, p. 54):

Disse Ho-schan (891-960 d.C.):

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade

FERNANDES, Marcos Aurélio

Quem, em via, aprende, chama-se o ouvinte. Quem, em via, aprendeu chama-se o próximo. Quem é, em via, além da perfeição do ouvinte e do próximo é transcendente.

Um monge lhe perguntou: _ O que significa ‘transcendente’?

Disse Ho-schan: _ Toque de tambor.

Replicou-lhe o monge: _ Não perguntei pelo sentido da frase: ‘Lá, onde está Espírito, ali está Budha’, mas sim, o que e-voca: ‘Nada de Espírito, nada de Budha’!

Disse Ho-schan: _ Toque de tambor.

O monge perguntou por fim: _ Se me vem ao encontro alguém ereto como rocha, como abordá-lo?

Disse Ho-schan: _ Toque de tambor.

O ouvinte e aprendiz se aproxima, pelo ouvir e aprender, da palavra e da doação do Ser. Tendo caminhado bastante e bem na via da audição e da aprendizagem ele entra em contato com tal palavra e tal doação. Tal palavra ecoa desde o e como o silêncio. Tal doação se oferece furtivamente, obliquamente, como um retraimento. É a vigência da transcendência. É a vigência do Nada do mistério: nada de Espírito, nada de Budha! O que evoca, porém, este Nada? Resposta: “toque de tambor!”. O toque, a percussão, como *páthos*, como experiência, é a abertura da possibilidade do todo. Este toque acontece como um envio prévio, um encaminhamento, que se anuncia como uma dádiva do porvir, que deixa e faz emergir, a cada vez, no corpo a corpo da faticidade, caminhos de realização, de consumação. É a abertura do abismo de possibilidades da vida. Este toque é novo, sempre novo. Traz, a cada vez, o frescor e o vigor da primeira vez. Dá-se como o repentino, o súbito, o instantâneo, num piscar de olhos. É o porvir que se mete no presente, como abertura e envio de possibilidades de ser. Seu acontecer é algo assim como o raio, seu relampejar e o ribombar de seu trovão. De um só golpe, ilumina a escuridão. Sua percussão repercute em todas as coisas.

Onde se calam as vozes da nossa subjetividade, isto é, de nossa vontade ob-jetiva, emerge a existência como ressonância do mistério do Ser (HARADA, 2021, p. 49). Pobreza do espírito talvez seja algo assim como a tonância do pensar na recepção do toque do Ser. A percussão e a repercussão do Ser no pensar vigem como linguagem. O pensador e o poeta são os que escutam tal sonância e ressonância e correspondem ao seu verbo.

2 A QUESTÃO DO TEMPO DO EVENTO DA CONCENTRAÇÃO NO ESPIRITUAL E DA POBREZA QUE NOS TORNA ESSENCIALMENTE RICOS.

Nos nossos tempos, o pensador do Ser (Heidegger) se pôs na escuta de uma palavra guia (*Leitwort*) do poeta da poesia (Hölderlin). Essa palavra guia diz (Apud HEIDEGGER, 2013, p. 871):

*“Es konzentriert sich bei uns alles auf’s Geistige
Wir sind arm geworden, um reich zu werden“.*

“Junto a nós tudo se concentra no espiritual,
Nós tornamo-nos pobres, para ficarmos ricos”

Para o pensador, esta palavra do poeta traz à fala uma experiência densa, prenhe, por estar impregnada pela temporalidade e historicidade do Ser. O Ser nada é de ente. A percussão e repercussão da experiência da existência é a entoação do “silêncio claro da diferença nadificante” (HARADA, 2021, p. 50). A nadificação do Ser, porém, não consiste em aniquilação. Pelo contrário, se dá, num retraimento abissal, como principiar: “Principiar sempre novo na tempestade do ser que per-mite tudo renascer e morrer na floração miraculosa da identidade da liberdade primordial” (HARADA, 2021, p. 50). A sentença de Hölderlin soa como uma correspondência ao verbo do Ser em meio ao precipitar de sua tempestade (temporalidade) e à sua destinação, isto é, ao envio dispositivo de estruturas de possibilidades de ser da existência. Por se tratar do tempo do Ser, da Vida, de seu destino – *αἰών* (*aiōn*) – e, por conseguinte, de uma temporalidade cairológica do viver humano em sua especificidade, em sua historicidade, quer dizer, da existência, o evento evocado pelo poeta não se deixa computar cronologicamente nos cálculos da historiografia.

Para uma consideração que não pensa, apenas calcula, a sentença é passível de ser contextualizada na concepção que Hölderlin tem da história ocidental e da visão que tem do seu próprio tempo na virada do século XVIII para o XIX. Porém, a meditação histórico-ontológica de Heidegger nasce de outra experiência de pensamento, que não é a do cálculo. Nasce de um outro relacionamento, que não é o do conhecimento, que traz o desconhecido e estranho para o familiar, mas é o do pensamento, que conduz o real ao seu lugar de origem no mistério. Representações e cálculos historiográficos podem ser corretos. Contudo, para o pensamento que medita historialmente não bastam. Não alcançam o desvelamento do essencial. A palavra do poeta é escutada, pois, não como anúncio de um fato, representável cronologicamente. Ela é escutada como aceno para um *evento* fundamental, embora silencioso, oculto.

Como é, então, o relacionamento entre o pensador e o poeta? Este relacionamento se dá na dinâmica de uma meditação historial. Trata-se de meditação, pois em jogo está a escuta e a compreensão do sentido, isto é, a obediência a um envio, a um caminho que se abre para a existência. Historial é esta meditação, pois ela se realiza como uma participação no destinar do Ser. Destino do Ser é o envio abissal que dispõe estruturas de possibilidades de ser que constituem os gonzos do mundo humano, histórico: dizem respeito ao modo como o ente se mostra em sua entidade, como o homem é si mesmo e se sabe a si mesmo, ao modo como ele recebe e, no pensar, restitui a verdade do Ser e a essência da verdade, etc. A meditação do pensar é participação na tempestade do Ser. Ela procura abrir espaço para o Ser passar.

Nessa sentença, assim considera Heidegger, o poeta presente os “anos dos povos”. Em “*An die Deutschen*” (Aos alemães), poema escrito por volta de 1799/1800, encontramos uma estrofe que diz: “*Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit, / Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir, / Doch die Jahre der Völker, / Sah ein sterbliches Auge sie?*” (HÖLDERLIN, 1999, p. 237)². Uma coisa é o que se deixa ver e contar dos nossos anos; outra coisa é o que não se deixa ver nem contar dos anos dos povos. Isso, porém, o poeta o presente, e, neste pressentimento, ultrapassa o seu próprio tempo. No entanto, sua alma, que se lança com ansia e oscila sobre o seu próprio tempo, demora na tristeza enlutada, pois ela se retrai e fica à margem de seu próprio povo, que não a conhece. “*Wenn die Seele dir auch über die eigene Zeit / Sich, die sehrende, schwingt, trauernd verweilst du / Dann am kalten Gestade /*

² “O tempo de nossa vida é bem estreitamente limitado, / O número dos nossos anos nós vemos e contamos, / Mas os anos dos povos, / Será que um olho mortal os viu?”

Bei den deinen und kennst sie nie“ (HÖLDERLIN, 1999, p. 237)³. Para Heidegger, o poeta não se atém apenas ao que é historiograficamente aparente. Do contrário ele não poderia dizer o que ele disse, isto é, não pode se referir a esta concentração no espiritual e da pobreza que oportuniza a riqueza essencial.

No entendimento do pensador, a sentença do poeta não descreve um fato datável, computável, historiograficamente, mas acena para um evento pressentível numa meditação historial. Tal evento consiste na concentração ou no recolhimento do Ser, melhor, de seu tempo – *αἰών* (*aiōn*) – no “espiritual”. O pensador nos convida, então, a pressentirmos o que o poeta chama de “espiritual”. Heidegger insiste na necessidade do começar a pressentir (2013, p. 871). Somente assim é que o espiritual evocado pelo poeta pode nos tocar. Surge então a necessidade de pensar o sentido disso – o “espiritual”. O espiritual é determinado a partir do espírito e através do espírito. Mas, pergunta o pensador, o que é “o espírito”? Qual o traço fundamental de sua essência?

3 A QUESTÃO DO ESPÍRITO

Heidegger mostra a insuficiência de se entender o espiritual como o imaterial. Esta compreensão do espiritual permanece dependente da mera negação (HEIDEGGER, 2013, p. 874). Também a concepção metafísica ocidental do espírito, como substância ou como sujeito, como intelecto ou como vontade primordial, só pode ser re-pensada de maneira mais decisiva desde a questão do Ser.

Para o espírito de nossa época o espírito é o contrário da matéria. Identifica-se, assim, espiritual e imaterial. Trata-se de uma compreensão apenas negativa do espírito. Por ela, o espírito e o espiritual recebem uma determinação através de uma mera negação da matéria e do material. Além de ser uma determinação negativa do que é espírito, ela deixa indeterminado o que é matéria. É preciso, porém, inverter esta determinação. Em vez de afirmar que o espiritual é o imaterial, carece dizer que o imaterial é o espiritual, e, assim, tentar uma compreensão positiva do que se quer evocar com a palavra “espírito”.

Para nós, que confundimos o concreto com o material, o espírito, o espiritual, soa como algo abstrato, etéreo, fantasmagórico. Desperta suspeita de fuga para a irrealidade. Delírio ôntico. Contudo, espírito, espiritual, tem a ver com vida. Entretanto, o que chamamos de “vida” é concreto ou abstrato? A vida não é coisa nenhuma. A vida não é nenhum dos viventes. E, no entanto, a vida não é algo abstrato ou irreal. Para o vivente, ser é viver. Vida é o realíssimo! É vigor que rege toda a concreção, isto é, todo o movimento de con-crescimento, de que o concreto é a forma terminal. Vida é forma que in-forma todo o concrecer dos processos do vivente. Tal vigor não é nenhuma coisa, nenhum ente. Vige como Ser. Todo o nosso fazer e deixar de fazer já acontecem na vigência da vida. A irrupção e a abertura da vida em nós, sua vigência e sua regência desde a e como dinâmica de liberdade, isto é, de libertação desde a e para a verdade do Ser, nós chamamos de existência. É uma realidade experimental muito simples e, por isso, difícil de deixar vir à linguagem. A sua concretude acontece como história.

No instante da decisão, momento de salto, em que vida se mostra em sua abissalidade, recolhem-se o presente e o ausente. No instante irrompe não só a presença do presente, como

³ “Se a alma, a que ansia, a ti se lança por sobre o próprio tempo / tu em tristeza enlutada demoras / então na margem fria / junto aos teus / e eles não a conhecem”.

também a presença do ausente, isto é, a presença do passado e do futuro. O passado vige no presente. Ele não só acompanha, como também precede o nosso presente. É neste sentido que podemos falar de uma presença do passado no presente. Por outro, trata-se da vigência de um ausente. A ausência não é nulidade. A ausência é latência, ocultação, retração. O passado vige no presente, porém, sem o sobre-determinar. O passado se retrai, dando lugar ao futuro, no presente. No presente se mete também o futuro. Ser histórico significa, sobretudo, ser desde o futuro, ser porvindouro. Nas palavras manuscritas de Emmanuel Carneiro Leão, citadas por Leonardo Boff (2010, 325-326):

Toda obra do homem só é humana na medida e enquanto sabe cuidar do humano no homem. Por isso o humano está sempre por vir. Nunca deixa de vir a ser. Nenhum conhecimento, por maior que seja sua eficiência e seu poder, nunca atinge a totalidade do real e o universo das realizações. Por isso, todo desempenho dos homens se faz porta-voz de um futuro inesperado e sempre inaudito. A criação humana nos leva a ler o presente numa relação original com o passado. Trata-se de escutar no que o passado lega de já sabido, de já dito e feito o que ainda está por ser. É o cuidado ontológico do homem. O maior presente com que nos presenteia o passado é a presença do futuro no presente. É que todo o presente não é somente presença, é também ausência do passado. Por esta ausência se mete o futuro. Todo o futuro é, neste sentido, metido. Por isso a obra humana dos homens nos entrega ao cuidado do tempo. Ela nos está continuamente ensinando o que é e o que nos advém no presente com o presente...

É na abertura temporal-historial da existência que se dá, a cada vez, epocalmente, o sentir e o pensar, o querer, o fazer e o deixar de fazer, o agir e o sofrer humano. Trabalho, jogo e festa, luta e domínio, ciência e técnica, arte e religião, amor e morte acontecem nesta abertura, isto é, na irrupção do homem no todo do ente, em que Ser se dá e, ao mesmo tempo, se retém. Ser envia possibilidades de ser dos e para os entes e, ao mesmo tempo, se retrai em sua simplicidade, unicidade, abissalidade.

Ser diz tanto o irromper como o viver e o permanecer. Destas três determinações do ser, o viver se sobressai. Desde tempos imemoriais, os homens experimentaram positivamente o espiritual como vida, melhor, como vitalidade, vigor, vida da vida. A linguagem, por isso, fala de espírito e espiritual desde o dinamismo e movimentação de vento, sopro, respiração, fôlego, alento, hálito, segundo o testemunho de algumas línguas (por exemplo: *prana*, em sânscrito; πνεῦμα (*pneûma*), em grego; *spiritus*, em latim; *ruh*, em árabe; *ruach*, em hebraico; *qi*, em chinês).

O vento caminha, serpenteia, pelos quatro cantos da terra. Sua movimentação se dá de muitas maneiras, da brisa suave às tempestades de areia e aos redemoinhos. O vento aparece como força unificadora. Em seus caminhos reúnem-se luz e escuridão, neblinas e nuvens, raios e trovões, mares, lagos e rios, montanhas e vales. O vento circula pelos quatro cantos da terra. O vento esparge as sementes – é céu fecundando a terra. É vínculo, ligação, unidade reunidora, *lógos*. Nos vivos, o vento torna-se respiração, sopro. O vento uiva, geme, brama, soluça, sussurra. Num poema de Chuang Tzu o espírito aparece como o *sopro* da *Natureza magnânima*, nós diríamos, do Ser, da Vida (MERTON, 2002, p. 65-66):

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade

FERNANDES, Marcos Aurélio

Quando a Natureza magnânima suspira,
Ouvimos os ventos
Que, silenciosos,
Despertam as vozes dos outros seres,
Soprando neles. De toda fresta
Soam altas vozes. Já não ouvistes
O marulhar dos tons?

Lá na floresta pendente
Na íngreme montanha:
Velhas árvores com buracos e rachaduras,
Como focinhos, goelas e orelhas,
Como orifícios, cálices,
Sulcos na madeira, buracos cheios d'água:
Ouve-se o mugir e o estrondo, assobios,
Gritos de comando, lamentações, zumbidos
Profundos, flautas plangentes.
Um chamado desperta outro no diálogo.
Ventos suaves cantam timidamente,
E os fortes estrondam sem obstáculos.
E então o vento abranda. As aberturas
Deixam sair o último som.
Já não percebestes como então tudo treme e
Se apaga?
Yu respondeu: Compreendo:
A música terrestre canta por mil frestas.
A música humana é feita de flautas e de instrumentos.
Que proporciona a música celeste?
Mestre Ki respondeu:
Algo está soprando por mil frestas diferentes.
Alguma força está por trás de tudo isso e faz
Com que os sons esmoreçam. Que força é esta?

Este texto evoca, num poema pensante ou num pensamento poético, a vigência vital do espírito, como a sonância e a ressonância da música do Ser, da Vida, em cuja pulsação, cadência, ritmo, se expandem e se recolhem os entes, os viventes. Espírito aparece, neste poema, como vibração do silêncio primordial, sonância e ressonância, percussão e repercussão, do mistério de Ser, que se expande e se concentra, se agita e se acalma, na pulsação, na cadência, no ritmo dos entes, em seu surgir e declinar. Espírito aparece como o sopro da Natureza magnânima, que vivifica céu e terra e o homem, com suas artes, com o seu mundo. O Sopro é em soprando, isto é, em caminhando, em serpenteando, em circulando. O caminho ou curso (*Tao*) do Sopro é grande: une céu e terra e o mediador entre o céu e a terra, o homem (o sábio). No XXV poema do *Tao te king* lemos: “o homem segue a terra / a terra segue o céu / o céu segue o curso / o curso segue a si mesmo”⁴.

O silêncio do mistério do Ser desperta a viva música nos entes, soprando neles. Toda sonância da música terrestre, humana e celeste é já o ressoar do profundo silêncio do mistério do Ser. Essa música toma curso em diversas pulsações (andamentos, expressividades, dinâmicas). O

⁴ Lao-Tsé. Escritos do Curso e da Virtude (*Tao te king*). Tradução de Mário Bruno Sproviero. Disponível em: http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm#21. Acesso em: 21 de setembro de 2021.

canto dos seres também se alterna, dando vozes a diversas entoações, com suas afinações e desafinações. Nisso tudo se esboça um espetáculo de movimentações em diversos ritmos, que mostram o tristonho, o dolente, o melancólico, o dengoso, o sentido, o saudoso, o afetuoso, o entusiasmado, o fino, o jocosos, o resolvido, o alegre etc. Percebemos o gingar e o jongar dos seres na luta e na dança que segue a música que ressoa desde o silêncio do mistério do Ser. A vibração desse silêncio perpassa todas as coisas. Cresce e esmaece. Que vibração é esta? Mistério do Ser, música criadora do espírito. O que Heidegger evocou com a palavra “*Lichtung*” (aberta, clareira) é a abertura do clarear e do ressoar: “‘Clarear’ – ‘claro’ (*Hellen – hell*) é o mesmo que ressoar (*hallen*) no sentido de soar. O ‘clarear’ no sentido de acontecer (*sich ereignens*) do tornar aberto do ser acontece no fundo como ressoar, como som: todos os entes provêm do som fundamental” (HEIDEGGER, 2001, p. 198).

O vento muda os cursos das coisas. Traz o imprevisível. Pode ser truculento. Pode ser suave. Como não lembrar da estória de Riobaldo e de Diadorim no *Grande Sertão: Veredas* e de sua culminância, que dá o subtítulo à obra: “O diabo na rua, no meio do redemoinho...”? (ROSA, 2019). Como não lembrar também de Elias sobre o monte Horeb e sua experiência da presença divina na brisa suave? Este episódio é assim evocado, na tradução que Hermógenes Harada dá de um texto bíblico traduzido, por sua vez, por Martin Buber (HARADA, 2021, p. 62):

E falou: Para fora
De pé, para a montanha, diante da minha face!
E passando, Ele:
Um vendaval tempestuoso imenso e violento,
Fendendo montanhas, esmigalhando rochas,
De lá, da sua face: Ele, não, na tempestade –
E após a tempestade, um terremoto:
Ele, não, no terremoto –
E após o terremoto, um fogo:
Ele, não, no terremoto –
E após o terremoto, um fogo –
Mas, após o fogo,
A voz do silêncio suspenso.

O silêncio aparece, aqui, como fenômeno da transcendência. É a culminância da viagem de Elias. A transcendência da existência é via-gem: a dinâmica da via. Viagem é abrir caminho: pre-ceder e pro-ceder da transcendência. Ex-periência é o en-vio da transcendência da vida. A experiência não tem começo nem fim. Quando a viagem da vida começa já está lançada. Quando termina, está inacabada, incompleta, em aberto. A obra da vida, ainda que con-sumada, é sempre um torso. Quando começamos a viver já estamos começados. Quando terminamos de viver estamos inconclusos. A viagem da vida é sempre in-finda. Vida é sempre porvindoura. Toda conclusão, na viagem da vida, é transitória. Vida é, do início ao fim, travessia, do nada ao infinito, como nos lembra *O Grande Sertão: Veredas* (ROSA, 2019).

A viagem da vida é abertura para todos os modos de ser e não ser. Ela salta, no começo, meio e fim, do nada. Ab-soluta. Essa soltura do ab-soluto da vida chama-se liberdade. A irrupção, a abertura ab-soluta da vida chama-se faticidade. O livre principiar da faticidade, desde o nada da gratuidade (sem por quê), aparece, na estória de Elias, eminentemente, como encontro, na relação eu-tu (aqui, o tu em questão é, para dizer com Buber, o Tu eterno). Eu e tu são no ser-com desde

o ser-si-mesmo. Daí, o fato de a experiência acontecer eminentemente num sentido de ser denso de pessoalidade. O encontro entre liberdades é sintonia de transcendências. É percussão e repercussão do mesmo toque do ser da liberdade e da liberdade do ser, que não anula, antes cria, diferença e singularização. Encontro é abismo chamando abismo. Chamado que se faz mútua evocação, invocação, provocação, convocação. A sonância e ressonância do sentido de ser se dando como encontro-experiência é linguagem. Mais que na estruturação poderosa e clamorosa do que se faz e acontece no reino do ente, desde a afirmação da vontade e da subjetividade humana (vendaval, terremoto, fogo), ela se dá é no silêncio em suspensão do mistério do Ser. Mistério diz velamento essencial. Diz retraimento e pudor. Frêmito delicado. Ocultação humilde. Nobreza que se passa por vileza. Escondimento do escondimento. O “*medium silentium*” de Eckhart! (ECKHART, 2008, p. 191-199; HARADA, 2021, p. 55-67). Intimidade, na transcendência da transcendência (HARADA, 2021, p. 62-67).

Espírito é a transcendência enquanto liberdade. Espírito e liberdade são um. A liberdade do espírito e o espírito da liberdade tudo reconduz ao seu próprio, à sua originariedade. Tudo liberta para deixar repousar em sua essência. Espírito é o que suavemente reina no favor, na graça, do Ser. Ser diz, antes de tudo, emergir e abrir-se [φύσις (*phýsis*)]. Mas o movimento de irrupção e abertura se mostra de modo mais claro como o viver da vida [ζωή (*zōē*)] e como o vigorar da existência desde a e como dinâmica de liberdade [βίος (*bíos*)]. Ser diz, pois, abrir e emergir, viver e, ainda, demorar na abertura da liberdade.

O espírito e o espiritual deixam-se vislumbrar quando fitamos a vida da vida. Espírito diz a liberdade criativa e a criatividade livre da vida se dando, como mistério, em tudo o que respira, isto é, em todos os viventes. O mistério de ser está em tudo, mas “é na vida que aparece, com mais clareza, que, no ser, no vir a ser e não ser de todo real, mora um mistério desconhecido e não sabido” (LEÃO, 2017, p. 77).

4 HISTÓRIA OCIDENTAL: DO DESPERTAR À DESPOTENCIAÇÃO DO ESPÍRITO.

Para os pensadores originários gregos, φύσις (*phýsis*) é o abrir-se, o brotar-se, o surgir, o nascer. Nascer é, porém, vir à luz. O vir à luz de todos os entes acena, no entanto, para o fundo-abismo de sua proveniência, o qual resguarda a caligem do mistério de Ser, que não é nada daquilo que está sendo (Ser não é ente algum e, neste sentido, pode ser chamado de Nada). O desvelamento do ente guarda o velamento do Ser. Do obscuro e do velamento é que se dá todo o vir à luz e desvelamento. E todo o vir à luz ou desvelamento tende para o obscuro e o velamento. A “natureza”, isto é, a nascença ou nascividade do Ser, ama esconder-se. É o que lemos em Heráclito, no fragmento 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (*phýsis kryptesthai phileî*) – “surgimento já tende ao encobrimento” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 90-91).

A doação do Ser é furtiva, sub-reptícia, oblíqua. Nela reina a desocultação “ἀλήθεια (*alētheia*)” e, ao mesmo tempo, a ocultação, o encobrir-se “κρύπτεσθαι (*kryptesthai*)”. Para Heráclito, pensar era corresponder à palavra, ao verbo, do Ser, isto é, à sua dinâmica de recolhimento, de unificação e de unidade, enfim, ao λόγος (*lógos*). No fragmento 1 lemos que “tudo vem a ser conforme e de acordo com este Logos” e que, para Heráclito, o exercício do pensamento consistia em seguir “dilucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz cada coisa” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 58-59). Pensar era, pois, recolher

a conjuntura do Lógos. Era auscultar ao seu apelo e corresponder a ele. No fragmento 50 lemos: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκουσαντας (*ouk emou allà tou lógon*) – isto é, auscultando não a mim mas ao Lógos... ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν (*homologeîn sophón estin*) – é sábio concordar... ἐν πάντα εἶναι (*hèn pánta eînai*) – que tudo é um (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 70-71). O Lógos é a sonância e ressonância, a Linguagem, do Ser, que perpassa todas as coisas em seu vir a ser. É a força primigênia de reunião de todos os entes no Ser. O ente só vem a ser e se manifesta na força de reunião da palavra, do verbo, do Ser. A vocação espiritual do homem consiste em corresponder a esta palavra.

Entretanto, se nos primórdios, nos pensadores originários dos gregos (a saber, Anaximandro, Heráclito e Parmênides), o pensar estava sob a égide do Ser (*Lógos, Hén, Phýsis*), desde a fundação da metafísica, entre os gregos do período clássico (sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles), o Ser passou a estar sob a égide do pensar. O Ser passou a ser interpretado como o pensado do pensar: como ideia em Platão, como categorias em Aristóteles. E, nos tempos modernos, o Ser foi identificado com o próprio pensar. Com efeito, “para Hegel, o Ser é o pensamento pensando a si mesmo como ideia Absoluta (...). O Absoluto é a Identidade da identidade e não identidade dos entes” (LEÃO, 2008, p. 128-129). A tarefa de uma superação da metafísica implica num passo para trás e numa reversão desta inversão. Assim, Heidegger propõe um retorno à posição dos pensadores originários, segunda a qual, na compertinência originária de ser e pensar, “o pensamento pertence ao ser e não o ser ao pensamento (...). Para Heidegger, o Ser é a diferença como diferença. A ‘causa’ do pensamento é o Ser na sua diferença do pensamento que pensa a realização do real” (LEÃO, 2008, p. 128).

O modo como se pensa o espírito depende do modo como se pensa o Ser. Seguindo na esteira da submissão do Ser ao pensar, no cerne da tradição ocidental, a saber, na metafísica, o espírito foi interpretado ora a partir da metafísica da substância, na antiguidade e na idade média, ora a partir da metafísica do sujeito e da subjetividade, na época moderna. Os gregos evocaram o λόγος (*lógos*) ou ο νοῦς (*noús*) como princípio ordenador de tudo, também do viver humano, através das virtudes éticas e dianoéticas. A grandeza do homem, o que de divino há nele, consistiria em participar, a seu modo, deste princípio pelo pensamento. Esta experiência tem o caráter de iluminação. De Parmênides e Heráclito a Platão e Aristóteles o espiritual se consolidou desde esta e nesta experiência “ontológica”, “lógica” ou “noológica”, “dianoética” e “ética” do Ser.

Teólogos cristãos, como Agostinho e Tomás de Aquino, que bem conheciam a experiência pneumática do espírito, que está na base do cristianismo, abrigaram a experiência grega do espírito, na forma de uma doutrina da iluminação ou do “*lumen naturalé*”. A concepção do espírito se configurou, então, a partir de uma ontologia da substância: o ser em sentido pleno e próprio é a substância, isto é, a presença constante, a vigência de uma presença que se dá de modo perdurante, mostrando certa autonomia, isto é, certa inseidade e perseidade. Trata-se de uma vigência de fundo, que se desdobra na *amplidão do mundo*, na *profundidade da alma* e na *originariedade de Deus*. Nesta perspectiva, o espírito por excelência é Deus. Ele é o pélago infinito da substância. A ele pertence não só o ser em si (*in se*) e por si (*per se*), mas também o ser a partir de si (*a se*). À inseidade e à perseidade próprias de todas as substâncias acrescenta-se, neste caso, a aseidade. Deus é tomado como ab-soluto assentamento da e na plenitude do ser, por e para si. É absoluta liberdade.

O cristianismo, porém, tem uma experiência própria do espírito, digamos, pneumática e não simplesmente lógica e noológica, segundo o fio condutor da metafísica grega clássica. O cristianismo primitivo mostra sua experiência espiritual arqueológica na figura do evento de Pentecostes. O que se dá neste evento? Surge então uma comunidade *pneumática*, não simplesmente uma comunidade psíquica e noológica. Vive-se o dar e o receber mútuo a partir de uma comunhão “κοινωνία (*koινωνía*)” regida pelo amor impregnado de solicitude, de dileção, de afeto “ἀγάπη (*agápē*)”

e pela graciosidade, benevolência, alegria da doação' χάρις (*kbáris*)]. Na experiência pneumática do espírito feita pelo cristianismo do Novo Testamento, o sentido do Ser se aguça como o cuidado do *ser-com*. Na comunidade kenótica do amor-gratuidade, a identidade comum vivifica a diferença, a unidade rege a diversidade. Os muitos são um só coração e uma só alma. Cada um contribui com o seu próprio no acontecimento do viver comum, sem se isolar e centrar-se no seu eu e no que lhe é peculiar. O comum não anula as singularidades, mas repousa sobre elas. A partir do encontro com os outros, cada um se torna mais criativo na sua singularidade. A partir da diversidade, o comum celebra sua riqueza. O espírito, então, que é o vigor da liberdade e do amor, brilha em todos como chamas de fogo (ROMBACH, 1977, p. 296).

O cristianismo patrístico, sintetizando a experiência pneumática do Novo Testamento e a experiência lógica e noológica grega do espírito, abriu caminho na história do pensamento ocidental com sua especulação teológico-filosófica a respeito da Trindade de Deus que tem como fio condutor a essência (vigência) substancial do espírito. Na época da patrística latina, a obra *De Trinitate*, de Agostinho, é um marco na configuração de tal especulação. Nesta obra, o teólogo africano expõe, defende, formula, ilustra e contempla o mistério trinitário do Deus da revelação das Escrituras sagradas do cristianismo, numa dinâmica que faz jus ao lema escolástico surgido mais tarde: *fides quaerens intellectum* (fé buscando o intelecto). O que está em jogo neste lema é a “subsumção de tudo em todas as coisas do empenho humano pela graça” (HARADA, 2009, p. 102). É o assumir e subsumir do trabalho do intelecto (filosofia) pela afeição obediente da fé (teologia). Nesta dinâmica, a vontade de trabalho do intelecto se integra com a fluência de doação da fé, da esperança e da caridade; a plena atenção da especulação intelectual se impregna com a pregnância da translucidez da graça; a precisão e o rigor de penetração do pensamento se investe e reveste da docilidade na ternura do encontro, o puro movimento de busca, que reduz tudo à profundidade do abismo desvelante do Ser, se encontra com a douta ignorância, e um abismo invoca outro abismo, na sintonia e simpatia para com tudo o que é humano, próprias da dinâmica da encarnação (HARADA, 2009, p. 102).

Retomando as Escrituras e os ensinamentos patrísticos e conciliares de até então, Agostinho aduz a abertura de novos caminhos no tocante à doutrina das relações trinitárias, às propriedades pessoais do Espírito Santo, à exposição com base à analogia “psicológica” do mistério trinitário (a alma humana, uma só substância, em três potências, a saber, memória, inteligência e vontade, como imagem do Triuno Deus). Uma ontologia da substância, da identidade e igualdade se articula com uma ontologia das relações e das diferenças. A relação, em Deus, não é acidente. Tal categoria, assim, alcança uma dignidade que não tinha até então. Se substância diz o ser em si, por si e a partir de si (a se) de Deus, as relações dizem o ser-para-o-outro no ser-com-o-outro. O Pai é princípio da deidade. O Filho procede do Pai por geração, como o *Lógos/Verbum* é um fruto da mente. A processão do Espírito Santo, porém, é diversa, e se dá na dinâmica como a vontade ou amor procede da mente. O “homem interior” é imagem da Trindade. O espírito humano também se rege por uma dinâmica triádica, que articula memória, inteligência e vontade. O momento volitivo e o momento intelectual são igualmente importantes na vida do espírito humano, cuja dinâmica emerge da mente ou memória (memória e mente, em certo sentido, se identificam). Esta vida é, fundamentalmente, rememoração, intelecção e volição. Esta vida se assemelha a e participa da vida divina, uma vez que Deus é Ser, Verdade e Amor.

Em sua meditação a respeito da sentença de Hölderlin, datada de 27 de junho de 1945, Heidegger evoca também a experiência espiritual da Europa oriental, mais precisamente, da “*russidade*” (*Russentum*)⁵. Este nome parece distinguir o mundo espiritual russo em sua vigência

⁵ Não é do escopo desta reflexão analisar o contexto biográfico-histórico do texto de Heidegger que tomamos por ocasião de meditação a respeito da pobreza do espírito. Demos, aqui, apenas alguma indicação bibliográfica, que

essencial da Rússia metafisicamente considerada que, fundamentalmente, é a mesma coisa que a América, isto é, “a mesma fúria sem consolo da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal” (HEIDEGGER, 1987, p. 64). O tecnicismo europeu comunista e a tecnocracia anglo-americana seguiam as mesmas determinações metafísicas da era da técnica, assim pensava Heidegger (HEIDEGGER, 2000, p. 421). Implicado e complicado com a situação epocal e com a conjuntura da Alemanha, Heidegger tem que se explicar com a Rússia. Tal “explicar-se” tenta se aviar pela via do pensamento. Como pensador, considera que, em referência à Rússia, “só no espírito e desde o espírito pode ser experimentado e trazido ao êxito a disputa de sua verdade e não verdade” (HEIDEGGER, 2013, p. 875). Não se trata, pois, aqui, de uma interpretação política, muito menos político-partidária. Trata-se, antes, de uma interpretação metafísica, ou melhor, histórico-ontológica. Assim, adverte que o “comunismo russo” vinha de um mundo espiritual desconhecido. O “materialismo grosseiro” era apenas a face frontal desse mundo. E era preciso lembrar que o materialismo mesmo não é nada de material, mas sim algo de espiritual. Pois bem. A “russidade” seria marcada por uma experiência do espírito como “força de iluminação e de sabedoria”, dito em grego, como *σωφία* (*sōphía*) (HEIDEGGER, 2013, p. 874). Heidegger remete, então, à vigência e vivacidade desta experiência na mística da *hagia sophía* (santa sabedoria). Evoca, ainda, o atuar do espírito como a força “mágica” de iluminação e de sabedoria que tudo perpassa e atua através de tudo. A junção do mágico e do pneumático, no mundo espiritual alemão, aparecera na obra de Jacob Böhme, “o mais silente de todos os sapateiros” (HEIDEGGER, 2013, p. 875). Heidegger, então, fala de uma comunicação entre os mundos espirituais alemão e russo, operada através da obra de J. Böhme, e da renovada influência de Hegel e Schelling no pensamento de Vladimir Soloviev (1853-1900), amigo de Dostoiévski.

Rejeitando as unilateralidades e abstrações do racionalismo e do empirismo da filosofia ocidental moderna, Soloviev retomava a tradição segundo a qual o homem concreto é, ao mesmo tempo, uma imagem do mundo (microcosmo) e uma imagem divina. Por um lado, ele tende ao Absoluto, por outro lado, porém, é limitado e transeunte. A tensão para o Absoluto gera nele uma infinita insatisfação. Por outro lado, ele não pode nunca se aquietar na simples aceitação de sua natureza mortal. Sua contradição só se resolve na divino-humanidade de Cristo. O conteúdo do Absoluto enquanto divino-humanidade é a unitotalidade (tema de Schelling). Absoluto é o que é solto, livre de tudo (*ab-solutum*). Mas não se pode ser livre de tudo senão o que é o todo e tem tudo, o que é tudo o que tem e tem tudo o que é. É a unitotalidade: a unidade do todo (*Lógos*) e o todo na unidade (*sōphía*). Em jogo está, pois, a unidade do mundo em Deus: plena liberdade na perfeita unidade. O mal é oposição a e a perda da “*sōphía*”. É deixar e fazer precipitar no nada aniquilador a criação. A partir do mal o criado se nos aparece privo de liberdade e unidade. O processo cosmo-histórico consiste na realização, no tempo, da unidade e liberdade, a encarnação da santa, divina “*sōphía*”. Pela sua mediação o princípio divino chega à plena realização na unitotalidade que em si tudo compreende, não exclui nada e, assim, Deus se torna força viva, eficaz por toda a criação (Espírito Santo).

Na época da modernidade ocidental, porém, o espírito é experimentado a partir de uma compreensão ontológica cujo fio condutor é dado pela subjetividade. Impõe-se a cisão entre natureza e espírito, objeto e sujeito. A auto-presença e a auto-evidência da mente é o fundamento absoluto da verdade, agora interpretada como certeza. O espírito é concebido, então, a partir da autoconsciência e da reflexão humana, como razão, ou, se quisermos, como entendimento, intelecto, e, por fim, como vontade. O espírito é a vontade originária, que se quer a si mesma. Na

permita confrontar outros textos que documentam fatos da biografia de Heidegger em sua implicação, complicação e explicação com a sua situação histórica de então. Para conferência de situação pessoal, profissional e civil, de Heidegger naquele momento pode-se conferir o volume 16 das obras completas (HEIDEGGER, 2000, p. 367-422).

virada do século XIX para o XX, porém, aparece a tendência de recusar o espírito e denunciá-lo como o oposto do vital e do corporal.

Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger já tomava a peito a “questão do Ser” como uma necessidade que se impõe a partir da situação epocal de “obscurcimento do mundo” (*Weltverdüstierung*), cujos acontecimentos essenciais se deixam nomear como “a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a primazia da mediocridade” (HEIDEGGER, 1987, p. 71). Ao aludir a isto, Heidegger pergunta: “O que significa mundo, quando falamos de obscurcimento do mundo? Mundo é sempre mundo *espiritual* (*geistige Welt*). O animal não tem mundo nem ambiente mundano (*Umwelt*). Obscurcimento do mundo inclui em si uma *despotenciação do espírito* (*Entmachtung des Geistes*), dissolução, destruição, desvirtuamento e deturpação” (HEIDEGGER, 1987, p. 71). Como indicação do aspecto mencionado por último, o da deturpação (*Misdeutung*) do espírito, Heidegger cita a mesmidade metafísica de Rússia e América, e esclarece esta mesmidade no sentido de ser a mesma coisa no tocante à “atitude diante do mundo espiritual e do espírito” (1987, p. 71). No entanto, anota Heidegger, a ameaça da situação da Europa não vinha de fora, mas vinha dela mesma, e já estava sendo preparada desde a primeira metade do século XIX. Na Alemanha, esta despotenciação do espírito coincide com o que se chamava correntemente de “a queda do idealismo alemão”. E Heidegger diz: “Essa fórmula é, por assim dizer, um escudo atrás do qual se protege e se esconde a falta de espírito, que já desponta, a dissolução dos poderes espirituais, a recusa de toda investigação originária dos fundamentos e de qualquer dependência deles...” (1987, p. 71). É a partir desta situação de despotenciação do espírito que Heidegger medita a sentença de Hölderlin.

5 POBREZA DO ESPÍRITO E RIQUEZA ESSENCIAL

Voltemos à fala de Hölderlin evocada por Heidegger: “junto a nós tudo se concentra no espiritual. Nós nos tornamos pobres, para ficarmos ricos” (HEIDEGGER, 2013, p. 871). Pobreza e riqueza, aqui, certamente, concernem ao domínio do espiritual. O que está em jogo é a pobreza e a riqueza essenciais, a pobreza e a riqueza de ser. Não podem ser captadas a partir da perspectiva da posse e do ter. Pobreza, aqui, não quer dizer um não-ter e um carecer do necessário. Riqueza, aqui, não significa um não carecer do necessário e um ter além do necessário. Ser pobre significa, aqui, não poder prescindir do não necessário. Ser pobre de espírito é não poder ser sem o desnecessário. Necessário é o que nos aperta. É o que comporta premência. É o que nos constringe e constringe. O não necessário, o desnecessário é, neste sentido, o que não vem do que nos aperta, constringe e constringe. É o que nos vem do livre.

O livre é o que se retrai a todo o uso e abuso. É o que não pode ser tomado como útil. O livre é o que está poupado de toda exploração. O livre é o libertador. O livre é o que poupa, o que contém, o que detém e mantém a salvo. Livre é o que protege e cuida para que cada coisa repouse em sua essência e assim fique abrigado. Seu cuidado é cordial. O livre liberta. Liberto pelo livre é aquele que se asserena na sua essência. Alegria e serenidade é a marca desta liberdade do pobre do espírito. Quem assim é empobrecido pelo Ser torna-se rico. Ele vive no reino da riqueza essencial. Essencial, porém, é a riqueza fontal do Ser.

A pobreza (*Armut*) do espírito é um modo cordial de insistência (*Inständigkeit*) do ânimo (*Gemüt*) na experiência da simplicidade e unicidade do Ser. É uma afinação, uma sintonia, com o Ser em sua simplicidade e unicidade. A pobreza é uma guinada e uma volta do ânimo do

esquecimento para a memória, a recordação do Ser. A memória é a concentração, o recolhimento, do pensamento. Pensar é recordar o Ser. Nesta guinada, o Ser deixa de ser o mais vazio para ser a superabundância e a superfluência, a riqueza essencial. O Ser deixa de ser o mais comum para ser o único. Deixa de ser o mais óbvio e compreensível, para ser o mais digno de ser questionado e o escondimento do mistério. O Ser deixa de ser o mais usado, gasto e abusado, para ser a origem que se retrai. O Ser deixa de ser o mais familiar para ser o fundamento abissal. Deixa de ser o mais dito da fala e passa a ser o silêncio. Deixa de ser o mais esquecido e passa a ser a recordação. Deixa de ser o mais vinculante e passa a ser a liberdade e a libertação.

A pobreza surge como aquela afinação do coração em que acontece o alembiar da riqueza fontal do Ser. No esquecimento se nos retrai o esquecido e o próprio esquecer. Por isso, todo o esquecimento é reduplicativo: é esquecimento do esquecimento. No alembiar do relembramento o esquecido e o esquecer são desvelados como tais. Por ser cordial, este alembiar do relembramento se torna, então, re-coração.

Hölderlin é o poeta do alembiar, do relembramento, do Ser. O Ser é como fonte. Heidegger, comentando o poema “*Andenken*” (relembramento), ao aparecer o verso “*Schwer verlässt / Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort*” (Difícilmente abandona o lugar / aquele que habita próximo à origem), diz:

A fonte fecha o próprio. Mas toda propriedade autêntica, ou seja, aquela para cuja “posse” nós estamos apropriados, é riqueza em si mesma. Por que encontrar e se apropriar dessa riqueza é a coisa mais difícil? Nós já possuímos o nosso próprio. É a nossa verdadeira e única riqueza. Certamente - mas é difícil e a coisa mais difícil ser rico nesta riqueza. Pois só podemos ser ricos e usar nossa riqueza se antes nos tornamos pobres no sentido da pobreza, o que não é uma privação. A privação permanece sempre um não ter, que, tão imediatamente quanto não tem, também gostaria de "ter" tudo imediatamente, sem ser apropriado para isso. Esta privação não brota da coragem (*Mut*) da pobreza (*Armut*). O estar privado que quer ter é miséria que se agarra incessantemente à riqueza sem poder conhecer sua verdadeira essência e as condições de sua apropriação e sem querer assumi-la. A pobreza originária essencial é a coragem para o simples e originário, que não precisa estar apegada a nada. Esta pobreza tem em mira a essência da riqueza e conhece sua lei e o modo como ela se oferece. A essência da riqueza está escondida nisto. Portanto, a riqueza não pode ser apropriada imediatamente. O ser rico deve ser aprendido. Somente a pobreza essencial sabe que a autêntica riqueza precisa ser aprendida (HEIDEGGER, 1982, p. 174-175)⁶.

Aprender a pensar, no sentido do pensamento da serenidade, é, assim, aprendizagem da pobreza do espírito, que é a aprendizagem da riqueza essencial. É manter junto ao coração a memória do Ser. É, ao mesmo tempo, no mesmo instante, manter-se desperto na espera do inesperado.

⁶ Conferir um texto semelhante no volume 4 das Obras Completas de Heidegger: *Dilucidações à poesia de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)* (HEIDEGGER, 1981, p. 132-133).

Isso requer, porém, uma con-versão e uma re-versão na essência do pensar: do pensar como cálculo e representação para o pensar como meditação e disponibilidade à serenidade. Tentemos, agora, tematizar esta transmutação do pensar neste nosso tempo oportuno.

6 UMA GUINADA NA ESSÊNCIA DO PENSAR: DE CÁLCULO E REPRESENTAÇÃO A PENSAMENTO DO SENTIDO E DA SERENIDADE DO SER.

Do mesmo momento da meditação de Heidegger a respeito da sentença de Hölderlin que aqui tomamos parcialmente em consideração são ao menos dois escritos publicados no volume 77 das suas Obras Completas sob o título “*Feldweg-Gespräche*” (HEIDEGGER, 1995). O diálogo intitulado Ἀγκιβασίη (*ankhibasíē*), palavra grega que significa aproximação, abordagem, contato ou contraste⁷. Trata-se de uma conversação triádica por sobre uma estrada de terra, isto é, um “caminho de roça” ou “caminho do campo” (*Feldweg*), a qual se dá entre um pesquisador, um erudito e um sábio-guia (em alemão, um “*Weiser*”, isto é, um “*Weisender*”, alguém que conduz através de sinais, de indicações, de acenos). Este texto é datado de 7 de abril de 1945. Já o diálogo chamado de “Conversa à noite” (*Abendgespräch*), que é uma conversação na Rússia, em um campo de prisioneiros de guerra, a qual se dá entre um homem mais jovem e um mais velho, é datado de 8 de maio de 1945⁸. O terceiro texto, que na edição está inserido entre os dois outros, sem datação, se intitula “O professor encontra o guardião da torre na porta da escada da torre”. São textos que trazem as marcas de como Heidegger, o pensador, se implica, se complica e se explica com o seu tempo. O nosso interesse recai sobre o pensamento e seu apelo.

Estas meditações expostas em forma de diálogos pensam a partir de um outro pensar, que vem da serenidade (*Gelassenheit*)⁹. No diálogo intitulado Ἀγκιβασίη (*ankhibasíē*), o pesquisador (cientista) e o erudito (estudioso, intelectual, letrado) representam o pensamento de até agora. O guia, por sua vez, que pensa a partir dos acenos do vindouro, apresenta-se como figura do pensamento da serenidade. O pensamento vigente em nosso tempo é *o pensamento da ciência e da consciência*. O pensamento da *ciência é cálculo*. “A ciência é a teoria do real” (HEIDEGGER, 2001, p. 40). “Teoria” não quer dizer, aqui, a visão essencial, menos ainda a visão protetora do espetáculo do desvelamento do Ser, nem significa contemplação. Talvez já signifique um certo tratamento do real, a saber, o processamento seu e de suas realizações à luz da realidade tomada como efetividade. “Teoria” é, assim, “cálculo de operações” (LEÃO, 2017, p. 69). Na atividade do cálculo, se processam as objetivações. Mas toda ciência, tomada em sentido hodierno, isto é, como conhecimento funcional-objetivo, não pode prescindir do seu incontornável e inacessível: o ser do

⁷ A palavra aparece em Heráclito, B 122: καὶ ἀγκιβασίην (Ἡράκλειτος) - “(E Heráclito diz) aproximação” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 90-91).

⁸ A derrocada da Alemanha nazista na Segunda Guerra mundial ocorreu em 07 de maio de 1945, quando o general Alfred Jodl – do Alto Comando Alemão – assinou a incondicional rendição de todas as forças germânicas. O anúncio oficial seria feito só no dia 9, mas a imprensa noticiou no dia 8, que entrou para a história como o Dia da Vitória na Europa. A União Soviética manteve os festejos conforme o combinado, celebrando o fim da Grande Guerra Patriótica – como ficou conhecida na Rússia e nos países da antiga URSS – em 9 de maio. Está entre as datas mais lembradas pelos russos, junto com a Revolução Russa de 1917. Ao final deste diálogo Heidegger anota: “Castelo Hausen no vale do Danúbio, em 8 de maio de 1945. No dia em que o mundo celebra sua vitória e ainda não reconheceu, que desde séculos já é o vencido de sua própria insurreição” (HEIDEGGER, 1995, p. 240).

⁹ Parte do primeiro diálogo foi publicado em 1959 em separata pela editora Günter Neske no volume “*Gelassenheit*” (Serenidade), com o título “Para a discussão da serenidade – a partir de um diálogo num caminho do campo sobre o pensamento”. Há uma tradução em português (HEIDEGGER, 2000).

ente prejacente, que se doa como região já de certa maneira descoberta ou aberta, disponível para a objetivação. Sem a compreensão do ser como objetividade não há horizonte para objetivações (HEIDEGGER, 2001, p. 54-57).

Por outro lado, a ótica técnica de relacionamento com o real é o que guia a ciência como a assim caracteriza ciência como teoria do real. A ciência moderna tem essencialmente o caráter de trabalho, de desempenho, de realização, no sentido de conquista do real. Serve à planificação e ao autoasseguramento do homem no controle do real. A *industria* (tomando a palavra em seu sentido latino originário: o esforço, a aplicação, o zelo, a atividade, o labor, o trabalho) é o elemento em que vive o homem moderno, tanto em seus desempenhos de conhecer quanto em seus desempenhos de fazer. O homem moderno inverte a concepção do homem antigo: o negócio, que era o negativo (*negotium* > *nec otium*, em latim; ἀσχολία [*a-skeholía*] em grego), a interrupção do ócio, se torna central, enquanto o ócio, que era o positivo (*otium*, σχολή [*skholē*]), se torna uma mera interrupção do negócio (entretenimento).

Um nexos íntimo une propor e dispor no sentido do representar (*vorstellen*), no sentido do aprontar (*herstellen*) e do fornecer (*zustellen*). A questão é se a natureza, por exemplo, se desvela e se mostra, ou antes se vela e se oculta, quando apresentada em sua objetualidade. Parece ser a segunda alternativa o caso (HEIDEGGER, 1995, p. 17). Com o assalto da técnica, a terra não somente está em risco de ser destruída, como também de ser aniquilada. A aniquilação é mais abrangente do que a destruição. Não é propriamente, porém, uma questão de grau: como se a aniquilação fosse uma destruição que conduz à extinção. Trata-se não de uma diferença de grau, mas de essência, isto é, de modo de ser e de viger (HEIDEGGER, 1995, p.18). Não há passagem entre uma e outra, mas só um salto. Paradoxalmente, na aniquilação surge algo de próprio. A aniquilação diz respeito ao homem. Porém, isto não quer dizer, simplesmente: a aniquilação diz respeito aos homens. Não. Ela diz respeito ao homem, quer dizer, ao humano, à humanidade, do e no homem, à sua essência. O homem é tomado por uma estranha ausência: ele, em meio à presença, à vigência do ente, comporta-se como se estivesse ausente. É como se ele não estivesse aí – nem aí! – para o Ser (HEIDEGGER, 1995, p.37).

No entanto, seria um engano se nós interpretássemos tal meditação como uma militância contra o mundo moderno, contra a ciência e a técnica. O pensamento da serenidade não se opõe ao pensamento da ciência e da técnica. É que toda a oposição fica presa àquilo contra o que se opõe. Toda a reação fica condicionada à ação contra a qual ela se volta. Do mesmo modo, toda a revolução fica amarrada à oposição. Oposição acaba se tornando servidão, quer quem se opõe vença, quer seja vencido. É que na oposição se perde de vista o essencial (HEIDEGGER, 1995, p. 51).

O que quer, então, o pensamento da serenidade? Ele não é pensamento da ciência (cálculo) e nem pensamento da consciência (representação). O pensamento da serenidade, isto é, que vem dela, vigora como pensamento do sentido (*Besinnung*). Este se encaminha no envio do sentido. Sentido não é só princípio de inteligibilidade. Sentido é direção, rumo, melhor, via, viagem, encaminhamento do fenômeno. Para onde somos encaminhados, quando seguimos pensando no pensamento do sentido? Resposta: para aí, onde já estamos, para a nossa habitação, para a nossa morada. Assim, nos tornamos presentes para a presença, passamos a estar aí para o Ser (somos *Dasein*: o ente que está aí para o Ser):

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. No pensamento do sentido, chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experienciado e percebido. No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo o que fazemos ou deixamos de fazer (HEIDEGGER, 2001, p. 58).

O pensamento do sentido ou da serenidade não se dá no plano da ciência nem da consciência, mas da aberta do Ser. A clareira do Ser dá ao homem a possibilidade de ser humano, isto é, de ser o ente desta essência que ele é. O homem se torna homem in-sistindo ek-staticamente nessa aberta. Na clareira, o Ser (*Sein*) cria um aí (*Da*) para a manifestabilidade de todo o ente. Na clareira, o Ser se clareia para o homem, mas como o mistério, que possibilita o aparecimento de tudo o que vigora na presença. Mistério, porque é, ao mesmo tempo, proximidade e distância, porque é desvelamento do velamento enquanto velamento. Deste modo, como mistério, a clareira outorga, pois, a proximidade do Ser ao homem. Na proximidade distante e na distância próxima do Ser, na clareira do “aí” mora o homem, enquanto ek-sistente, como na sua terra natal.

O homem (enquanto *Dasein* e não enquanto sujeito) é aquele ente que está aberto para a abertura do Ser, em que se situa. Nesta abertura ele pode in-sistir ek-staticamente somente enquanto a sustenta. É através do cuidado que o homem sustenta, suporta, o estar nesta abertura. Ek-sistir é, pois, in-sistir na abertura da revelação do Ser através da manifestação dos entes. A ek-stase é in-stase. A ek-sistência é in-sistência. Nesta in-sistência, que é a essência da ek-sistência, o ser humano encontra a sua transcendência. Como se vê, a transcendência, aqui, não é algo como a passagem do sensível para o suprassensível, do físico para o metafísico, nem é algo como o sair para fora da imanência de uma consciência, de uma subjetividade, empírica ou transcendental. Heidegger nos esclarece:

O ente, que é no modo da ek-sistência, é o homem. Somente o homem ek-siste. A pedra é, mas não ek-siste. A árvore é, mas não ek-siste. O cavalo é, mas não ek-siste. O anjo é, mas não ek-siste. Deus é, mas não ek-siste. A proposição: ‘somente o homem ek-siste’, não significa, de modo algum, que somente o homem é um ente real, efetivo, e que todos os demais entes são irrealis e somente uma aparência ou a representação do homem. A proposição: ‘somente o homem ek-siste’, significa: o homem é aquele ente, cujo ser é distinguido pela in-sistência ek-sistente no desvelamento do ser, a partir do ser. A essência ek-sistencial do homem é o fundamento para o fato de o homem poder representar o ente enquanto tal e ter uma consciência do representado. Toda consciência pressupõe a ek-sistência, pensada ek-staticamente, como a essência do homem, onde essência significa, aquilo como o que o homem vigora no ser, enquanto ele é homem. A consciência, ao contrário, nem cria, primordialmente, a abertura do ente, nem empresta, primeiramente, ao homem o estar aberto para o ente. Para onde e de onde e em que dimensão livre deveria toda a intencionalidade da consciência se movimentar, pois, se o homem não tivesse já sua essência na in-sistência? Que outra coisa poderia significar a palavra ‘-ser’ (*-sein*) nos nomes ‘consciência’ (*Bewusstsein*) e autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) do que a essência ek-sistencial daquilo que é, à medida que ek-siste? Ser um si-mesmo, caracteriza, precisamente, a essência daquele ente, que ek-siste. Contudo, a ek-sistência nem consiste no ser-si-mesmo, nem se determina a partir deste. Porque, entretanto, o pensar metafísico determina o ser-si-mesmo do homem a partir da substância,

ou, o que no fundo é o mesmo, a partir do sujeito, por isto o primeiro caminho que conduz da metafísica para a essência ek-stática e ek-sistencial do homem, passa pela determinação metafísica do ser-si-mesmo do homem (HEIDEGGER, 1978, P. 374-375).

O que quer este pensamento da serenidade, que não é pensamento da ciência nem da consciência, mas da aberta do Ser? Este pensamento é pobre. Ele nada quer. Melhor: ele quer o não-querer. Mas, o que é isto – quer o não-querer?

7 O PENSAMENTO POBRE COMO QUERER DO NÃO-QUERER.

O pensamento da serenidade, como pensamento pobre, nada quer, ou melhor, quer o nada... Quer o não-querer. O que seria isto? Trata-se de um querer... e de um querer não negativo do não-querer. Como caracterizar algo assim – um querer não negativo do não-querer?

É que querer o não-querer não significa querer no modo de uma oposição ao querer. A oposição ao querer se enreda no querer e, assim, perde o que ela quer: o não-querer (HEIDEGGER, 1995, p. 51). O querer do não-querer também não é um querer não-querer. Não se trata de querer a inércia, a inatividade, o quietismo, nem de negar a vontade de viver (HEIDEGGER, 1995, p. 62). Como então se envolver com o não-querer sem que este envolvimento seja um querer não-querer? O que rege este envolvimento não é nem a oposição nem a negação ou a privação. Não está em jogo uma recusa, uma resistência, uma proibição. Não se trata de um querer que algo não aconteça. Isto seria apenas uma negação do querer. Ademais, no detestar, no desistir, no recusar, o que se dá não é o não-querer, mas variações do querer. “As variações do querer (*des Wollens*) na figura de suas multifárias negações se cumprem todas dentro da vontade (*des Willens*)” (HEIDEGGER, 1995, p. 78). Vontade não significa, aqui, uma faculdade da alma. Trata-se, antes, daquilo em que a essência da alma, do espírito, da razão, do amor, da vida se funda. “Querer” significa, aqui, a realização, o cumprimento, a consumação humana da vontade. Porém, vontade aparece como transcendência da vida. Vivendo na dinâmica transcendente da vontade, o homem tem o seu ser num medir-se com o Ser. O homem é, no fundo, questão (*quaestio* > *quaerere*) do Ser. É lugar e tempo de decisão, de responsabilização, a cada vez, pelo todo do ente, pelo sentido do Ser.

O ser da existência, a facticidade ou a existencialidade é questão do ser. Mas questão do ser enquanto ser da existência é a facticidade do querer. É que questão vem do querer. O querer enquanto ser da existência não é uma faculdade da existência, posta como sujeito, mas sim a estruturação da própria existência. Enquanto estruturação traz à fala a essência da existência. E como estruturação da existência querer é o movimento de transcendência enquanto o querer deve querer o querer do seu querer. Querer, porém, diz buscar.

A transcendência enquanto deve querer o querer do seu querer é, pois, busca, na qual nada há que não seja a busca, de tal sorte que a própria busca deve ser buscada, a ponto de a busca, sempre nova e de novo, repercutir na busca que busca a busca do seu buscar.

Com outras palavras, a transcendência do querer é a busca do que foi e não foi, do que é e não é, do que será e não será, do que pode e não pode, por e para ser. É a responsabilidade de ser. Essa necessidade de aprofundar cada vez de novo, cada vez melhor e cada vez mais a busca do sentido do ser, radical e totalmente por e para ser, essa responsabilidade de ser é o que a formulação *medir-se com* quer dizer. Medir-se com o ser, a questão do ser, o querer enquanto o ser da existência, a responsabilidade de ser, a facticidade, a existencialidade, a existência dizem o mesmo. E perfaz a essência do homem. Por isso não é o homem que se mede com o ser. Antes, é o medir-se com o ser que constitui o que é o homem e todas as suas possibilidades, o que ele é e não é. Isto significa que todo o ser do homem, em seus mínimos detalhes, em suas mínimas concreções, é a responsabilidade de ser. Não é ele a causa, o agente, o sujeito do ser. Nem o ser é a causa, o agente, o sujeito do homem. Não é o homem a medida do ser. Nem é o ser a medida do homem. Pois nem o homem nem o ser são simplesmente de antemão. Homem, é, porém, na medida em que se mede com a responsabilidade de dever ser a busca e a acolhida do sentido do ser. E o sentido do ser se dá como o ser dos entes na sua totalidade, em se doando como penhor do empenho e como doação da busca e da acolhida. Podemos, pois, dizer que o homem é a abertura de decisão, através da qual se dá a determinação do sentido do ser dos entes na sua totalidade, inclusive do próprio homem (HARADA, 2021, p. 180-181).

Aqui surge a questão a respeito do horizonte do não-querer (HEIDEGGER, 1995, p. 85). Trata-se da pergunta a respeito do horizonte em que este não-querer poderia nos vir ao encontro (HEIDEGGER, 1995, p. 105). O não-querer como um querer em que reina um “não” e, precisamente, um não que se dirige para o querer, mas para voluntariamente recusá-lo, permanece no horizonte da vontade (HEIDEGGER, 1995, p. 106). Mas, quando falamos de o pensamento querer o não-querer estamos nos relacionando com um outro horizonte, que não tem o caráter de vontade. O querer do não-querer em questão quiçá pode nos levar a acessar este horizonte. Aqui, a recusa do querer nos envolve com ou pelo menos nos prepara para ir em direção ao que não tem o caráter de vontade. Embora seja o penhor de todo o empenho de busca e seja a fonte doadora do próprio buscar, ou melhor, talvez justamente por isso, ele não tem o caráter de vontade. É a aberta do Ser como serenidade.

O pensamento pobre nos leva a nos desabituar da vontade. Nele nos tornamos menos sôfregos, menos afanosos, menos impacientes. No desabituar da vontade nós somos despertados para a serenidade. Não somos nós que, a partir de nós mesmos, despertamos em nós a serenidade. A serenidade não é atuada, efetuada, causada ou conseguida por nós mesmos em nós mesmos. A propósito disso, convém lembrar, aqui, uma estória:

De certa feita, um jovem entrou para um mosteiro a fim de alcançar a libertação pelos rigores do claustro e pela disciplina da meditação. O mestre saiu para o pátio, apanhou um caco de telha e se pôs a esfrega-lo numa pedra de esmeril. Passou dias inteiros concentrado no esforço de esmerilar a argila. O recém-chegado se aproximou e indagou o que o monge pretendia com todo aquele trabalho. O monge respondeu que, raspando com todo o cuidado, ia transformar o caco de telha num espelho. O noviço retrucou: então, pode desistir. Caco de telha, por mais que se raspe, não vira espelho. O monge comentou apenas: pensei que você não sabia. Como não, disse o jovem. Todo mundo sabe que espelho é

metal e não barro. O monge conclui: libertação também não é esforço de meditação (LEÃO, 1990, p. 21).

Em todo o nosso fazer e deixar de fazer, em todo o nosso querer e não querer, nós somos determinados pelo horizonte da vontade. Impossível, pois, à custa de nossa busca, do querer o querer de nosso querer, conquistar a serenidade. Querer o não-querer, neste sentido, parece uma empreitada contraditória, uma busca impossível do radical outro. O horizonte do radical outro é-nos inacessível. É o inesperado, para o qual não há vias de acesso, de que fala Heráclito [fragmento 18]: “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1991, p. 62-63). Em tal espera, que não é nenhuma expectativa de algo, nós permitimos que o inacessível venha a nós, nós nos dispomos para receber o encontro do inesperado. É preciso que nosso ser permita travar relações, conversar, se envolver com este inacessível, cujo advento é inesperado.

Permitir (*zulassen*), envolver-se com (*sich einlassen*) nos soa como uma certa passividade. Há nisso algo como um deixar, melhor, um deixar-ser. Mas este deixar-ser não tem a ver com uma negligência, com um inane deixar correr solto as coisas. Seria, então, uma atividade? Talvez a dualidade atividade-passividade não alcance o sentido do deixar-ser. Em jogo estaria aqui a ação primordial, na medida em que a essência da ação não é efetivação, mas consumação (HEIDEGGER, 1967, p. 23-24). No deixar-ser se consoma a referência de ser do Ser com o nosso modo de ser, com a nossa essência. Tal ação, que está acima de todos os feitos e maquinações do homem, os chineses chamam de “não-ação” (*wu wei*): a vida não volitiva, que obedece ao Tao. Na espiritualidade franciscana, aparece como “obediência”: a pobreza do não-querer, do *fiat*, que não se apropria do, mas se deixa apropriar pelo mistério da gratuidade ou a gratuidade do mistério, para a leveza da liberdade, o leve (*leicht*) fardo da jovialidade. Hermógenes Harada, ao falar desta pobreza, deste “*sine próprio*” (sem apropriação) que nos restitui o vigor do próprio ser, lembrava a sentença de um homem louco dita a Confúcio, em *A via de Chuang Tzu*: “A alegria é leve como pena, mas quem pode carregá-la?” (MERTON, 2002, p. 94). O vigorar desta leveza (*lichten*) é que abre a aberta (*Lichtung*) do Ser.

O pensamento da serenidade não é, pois, representar. “É a serenidade em face do que é digno de ser questionado”, mencionávamos acima (HEIDEGGER, 2001, p. 58). Isso que é digo de ser questionado, isto é, de ser querido, é o não-querer, isto é, o que não tem o caráter de vontade, a serenidade. O que quer dizer, pois, pensar, nesta dimensão que não é a da ciência, nem a da consciência, isto é, que não é a da representação, mas a da presença vigorante desde a e como a aberta do Ser?

Pensar aqui não é mais representar, é antes... antes o quê? Na perplexidade da impossibilidade de dizer o quê, digamos: É a pregnância do silêncio que vibra de leve à flor da pele do corpo da existência como o puro recolhimento de ser simplesmente, sem por quê, sem para quê, sem de onde, sem para onde, um absoluto simples nada ser, tão nada, tão absolutamente nada que nem sequer é esse tanto do nada. É, pois, o nada do nada, o silêncio do silêncio, o não poder do não poder, o não saber do não saber, a morte da morte... (HARADA, 2021, p. 184)

Vista desde esta perspectiva, o pensamento da serenidade parece às voltas com uma contradição, com uma possibilidade impossível. Mas, quiçá, na espera do inesperado aconteça uma viragem, da contraditória possibilidade impossível para a paradoxal impossibilidade possível. Desde nós e nossa busca, a serenidade é impossível, inacessível. Mas pode acontecer, de repente, que essa impossibilidade – considerada desde nós mesmos e nosso querer e desde a vontade – se mude em possibilidade aberta gratuitamente. A irrupção gratuita faz o nosso empenho de busca da graça virar em recepção da graça do empenho (HARADA, 2003, p. 130).

8 A SERENIDADE COMO A ABERTA DO SER

Em jogo está a passagem do querer e da vontade da existência para a serenidade da aberta do Ser. O pensamento que não se dá nem no plano da ciência nem da consciência, é o pensamento cuja essência consiste permitir esta passagem. Melhor, ele nos deixa envolver-nos com a serenidade. Este pensamento não é um representar ou um querer-representar. Ele, antes, vige como espera do inesperado. Não se trata do pensar ao modo do representar horizontal-transcendental. Horizonte e transcendência ainda são experimentados a partir do representar e na perspectiva do relacionamento com objetos (HEIDEGGER, 1995, p. 111). Ainda pertencem, pois, à dimensão da relação sujeito-objeto, que é uma relação derivada, não a relação originária, a saber, a do Ser com a nossa essência, relação que, para nós, é a essência do espírito. A relação sujeito-objeto pressupõe já o círculo de visão da presença, isto é, da manifestatividade do ente e do desvelamento do Ser. Pressupõe, com outras palavras, um aberto (*ein Offenes*), uma abertura (*Offenheit*) (HEIDEGGER, 1995, p. 112). A serenidade é a própria tonância de fundo da própria aberta do ser, a paisagem de todas as paisagens, o caminho de todos os caminhos, da existência.

A aberta do ser aparece como a paisagem de todas as paisagens. A paisagem é a aberta (*das Offene*) do que se abre (*sich öffnet*) e, assim, possibilita a tudo o que ela acolhe e recolhe se manifestar (*offenbaren*). A paisagem é, portanto, o elemento de toda a manifestabilidade (*Offenbarkeit*). Mesmo luz e sombras só podem se dar se já aconteceu esta abertura da paisagem. Mesmo a luz (*Licht*) só pode se dar a partir da clareira (*Lichtung*) da aberta do ser. Quer dizer: somente na leveza (cfr. o adj. *Leicht* – leve, fácil) do deixar ser é que a luz pode luzir e, assim, alumiar. E somente ali onde há luz é que pode haver sombras.

A aberta do ser é a paisagem de todas as paisagens. É o permanente. O permanente consiste, porém, não meramente num não passar. O permanente consiste num demorar-se (*sich verweilen*). Sua demora acolhe tudo e todos. Neste acolhimento, concede estadia e abrigo. Ela concede acolhida na vigência da presença e deixa que seus hóspedes aí possam ir ficando e demorando. O seu deixar ser e acolher é o repouso, no qual todo o movimento encontra possibilidade de avio e de plenitude. Do fundo cordial da serenidade, de sua quietude, como paisagem de toda a paisagem, emerge a quadratura – que quiçá possa também ser chamada de esfera – de céu e terra, de divinos e mortais (*Genier*, o quarteto). É a partir deste fundo e nesta quadratura ou esfera, que cada coisa é coisa, isto é, recebe a sua coisalidade e nela perdura. Concedendo o perdurar na vigência da presença a coisas e homens, abrigando, isto é, acolhendo e recolhendo tudo e todos no seu bojo, a aberta do Ser, enquanto paisagem de todas as paisagens, vige como serenidade (*Ge-lassen-heit*). É que sua vigência se revela no deixar-ser (*sein-lassen*).

Há a vigência de Ser. Há: *Es gibt*. O mistério do Ser consiste no deixar-ser. Deixar-ser é dar ao ente a dádiva do ser, isto é, o dom da vigência na presença. Este dar, porém, não é algo como a

causação de uma causa, no sentido ôntico. Isto precisa ser entendido no sentido ontológico. *Pensar, no sentido do pensamento pobre do sentido e da serenidade, é deixar ser o deixar ser do Ser.* O sentido ontológico do deixar-ser do pensar pobre pode ser compreendido em três diferentes entonações: 1. Deixar-ser no sentido de deixar viger na presença, sendo que aí nós nos voltamos para o presente enquanto tal; 2. Deixar-ser no sentido de deixar viger na presença, sendo que aí nós nos voltamos para a presença do presente enquanto tal; 3. Deixar-ser, no sentido de nos voltarmos para a retração, a renúncia, a contenção (*epoché*) do mistério do Ser enquanto Ser, ou seja, para o Nada.

A essência do Nada, aqui, precisa ser entendida na perspectiva da diferença entre Ser e ente, a diferença nadificante, a nadificação diferenciadora, que não aniquila, mas principia o ente. Trata-se, pois, não da diferença entre ente e ente, entre modo de ser e modo de ser, mas da diferença radical e abissal entre ente e Ser. Trata-se de uma distância entre ente e Ser, que jamais pode ser percorrida e, assim, ultrapassada pelo ente, enquanto ente. Contudo, esta distância é, ao mesmo tempo, proximidade. Pois, nesta distância e diferença, o Ser não nega o ente, pelo contrário, justamente aí é que ele deixa ser o ente enquanto ente. Apenas, o Ser se recusa e se nega a apresentar-se como ente. Esta recusa, esta renúncia, no entanto, não tira nada ao ente, pelo contrário, ela deixa ser ao ente a possibilidade de se manifestar como ente. Este pudor do mistério do Ser é, pois, a fonte de tudo aquilo que se mostra. Graças a este pudor, o Ser pode ficar esquecido. Graças a este esquecimento é que o Ser enquanto Ser pode ser nomeado um Nada.

A guinada da pobreza de espírito do pensar consiste em tornar-se neste deixar ser, que acontece como o querer do não querer, como o nada ser para deixar ser o ser e o não ser de todo o ente, sim, para deixar ser o Ser enquanto Ser, o Ser enquanto Nada, enquanto Diferença.

REFERÊNCIAS

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, & HERÁCLITO. **Os pensadores originários.** Petrópolis-RJ: Vozes, 1991.

BOFF, Leonardo. Ontologia do cuidado e a natureza do humano. In: SANTORO, F; FOGEL, G.; AMARAL, G. & SCHUBACK, M.C. **Emmanuel Carneiro Leão** (Pensamento no Brasil: 1) (pp. 325-350). Rio de Janeiro: Hexis, 2010.

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães:** sermões de 61 a 105. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

HARADA, Hermógenes. **Em comentando I Fioretti.** Bragança Paulista / Curitiba: EDUSF / Faculdade São Boaventura, 2003.

HARADA, Hermógenes **De estudo, anotações obsoletas:** a busca da identidade humana e franciscana. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / Universidade São Francisco IFAN / Instituto de Filosofia São Boaventura, 2009.

HARADA, Hermógenes **Coisas, velhas e novas:** à margem da espiritualidade franciscana. Petrópolis-RJ / Bragança Paulista-SP: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3461

A pobreza do espírito e o pensamento da serenidade

FERNANDES, Marcos Aurélio

- HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung** (GA Band 4). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. **Hölderlins Hymne "Andenken"** (GA Band 52). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. **Feldweg-Gespräche** (1944/45) (GA Band 77). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges** (GA Band 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Seminário de Zollikon**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Zum Ereignis-denken** (GA 73.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Gedichte und Hyperion**. Frankfurt am Main: Insel, 1999.
- LAO-TSÉ. **Escritos do curso e sua virtude (Tao te king)**. Disponível em: hottopos.com: <http://www.hottopos.com/tao/>. (Acessado em 21 de setembro de 2021).
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO, **A cidade de Deus** (contra os pagãos) - parte I (pp. 17-21). Petrópolis-RJ: Vozes, 1990.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar I: O pensamento na modernidade e na religião**. Teresópolis-RJ: Daimon, 2008.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar III**. Teresópolis-RJ: Daimon, 2017.
- MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ROMBACH, Heinrich. **Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit**. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1977.
- ROSA, João Guimarães **Grande Sertão: Veredas** - "O diabo na rua, no meio do redemoinho". São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOBRE LINGUAGEM, HOMEM, SAGRADO OU: O “MISTÉRIO GERAL QUE NOS ENVOLVE E CRIA”.

[ABOUT LANGUAGE, MAN, SACRED OR: THE “GENERAL MYSTERY THAT SURROUNDS US AND CREATES”]

Carlos Roberto Guimarães

betorrancho@yahoo.com.br

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2001), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018). Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual de Santa Cruz. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: homem, ser, metafísica, razão e verdade.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3538](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3538)

Recebido em: 20 de março de 2021. Aprovado em: 22 de março de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 141-151
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3538](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3538)
Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger



DOI: 10.25244/uf.v14i1.3538

Sobre a linguagem, homem, sagrado ou o “mistério geral que nos envolve e cria”
GUIMARÃES, Carlos Roberto

Resumo: O objetivo deste texto é compreender o vínculo ontológico entre Ser-linguagem-homem e, a partir daí, vislumbrar o misterioso fenômeno que é a ambiência fecunda de realidade se realizando. Esta ambiência fecunda é, justamente, a própria essência da linguagem – casa do ser e morada do homem.

Palavras-chave: Linguagem. Homem. Sagrado.

Abstract: The objective of this text is to understand the ontological link between Being-language-man and, from there, to glimpse the mysterious phenomenon that is the fertile ambience of reality being realized. This fertile ambience is, precisely, the very essence of language – the house of being and man's dwelling place.

Keywords: Language. Man. Sacred.

INTRODUÇÃO

A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e os poetas lhe servem de vigias

Heidegger

A passagem acima, retirada do texto “*Sobre o humanismo*” apresenta-se como epígrafe deste trabalho. São três termos-chaves que compõem o trecho: ser, linguagem e homem. Segundo nossa leitura, a imbricação entre os sentidos evocados por essas palavras constitui a unidade ontológica sobre a qual atravessam todos os conceitos-chaves do pensamento heideggeriano. Evidente que não é possível, tampouco é pretensão desse trabalho, abranger toda a envergadura das questões que se desdobram a partir destas palavras. Deteremos-nos em um ponto fulcral. Ser, homem e linguagem constituem a textura ontológica da abertura que propicia o aparecimento de tudo o que é. Em que consiste este fenômeno? Do que se trata?

Tendo em vista estas perguntas, propomos uma reflexão que terá como ponto de partida a primeira das três frases que constituem o trecho: – “**A linguagem é a casa do ser.** Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e os poetas lhe servem de vigias”. É justamente nessa casa que vigora o mencionado imbricamento e, por consequência, o âmbito desde onde ocorre algo extraordinário: as coisas são! As coisas – vida/existência, todo ente possível – emergem desde esta casa. Mas, o que acontece nessa casa? O que é o ambiente fecundo que constitui a “intimidade” dessa casa para que isto seja possível? Qual o seu segredo? Qual o lugar do homem nessa habitação? Quem possuiria a chave que, por assim dizer, nos abrisse a porta de misteriosa habitação?

I

Pois bem... O que significa afirmar que a “linguagem é a casa do ser”? “Casa” diz: âmbito ou morada do “ser”, quer dizer, de tudo aquilo que é, de tudo o que nos aparece ou, todo ente possível. Com isto compreendemos outra passagem de Heidegger:

“Que nada seja onde a palavra faltar... Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. Somente então ela é. Devemos, portanto, frisar bem: nenhuma coisa é, onde a palavra, isto é, o nome falhar. É a palavra que confere ser às coisas”. (HEIDEGGER, 2003, p. 126).

Corroborando o que é dito na epígrafe, este trecho é taxativo e, segundo nosso parecer, não deixa margens para outra interpretação – “É a palavra que confere ser às coisas” diz: tudo o que é – todo ente possível – somente pode sê-lo na medida em que pode ser dito, na medida em que mora nessa casa, a linguagem. Impõe-se o questionamento: o que existe, ou, o que acontece nesta casa, a linguagem, de modo que ela seja o abrigo de tudo aquilo que é, qual seja: abrigo daquilo que compreendemos por realidade? Seja lá o que for, adiantamos: sobre um âmbito de tal modo fecundo, donde vigora força de brotamento e aparecimento de tudo o que é, podemos, sem embargo, utilizarmos o termo: sagrado! Em algum canto secreto dessa casa – em sua dimensão essencial – vigora a sagrada força de realidade se realizando. Algo de sagrado, fecundo, se esconde nessa casa.

Mas a passagem de Heidegger nos diz mais: esta casa possui outro inquilino: “A linguagem é a casa do ser. **Em sua habitação mora o homem**”. Ou seja: homem e ser coabitam a mesma morada, a mesma ambiência fecunda de realidade se realizando. Estranha casa – misteriosos “inquilinos”. Faz-se pertinente a pergunta: o que um morador faz em uma casa? Quando é que, de fato, habitamos uma casa? Habitamos uma casa quando, nela nos conservando, dela cuidamos, zelamos. Habitar – fazer-se morador – implica em cuidar, zelar... Tal é o destino do homem: ele é o morador desta casa e, enquanto tal, zeloso pelo que nela é resguardado, a saber, a sagrada ambiência ontológica onde vigora o dinamismo de realidade se realizando ou: “o mistério geral que nos envolve e cria”. Sim, já foi dito: “É a palavra que confere ser aos entes... **que nada seja onde a palavra faltar**”, quer dizer, que nada seja fora desta casa! Mas, o questionamento não foi respondido e persiste: que força é esta? Que mistério é este que pode, de algum modo, legitimar assertivas tão graves? Afinal, do que se trata aqui? Ora, somente o morador da casa, zelador do segredo, poderia sabê-lo! Ser morador de uma casa significa, também, pertencer a esta casa e a tudo o que nela vigora. Dessa forma, o homem é, também, pertence desse segredo, dessa ambiência que constitui o vigor de realidade se realizando que, de algum modo, o atravessa, constituindo-o ontologicamente. Se é assim, refaçamos a pergunta, endereçando-a, de chofre, ao seu inquilino, o homem – do que se trata? O que vigora neste fenômeno que o constitui e, justamente por isto, concerne àquilo que lhe é mais próximo?! Todavia, o homem não pode dizê-lo... Afinal, é segredo e, enquanto tal, cumpre-se guarda-lo. E mais: em algum sentido, talvez, pretender revelar um segredo pode ser sintoma de uma profunda ingratidão. Mas, por ora, deixemos solta esta insinuação e o que nela está contido!

Quando dizemos que o homem não pode revelar o segredo, não significa, de modo algum, que ele não o queira. O não poder dizer não se funda no seu arbítrio, mas sim na própria natureza do segredo: é constitutivo do segredo o velar-se, o retrain-se ante qualquer tentativa de explicitação... É constitutivo do sagrado o esvaecer-se quando, junto a ele, falamos demais. Então é isto... Ao homem foi confiado – recomendado – ser o zelador dessa casa, o curador desse âmbito sagrado onde ser e linguagem encontram-se, desde sempre, ontologicamente acasalados, fomentando a presentificação de tudo o que vem à tona.

Dizer que todo o real emerge desde um segredo significa: todo o real surge desde algo que, enquanto segredo, não pode ser dito... E não pode ser dito justamente porque é inerente ao segredo o recolher-se, esconder-se – velar-se... E mais: não se permite ser dito porque, isto que se oculta, não é ente algum. Isto que se oculta, quer dizer, esta ambiência fecunda fomentadora de realidade, concerne àquilo que possibilita o aparecimento de todo ente possível mas, não é ente algum, ou, é coisa nenhuma! Trata-se daquilo que sustenta – ilumina – o “é” (o “ser”) de tudo o que é, mas que, por sua vez, nada é! Tal é o segredo do brotamento de realidade: o nada! A pergunta mantra de Heidegger no texto *Introdução à Metafísica* – “Por que existem os entes e não antes o nada?” encontra, aqui, certa satisfação: os entes existem justamente porque existe, antes, o nada... O fundo sem fundo que a tudo sustenta.

O assombro é inevitável! Sobretudo para os doutos da lógica que baliza o modo de pensar prevalecente na história da filosofia. Vida/existência – todo o real, todo ente possível – surgem desde nada ou, desde fundo nenhum... Eis o segredo ou, aquilo que, em essência, constitui esta casa, a linguagem: o nada – aquilo que não pode ser dito, “o que não se sabe”, “o mistério geral que nos envolve e cria”... Esta é a sina do homem: ser o zelador desse segredo que, enquanto tal, é pura força de retração, recolhimento... Isto que é força de recolhimento, vigora enquanto um constante ausentar-se que deixa, sempre um rastro, um lastro. O lastro deixado por aquilo que se ausenta é o vazio ou o nada que “resta” deste ausentar. Mas vejam: este ausentar nunca é acabado... É um ausentar que é constância, persistência... Trata-se, melhor dizendo, de um incessante ausentando-se, “aviltando-se” que, neste sentido, vibra, ecoa, fazendo-se sempre presente no seu lastro, o vazio, o nada. Em função disto, não se trata, de modo algum, de um nada no sentido da negação absoluta que, na esfera da lógica, se contraponha a tudo o que é. Trata-se, antes, de um nada fecundo, cheio, prenhe da presença daquilo que vigora sempre retraindo-se, ausentando-se: “o mistério geral que nos envolve e cria” ou, a força de realidade se realizando.

Um vazio, um nada também diz: um fundo sem fundo – ou, o que é o mesmo, o abismo. Mas, reiteramos, o mais dessasossegante: o homem não só é, disto, o guardador...Esse abismo, essa ausência, esse vazio ontológico, prenhe da presença do que se ausenta, o constitui. Eis o desassossego do homem! Lateja, em seu coração, uma falta, uma ausência constitutiva. Se a ausência lhe é constitutiva, o homem é, então, o ente que sente a ausência de si mesmo... Sentir a ausência de algo significa sentir saudade... Com isto, muito nos diz o sentido etimológico da palavra saudade... Saudade vem do latim “*solitas*” (CUNHA, 1982, p. 708) que significa: solidão, desamparo, “deixação”... Sentir saudade é sentir a solidão ou o desamparo daquilo que se ausenta. Ora, o que se ausenta, no homem, é ele mesmo. O que falta, ao homem, é ele mesmo! Por conseguinte, o homem é o ente que sente a mais radical saudade, ou, a mais radical solidão. A solidão de quem sente a falta de si mesmo. O homem falta a si mesmo! Por isto ele é, e será, sempre, débito, falta – finitude. É preciso que o homem afirme isto... Afirme que é débito, falta... Afirme que, tudo o que é – vida/existência – surge desde isto que, por ser ausência, retração, “não se sabe”: o “mistério geral que nos envolve e cria”... O nada.

Por isto, por vezes, este fenômeno o assombra, o angustia e, olhar perdido, ele vislumbra o fundo desde onde todos os entes desvelam. Se neste instante de arrebatamento, alguém lhe perguntar o que tem, o que sente, o que está acontecendo, o que está vendo, ele sussurrará o fundo que sustenta todo o real – “O que eu vejo?! Nada”! É esse “ver” o nada que caracteriza a transcendência do homem, isto é, sua condição de estar sempre transcendendo – ultrapassando – o ente em sua totalidade. O homem é o único ente que “vê” o nada! Ver o nada significa: ver a diferença ontológica ou, ver aquilo que, por vigorar sempre enquanto retração, recolhimento, se faz sempre diferente de todo ente possível mas que, ao mesmo tempo, constitui todo ente possível – o “mistério geral que nos envolve e cria”. Somente porque o homem “vê” o nada é que ele pode visualizar aquilo que, desde esse nada, salta, sobressaindo-se, diferenciando-se, ou, conquistando seus limites, seus contornos. Somente assim, um ente pode se apresentar enquanto algo determinado: sendo limitado! Não se deve, de forma alguma, compreender esse limite como privação ou carência. Consolidar-se dentro de seus limites significa afirmar-se como sendo aquilo que se é. Ou seja: estar com seus limites consolidados significa estar pronto, inteiro, acabado, “perfeito”. Sobre isto, Heidegger nos diz:

O limite não é nada, que de fora sobrevém ao ente. Muito menos ainda, uma deficiência no sentido de uma restrição privativa. O manter-se, que se contém nos limites, o ter-se seguro a si mesmo, aquilo no que se sustenta o consistente, é o ser do ente. Faz com que o ente seja tal em distinção ao não-ente. Vir à consistência significa portanto: conquistar limites para si, de-limitar-se. Daí ser um caráter fundamental do ente o telos, que não diz nem finalidade nem meta ou alvo e sim ‘fim’. Mas ‘fim’ não é entendido aqui no sentido negativo, como se alguma coisa não já continuasse e sim findasse e cessasse de todo. ‘Fim’ é conclusão no sentido do grau supremo de plenitude. No sentido de perfeição. Pois bem, limite e fim constituem aquilo em que o ente principia a ser. São os princípios do ser de um ente. (HEIDEGGER, 1987, p. 88).

II

O nada é, então, a diferença ontológica que propicia a delimitação do ser do ente. E o homem é aquele ente que “vê” esse nada, essa diferença ontológica. E a razão disso, já o sabemos: o homem é o ente onde repercute a retração do velamento que deixa o lastro – o vazio, o nada. Quer dizer: o homem “vê” os limites de todo ente porque é através do seu olhar que, por assim dizer, o nada nadifica. O homem ausculta o retrair do velamento porque é através de seu olhar que a retração repercute.

Pois bem: tudo o que é, todo ente possível, floresce a partir deste nada, disto que “não se sabe” – o segredo! Ora, afirmar que tudo surge desde nada significa aquiescer que todo o real surge por nada causado. Sobre aquilo que se apresenta, por nada causado podemos, sem embargo, afirmar: é presente, é dádiva, oferenda. É dádiva, oferenda, justamente porque aquilo que dá, aquilo que oferenda – “o mistério geral que nos envolve e cria” – se vela, se faz segredo – se faz indizível – se faz sagrado! Mas, porque é assim? Já temos um indício: de algum modo, isto que oferenda se recusa, não se permite, de modo algum, a ser identificado como razão ou causa do que quer que seja. Nesse sentido, este âmbito fecundo concerne àquilo que dá, “oferenda”, tudo o que se desvela mas, ao mesmo tempo, se vela, se esconde. Esse velar-se é, insisto, uma recusa a ser identificado como razão ou causa do que quer que seja. Inviabilizado também fica, por conseguinte, insinuar que se trate aqui de uma entidade metafísica nos moldes platônico ou mesmo de um Ser supremo causador de todo ente. O sentido disto que se vela, quer dizer, o sentido disto que se faz segredo, indizível, “o mistério geral que nos envolve e cria” dista-se, sobremaneira, de todas essas categorias clássicas da metafísica tradicional. Por detrás do que é oferendado, por detrás dos entes, nada há.– nada os causa! Em suma: afirmar que os entes emergem desde isto que é retração – velamento – não significa dizer que é o velamento que os causa. A insistência em se entender a partir de um nexos causal a relação entre o que se vela e o que se desvela deturpa a “estranha” unidade ontológica do fenômeno.

Isto que se vela – o sagrado, “o mistério geral que nos envolve e cria” – não deve ser compreendido como um fenômeno prévio responsável por causar os entes. Mas sabemos que, por algum motivo, essa afirmação incomoda e, assim, fomenta um inevitável e impaciente questionamento – “Mas como? Do que se fala aqui? Como, ou, desde onde os entes surgem? Não nos contentaremos com o reme-reme de uma tergiversação retórica que mais se aparenta a um misticismo. Que cessem todas as retóricas e se responda, reto: o que é, o fundo, o princípio ou causa do real?”

O espírito da pergunta é veemente e incisivo ao exigir a pronta resposta. Todavia, devemos ter cuidado com essa pergunta! E o cuidado com uma pergunta implica que devemos, antes de respondê-la, perscrutar o espírito que a move. Por trás de uma inocente curiosidade pode estar aviltada uma insuspeita ingratidão! A pergunta indaga ou, mais do que isto, ela exige uma resposta para o segredo que – em função de sua própria natureza – deve ser preservado; e não é só isto: se formularmos a pergunta com a devida veemência, perceberemos que ela chega a expressar um inconformismo – “ora, as coisas não podem, ‘porque não podem’ surgir desde fundo nenhum, quer dizer, desde nada, sem razão alguma – isto é um absurdo, não é lógico; tem que haver uma causa, um fundo seguro que seja de tudo o causador”. Com isto, desvendamos o espírito da pergunta... Espírito metafísico. Espírito que quer, almeja, anseia por uma causa ou fundo seguro. A pergunta exige, pois, que se desvende o mistério, o segredo do brotamento/florescimento de realidade. Insinuamos, algumas linhas atrás, que pretender revelar um segredo denotaria ingratidão. A história da metafísica pode ser, assim, rotulada – a história da ingratidão ou, a história do homem, o bípede ingrato. A metafísica é ingrata porque ela nega e, por um esquivo motivo já insinuado, até se incomoda com a possibilidade de as coisas, simplesmente, serem, sem esforço algum, sem causa alguma – desde nada!

Ora, aquilo que assim emerge, isto é, aquilo que surge sem razão nenhuma, sem causa alguma, brota, já o dissemos, quase que “displicentemente e espontaneamente”, por nada ou, por graça! Dizer que algo é por graça implica em dizer que é por doação – de novo: é presente! Quando, nas pelejas do cotidiano, recebemos algum presente, dita os bons costumes que aquele que presenteia deve esquivar-se, ausentar-se, fazendo-se quase invisível, evitando qualquer contrapartida que, inevitavelmente, comprometeria a gratuidade; ao mesmo tempo, aquele que recebe deve acatar esta situação e, tão somente, reverenciar, agradecer. Qualquer movimento no sentido de encontrar aquele que o presenteou, com o intuito de recompensá-lo, não obstante tal gesto aparentar gentileza, ele expressaria, antes, uma profunda falta de gratidão. O mínimo aceno nessa direção comprometeria a gratuidade. O outrora “presente” seria arrancado de sua ambiência de gênese, permeada de mistério, passando a fazer parte de uma relação de troca e, por consequência, deixaria de ser uma oferenda! Não por acaso, quando alguma oferta financeira tem por alvo algo que recebemos de presente, costumamos, sem receios, responder: isto não está à venda, por preço algum – foi presente. Essa resposta é, comumente, por todos respeitada; nela está subentendido que o objeto em questão possui uma aura que, por assim dizer, o retém suspenso na dimensão do sagrado. Um presente é uma oferenda, uma dádiva e, justamente por isso, é sagrado, não está à venda. Por isso, reitera-se: diante da dádiva, quer dizer, de uma graça, urge reverenciar e agradecer!

Tudo isto aparenta ser muito simples: não é necessário remover mundos, especular recompensas tamanhas... Ante a doação, nada disso é preciso; na verdade, quase nada é necessário, a não ser, agradecer. Entretanto, é preciso que se assevere para que se evitem mal-entendidos: a nobreza do gesto de gratidão, que se fala aqui, nada tem a ver com a resiliência cristã de se conformar, passivamente, com o que se recebe. Não se trata disto. Aqui, nobreza do gesto de gratidão diz respeito a uma franqueza de espírito de afirmar o que se recebe, colocando-se à altura da oferenda e aceitando-a (afirmando-a) tal como ela é... Mesmo que essa oferenda possa, eventualmente, ser pouca. Ah... Esta constitutiva consciência da finitude... Esta constitutiva condição de ser, ontologicamente, ausência, abismo, falta, débito. Tudo isto aborrece o espírito metafísico... Esse aborrecimento faz crescer, segundo Nietzsche, o “espírito de vingança”, fomentando inconformismo, ressentimento, a ponto de o homem tornar-se ingrato para com o pouco que é a oferenda, para com o pouco que é a vida e, assim, mal-agradecido, negá-la, de forma a desejar corrompê-la. Corrompê-la devido a essa singela condição: embora doada, ela é pouca, finita. Foi nos dada desde nada e, desde nada se esvairá! E isto é, para o

ingrato, defeito imperdoável, capaz de macular toda sua beleza! A forma de se corromper um presente, a forma de se corromper uma doação é descobrir, identificar uma causa – uma razão – por detrás disto que é doado e, quando se descobre uma razão ou motivo por detrás da doação, por consequência, ela deixa de ser gratuita. E o que o homem ganha com isso? Ora, ele é embriagado pela avidez de um dia dominar a causa, o fundo gerador desse pouco e, assim, garantir que desse fundo surja o muito, o ilimitado. Como ilustração, recorreremos aqui a uma história. Mas não se trata de nada sofisticado; ao contrário, nos valeremos de uma fábula, uma dessas historietas bobas, onde aparecem bichos que falam e outras simplicidades – literalmente “história para criança dormir”. É a fábula de uma galinha... Uma galinha ordinária, tal como outra qualquer que podemos encontrar em granjas ou mesmo perdida na beira de algum caminho, dessas que têm “bico, penas, pés e um jeito de bobalhona”. Mas essa galinha, ordinária, era ao mesmo tempo, extraordinária, pois que ela guardava um segredo: botava ovos de ouro. Isso desassossegava o fazendeiro... Como isso é possível? Porque estes ovos assim, sem explicação alguma, sem um “como” nem um “por quê”? Indiferente a essas questões, a galinha, sem mais nem menos, quase que displicentemente, botava os ovos, sem nada exigir; botava-os por graça, doação! E isso instigava o fazendeiro: qual o mistério, o segredo? Mas a pergunta não é uma mera exteriorização de uma curiosidade. A pergunta é movida por um incômodo, uma preocupação: a galinha botava **um** ovo por dia! Embora fosse de ouro, aquele ovo tinha esse constrangedor defeito de ser “um por dia” – ele era pouco. Era preciso destrinchar o segredo, iluminar o mistério e descobrir o “como”, quer dizer, o mecanismo que engendrava ovos de ouro para garanti-los mais, em fartura! Dominado pela cobiça o fazendeiro – fazendeiro metafísico(!) – abre a barriga da galinha na busca do extraordinário, do segredo e, para seu desespero, o interior do miserável bípede era tal qual o dos demais miseráveis bípedes: tripas, coração, moela, rins... Vísceras! Por detrás do ordinário dos entes, nada há... Nada os causa. Estranhamente, o extraordinário está imbricado na superficialidade do ordinário. O velamento – “o mistério geral que nos envolve e cria” – está contido, guardado secretamente na superficialidade do que se desvela. De nada adianta cavar-se fundo, fundo, em busca do que “não se sabe”: o segredo, o sagrado! Porém, é preciso a já mencionada franqueza de espírito e afirmar, quer dizer, ser grato a tudo, a qualquer ente – a qualquer sentido de vida – que, ordinária e misteriosamente, brota, desvela.

É preciso, pois, consentir que as coisas – os entes – surjam e ganhem mundo através da palavra, simplesmente, sem esforço. Ora bem, simples é aquilo que, justamente por ser simples, está aquém de qualquer sofisticação. Qualquer tentativa de explanação já corrompe a simplicidade e, por isso, distancia-se ainda mais de seu hálito. Como de fato, como explicar – explicitar – o que já é simples? Como falar sobre o simples sem violá-lo em sua simplicidade? Como falar do sagrado sem profana-lo? Como evocar o mistério sem que se lance luz em demasia? Caso falemos demasiadamente distantes, o mistério torna-se o místico, o irracional – mas o que falamos aqui nada tem a ver com misticismo. Se, por outro lado, a fala aproxima-se em demasia, corre-se o risco de se iluminar demais, conhecer demais e... Mistério algum resiste a tanta luz e, assim, ele se esvaece!

Pois bem, a sensação é que continuamos no mesmo impasse... A pergunta que serpenteou todo o trabalho volta, sempre, pirracenta, insistente! O que é isto do que se fala aqui? O que é isto que constitui esta casa, a linguagem? Como adentramos à esta casa de modo a não profanarmos a ambiência fecunda que nela vigora?

Sobre isto, avançou-se pouco ou, mais francamente, nada se avançou. Como falar daquilo que não se sabe ou, daquilo que não pode ser dito? Na citação que nos serve de guia, Heidegger nos oferece a indicação: “A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem. **Os pensadores e os poetas lhe servem de vigias**”. Pensadores e poetas são os vigias

desta casa. Eles possuem a chave! A chave para a adentrarmos, quer dizer, a chave para se falar daquilo que não pode ser dito, daquilo que “não se sabe”, “o mistério geral que nos envolve e cria”. Esta chave é a própria linguagem da poesia... E toda chave possui um segredo. Mas, qual o segredo contido na linguagem poética que possa nos abrir esta casa?

A linguagem da poesia contém, justamente, aquilo que procuramos – o segredo, o sagrado! Aquele que não é afeito à poesia jamais irá compreender: o que nos toca, no poema, quer dizer, a verdade, o essencial de um poema, não é aquilo que emerge claro e decifrado em seu sentido gramatical, mas sim aquilo que se retrai, se vela, em toda palavra. O que nos afeta, em um poema, diz respeito a algo que não se deixa objetivar por conceitos. A linguagem da poesia contém “o que não se sabe”, o que não pode ser dito. Trata-se de uma linguagem que diz o ente e, junto a este, aquilo que nele se vela e que é, ao mesmo tempo, o âmbito desde onde ele retira toda sua pujança e vitalidade. Há sempre uma ausência em uma fala poética. Ser afetado por um poema é ser afetado por essa ausência! É como se essa linguagem abrigasse, naquilo que ela diz, o fundo escuro, abissal, misterioso, desde onde todo ente emerge. A presença desse fundo escuro realça, ainda mais, isto que surge. Por isso, tudo o que nessa linguagem é convocado, dito, apresenta-se com espantosa luminosidade e vitalidade. Isso que dessa forma se apresenta – com espantosa luminosidade e vitalidade – nos afeta, sobressaltando-nos. Por consequência, aquilo que nessa linguagem é evocado, emerge sempre nos ferindo, de modo a nos acordar para aquilo que, a todo instante, ainda que veladamente, está acontecendo: o misterioso e incessante vigor de realidade se realizando. É como se essa linguagem fosse capaz de sintonizar o ente por ela nomeado ao âmbito velado desde onde ele surgiu e, com isso, é como se ele pairasse, incessantemente, em seu instante de surgimento. O ente apresenta-se, então, com a pujança de um rebento, um recém-nascido.

Com isto compreendemos o quão nos afeta aquilo que é dito na linguagem da poesia. Com isto compreendemos quando, afetados por um poema, corremos para o amigo e, empolgados pedimos, suplicamos – “leia, veja, que lindo”! E o amigo lê, entende e, não vê nada... Frouxo, faltou-lhe o rigor para ler, no poema, aquilo que não pode ser dito! Frouxo, faltou-lhe o rigor da candura que deve conduzir a leitura de um poema.

No poema, auscultamos, junto ao que ouvimos, aquilo que não pode ser dito, o silêncio indizível que acompanha e conduz toda palavra – todo ente – ao aparecimento. A linguagem poética concerne a um dizer cândido e manso capaz de acolher, naquilo que ela diz, o misterioso ruído surdo da dinâmica de realidade se realizando. Uma linguagem com poder de poesia significa: um dizer com poder de criação. O termo poesia, aqui, concerne ao seu sentido grego: *poiesis* significa criação. Ou seja: por poesia não nos referimos a um mero estilo literário, mas sim, a toda linguagem com poder de criação, quer dizer, a toda linguagem que acolha, naquilo que diz, essa força de *poiesis*, ou, esse vigor de surgimento – “o mistério geral que nos envolve e cria” – que, desde si mesmo, eleva e conduz ao aparecimento, todo ente que requeira surgir em um mundo. Sendo assim, diferença não há entre o que se escreve em forma de verso ou prosa. Linguagem criativa, ou, poesia, tanto é um soneto de Camões, as aventuras de *Dom Quixote* descritas por Cervantes ou mesmo a saga, escrita em prosa, do jagunço Riobaldo no *Grande Sertão: Veredas*. Independente do estilo – prosa ou verso – importa é que o dizer acolha essa força ou vigor de surgimento – *poiesis* – que funda e sustenta tudo aquilo que, nele, é dito. Somente essa linguagem possui leveza e candura para aproximar-se do dinamismo sutil e silencioso que perfaz a realidade se realizando. Somente esta linguagem é capaz de falar do sagrado sem profaná-lo. Somente esta linguagem é capaz de realçar, na superfície do que ela diz, o “mistério geral que nos envolve e cria”.

Ante a afetação provocado por este fenômeno que é o vigor da realidade se realizando, o homem não procura entender, não faz ciência, não calcula. Espantado, ele se ajoelha, rende graças ao mistério que perfaz esse acontecimento, agradece a contribuição dos Céus... Com os joelhos fincados na Terra, o homem redime-se com sua condição finita e, somente assim, aproxima-se, novamente, dos Deuses, assentado, pois, no sagrado – “o mistério geral que nos envolve e cria”.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro, 1982.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003a.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo: Edições 70. 2010a.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos da Floresta**. Coordenação científica da edição e tradução: Irene Borges-Duarte. Tradução e edição realizadas no âmbito do projeto de investigação “Heidegger em Português. Investigação e tradução da obra de Martin Heidegger”, sediado no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, 1998a.

HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. *In: Os Pensadores*. Tradução e notas de Ernildo Stein – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Porto Alegre: Globo, 1969.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução de: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. 3. ed. Tradução de: apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. Tradução de Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução de: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto PIAGET, 1959.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3538

Sobre a linguagem, homem, sagrado ou o “mistério geral que nos envolve e cria”
GUIMARÃES, Carlos Roberto

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da linguagem: a metafísica da linguagem e a vigência da palavra: a respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem.** Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo.** intr., trad., e notas de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

A EDUCAÇÃO VIRTUOSA COMO EXCELÊNCIA NA PÓLIS

[VIRTUOUS EDUCATION AS EXCELLENCE IN THE POLIS]

Wesley de Jesus Barbosa

wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

Licenciado em História e bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia e doutorando em Filosofia pelo PPGFIL-UFES. Doutorando em Psicologia pelo PPGP-UFF.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.2199](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2199)

Recebido em: 07 de agosto de 2020. Aprovado em: 15 de agosto de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 153-175

ISSN 1984-5561 – DOI: [10.25244/tf.v14i1.2199](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2199)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger – Fluxo Contínuo



Resumo: A virtude como excelência na pólis grega constituir-se-ia fundamento da educação segundo os pressupostos pedagógicos desenvolvidos por Sócrates. Assim, a poesia por sua característica inventiva e fantasiosa não serviria a uma educação dos cidadãos por corromper a alma, principalmente, dos mais jovens. E se a ação do indivíduo corresponderia a sua atuação no todo da pólis, a corrupção de sua alma seria extremamente perniciososa à cidade. Porém, apesar dos ataques à cultura poética grega, Sócrates/Platão utilizavam de elementos literários, poéticos, na sua forma de conduzir sua pedagogia virtuosa. Apesar da severa crítica à poesia nos livros II, III e X de *A República*, é de se supor que existia uma poesia útil aos desígnios da cidade, assim como uma forma do discurso que conseguisse penetrar nos interstícios da retórica dos sofistas e poetas, e desmascará-la a partir de seu âmago. O artigo procurará investigar como a crítica à poesia feita por Platão tem como pano de fundo para se desenvolver, a própria poesia, presente no uso de recursos poéticos bem intrigantes, como: mitos, alegorias, diálogos, metáforas, ironia, sarcasmo, etc.

Palavras-chave: Sócrates. Virtude. Pedagogia e poesia.

Abstract: Virtue as excellence in the Greek polis would constitute the foundation of education according to the pedagogical assumptions developed by Socrates. Thus, poetry, due to its inventive and fanciful characteristic, would not serve to educate citizens because it corrupts the soul, especially of the youngest. And if the individual's action would correspond to his performance in the whole of the polis, the corruption of his soul would be extremely harmful to the city. However, despite attacks on Greek poetic culture, Socrates / Plato used literary and poetic elements in their way of conducting their virtuous pedagogy. Despite the severe criticism of poetry in books II, III and X of *The Republic*, it is assumed that there was poetry useful to the city's designs, as well as a form of discourse that could penetrate the interstices of the rhetoric of the sophists and poets, and unmask it from its core. The article will seek to investigate how Plato's criticism of poetry has as a background to develop, poetry itself, present in the use of very intriguing poetic resources, such as: myths, allegories, dialogues, metaphors, irony, sarcasm, etc.

Keywords: Socrates. Virtue. Pedagogy and poetry.

INTRODUÇÃO

O artigo discutirá como a poesia pode ser perniciosa à educação dos jovens da cidade ateniense, assim como enveredará pelo imbróglio de se o poeta é um imitador, um falsário e deveria ser banido da cidade; e, ora, por que Platão buscou recursos estilísticos, no mínimo, ambíguos, imaginativos, metafóricos, como o mito e o diálogo? Pois, “é de se perguntar se em algum momento Platão quis mesmo expulsar da cidade perfeita a arte ou apenas a formação da alma baseada nela, ou seja, o costume de se ter a arte como leitura da realidade, como fonte de verdade.” (COELHO, 2005, p. 01). Para isto procuraremos discutir o conceito de virtude em Platão e buscaremos os sedimentos argumentativos no *Protágoras* e n’*A República*, em que explicaremos como o conceito de virtude se distânciava de uma noção moralizada para adentrar na concepção grega do termo, remetendo ao sentido original da palavra como excelência. Ou seja, virtuoso é aquele que se dedicou a ser aquilo que é, de forma a ser da melhor forma que possa ser para o bem da cidade. O indivíduo na pólis não é uma individualidade livre numa solidão egoística, ele é a própria cidade. O homem grego é a sua comunidade, não se distânciava dela, porque a felicidade é a alegria de ser os eventos desta grande alma que é Atenas. O que o constitui não é um eu, mas a própria coletividade do grupo cidadão. Assim, virtude é excelência, não para o louvor de um ego, mas para o bem conduzir da cidade. O soldado será aquele que desenvolverá essa forma de ser até o limite do extraordinário, do perfeito, do sublime, do belo, do útil, de maneira a ser lembrado e seus serviços convocados para a proteção da cidade.

Destarte, é curioso perceber pela leitura e reflexão do filósofo grego, que sua estratégia para expor suas questões é deveras peculiar. E, daí, avançamos para a segunda parte, de, se Platão seria um poeta, ou um filósofo-poeta. Isto porque para remeter-se aos seus grandes problemas, haja vista a alma, a verdade, o justo, o grego, usa de alegorias, metáforas, mitos; lança mão de uma série de recursos, que longe da dureza do cálculo, envolvem os partícipes dos diálogos, chamam atenção e reestruturam as bases argumentativas dando mais sustentação ao discurso, ao mesmo tempo, que, didatiza o saber ali elaborado. Esquemas ou imagens, distantes de uma realidade em si mesma verdadeira, como se fosse uma factualidade exímia, inventam novidades pedagógicas que se afastam do mundo para retomá-lo numa explicação. Há uma estética no texto platônico, há um belo que se joga, parece, propositalmente, como estilo e pedagogia.

A criatividade do professor Sócrates não deve ser tolhida, mas a contradição que se aponta é, pois, a de que a poesia não teria grande serventia à educação virtuosa da cidade, pois falseia a realidade, porque Homero não distingue realidade de poesia e envolve emocionalmente os ouvintes, e perigosamente, os mais jovens, pelo canto dramático dos Aedos e Rapsodos. “Na República, a poesia e a tragédia tradicionais são os principais culpados por coisas ruins, injustas, falsas e feias da cidade, porque desenham retratos que representam deuses, heróis e seres humanos como personificando personagens éticos diversos e conflitantes.” (BOTTER, 2018, p. 25).¹ Até Platão, a educação grega como transmissão cultural dos feitos dos grandes heróis, da História, do passado, vislumbrava-se atos encenados pela poesia e o teatro. E, tanto a poesia épica quanto a tragédia passam por uma severa crítica em *A República*. Não é intuito deste trabalho, colocar Platão de um lado, contra a poesia, e os poetas e filósofos da poesia do outro, contra Platão, como a fundar uma dicotomia e durante o percurso do texto acabar-se por advogar em favor de um dos pólos. Ao contrário, pretendemos sair do discurso que simplifica e reduz para enriquecer o debate levantando hipóteses que instiguem o pensamento e a investigação.

¹ In the R. traditional poetry and tragedy are the major culprits for bad, unjust, false, and ugly things in the city, because they draw portraits depicting gods, heroes, and humans as embodying diverse and conflicting ethical characters. (BOTTER, 2018, p. 25)

Ora, Sócrates, mesmo sabendo das distorções provocadas pela poesia na educação, não teria buscado, como recurso pedagógico para o seu educar, precisamente a linguagem que os gregos estavam acostumados ou habituados a ser educados, ou seja, a poesia? Por que, se não usasse das alegorias e metáforas e referências aos deuses, teria conseguido ser tão persuasivo? Foi poeta na necessidade de ser pedagogo, para na sua empreitada, conseguir explicar sobre os perigos da poesia? Como adverte Coelho, a alma ateniense estava profundamente envolvida com a poesia numa tradição que se repetia já há milênios.

A Grécia clássica ainda não disseminava o conhecimento, seja qual fosse, através dos escritos, dos livros. A poesia era a maior ferramenta de propagação do saber filosófico ou mesmo das coisas mais simples do cotidiano daquele povo. [...] A poesia assume uma função tida indispensável na Grécia Clássica, já incorporada na cultura e maneira de ensinar do povo. [...] Platão é cuidadoso em não apenas dizer que a filosofia haveria de ocupar a função da poesia, mas tenta paulatinamente, no livro X, provar a inutilidade da poesia ou, melhor ainda, que essa produz patologias na alma humana. (COELHO, 2005, p. 02).

Nesse sentido, a terceira parte do artigo perseguirá o problema da poesia para a educação virtuosa. Exporéi, primeiramente, a crítica contumaz presente nos livros II, III e X de *A República*, principalmente. Em seguida, retomarei o conceito de virtude anunciado na primeira parte para discutir como os valores elencados pela poesia contribuiriam para níveis elementares de excelência, problemáticos, pois se o poeta constrói suas estrofes sobre como o ferreiro fabrica a espada, o faz porque lhe contaram sobre o processo ou leu sobre o assunto, mas nada, efetivamente, sabe sobre a fabricação de armas, não é virtuoso portanto, aliás, sua virtude é esta mesma de falar de tudo sem ser virtuoso em nada! Logo, este imitador não poderia ser útil à cidade porque o que faz de forma excelente é uma deturpação ou um distanciamento da realidade que não serve aos preceitos maiores da cidade.

VIRTUDE

O termo virtude, na sua significação mais original em grego, *Arété*, é excelência. Ou seja, aquilo que é possível ao homem desenvolver-fazendo para o bem da cidade. E aqui, homem não está dissociado da *polis*, ele é a cidade. A cidade é a sua casa, o seu lar, por isso fora domesticado (*domus*), humanizado. Tais pressupostos culturais e existenciais são necessários para o entendimento de *A República* porque Platão se remeterá a cidade para explicar o homem. Pensar a cidade é vislumbrar a mesma alma que compõe a pessoa, em dimensões maiores. Portanto, se não se distingue homem e cidade, então como analisar a justiça política se, no mundo grego, ela é um reflexo da justiça psicológica! No debate sobre a justiça, Sócrates descreve como método para o seu entendimento a dimensão da cidade e do indivíduo corroborando para o argumento de sua indissociabilidade nos seguintes termos:

- Mas que semelhança vês tu, ó Sócrates, com a investigação sobre a justiça?
 — Vou dizer-to - respondi —. Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?
 — Também é — replicou.
 — Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?
 — É maior.
 — Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (PLATÃO, 1949, p. 71)

Ser virtuoso é superar a si mesmo, autossuperar até o último dia, cultivar a si mesmo, desenvolver suas próprias atitudes, não como uma relação individualista ou meritocrática, mas como uma condição sócio-psicossomática. A pólis dá identidade ao homem e o lugar do homem na pólis constitui a sua identidade. Se não há ninguém igual a nós mesmos, cabe a cada um cultivar a si mesmo para fazer de forma virtuosa na e para a cidade. Pois a cidade verifica-se o lugar da liberdade, onde a excelência deve ser potencializada ao extremo. Ou seja, na cidade, todos os cidadãos, portadores políticos da liberdade, teriam que desenvolver-se a si mesmos pelo acúmulo e uso dos conhecimentos, adquirindo para si a felicidade e contribuindo solidamente para a constituição do todo urbano como totalidade orgânica dos indivíduos. Em *Protágoras*, Platão legitima esse argumento, considerando o bem como artífices do homem e da cidade pela investigação do bom médico, escreve assim:

Qual é a prática do bem com relação às letras? Sua aprendizagem, evidentemente. E que espécie de ações boas faz de alguém um bom médico? Sem nenhuma dúvida, o conhecimento da arte de tratar bem os doentes. Mau, quando faz o mal. E agora, quem pode tornar-se mau médico? É evidente que a primeira condição para isso é ser médico; a segunda, ser bom médico, pois só esse pode tornar-se mau médico. Nós outros, que desconhecemos de todo a prática da medicina, por mais que nos comportemos mal, nunca chegaremos a ser médicos, nem carpinteiros, nem qualquer outro artífice da mesma espécie. E quem não pode virar médico, só porque procede mal nesse terreno, é claro que também não poderá tornar-se mau médico. Do mesmo modo, o homem de bem pode modificar-se para pior, ou por efeito do tempo, ou do cansaço, ou da doença, ou por qualquer outro acidente, pois o verdadeiro mal é ver-se alguém privado do conhecimento. (PLATÃO, 2002, p. 98).

Dito isso, três questões primordiais se impõem no *Protágoras*:

- I *Há uma unidade ou uma multiplicidade da virtude;*
 II *É possível ensinar a virtude;*
 III *A virtude pode ser ensinada porque é uma ciência!?*

Para Sócrates existem dois tipos de saber, o dos escravos e o dos homens livres. E “[...] ficará resolvida a questão a respeito da qual eu e tu nos estendemos em tão longa discussão, eu a

afirmar que a virtude não pode ser ensinada, e tu, que podia sê-lo.” (PLATÃO, 2002, p. 121). O primeiro saber constitui-se de uma série de informações enciclopédicas sem um valor em si mesmo, um conjunto de dados úteis ao discurso, ao poder do convencimento, o saber dos escravos ensina a trabalhar, é um saber impessoal, serve para qualquer pessoa. “— Concordemos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por acção da geração e da corrupção.” (PLATÃO, 1949, p. 267). O segundo, diferentemente, detém um valor em si mesmo, pois é no *conhece-te a ti mesmo* que se transforma a filosofia numa prática de vida, por isso é intransmissível, o saber dos homens livres não pode ser vendido, pois é transformador e único. Ora, o que sou só pode ser conhecido por mim e enquanto aventureiro da descoberta de si mesmo que aprendo sobre o saber necessário para o desenvolvimento da cidade, isto não se ensina como tábula rasa. Na forma dialógica do homem-cidade que acontece o aperfeiçoamento deste mergulho no mais fundo de si como um salto mais longe no cerne da cidade. Na forma dialógica do debate que discípulos e mestres aprendem sobre si e sobre o mundo na sua permanente formação. *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em excesso* como máximas do processo formativo dos cidadãos, como resume Platão:

Reunidos do comum acordo (os lacedemônios), ofereceram a Apolo as primícias de sua sabedoria, fazendo gravar no templo de Delfos as máximas celebradas por toda a gente: “Conhece-te a ti mesmo”, e “Nada em excesso”. E por que refiro essa particularidade? Para mostrar a maneira de filosofar dos antigos: a concisão lacônica. Assim, correu mundo o dito de Pítaco, tão elogiado pelos sábios: é difícil ser virtuoso. (PLATÃO, 2002, p. 95).

O filósofo pensa na cidade numa condição inseparável, assim a virtude do filósofo é vislumbrar um saber que, sendo condição da cidadania, é um conhecimento político. Portanto, o pensador de Atenas pode ensinar aos atenienses, mas os sofistas (estrangeiros) não seriam capazes de ensinar a excelência, desconhecem a cidade, não avançaram no sentido de conquistar virtude para discutir a política cidadina. Se este saber não serve à cidade, não serve à vida, não conduz à liberdade, não instala a sintonia homem-cidade. Logo, Protágoras vende uma coisa que não é útil nem a ele, nem a Hipócrates. Ora, do que falam os sofistas? De sombras de sabedoria. Pois, o encontro com Protágoras, com o mestre, com o professor, com o pedagogo, deveria promover uma transformação da alma, ou seja, não acontece como uma transmissão de alguém que sabe para outro que não sabe, é uma vivência, uma prática existencial. “[...] E o que pretendes ser com os ensinamentos de Protágoras?” (PLATÃO, 2002, p.52), perguntava Sócrates a Hipócrates. A saúde e a harmonia da cidade dependem da educação, não de uma educação da técnica, mas de uma formação para a felicidade. Se estuda para ser feliz!

Todavia, é salutar indicar que a técnica não destoa de uma formação da alma que não pode ser ensinada. Se um determinado conhecimento pode ser ensinado ele é uma ciência (*technê*). Ensina-se a carpintaria, que tipos de madeira usar, quais ferramentas vão executar tal ou qual traçado para este ou aquele tipo de móvel, que verniz protegerá a madeira, que cor lhe dará o mais fantástico efeito. Este trabalho é transmitido de pai para filho, em escolas ou oficinas, entretanto, a excelência, o mais extraordinário na execução desta tarefa, com suas mais *sui generis* características, únicas no fazer desta ciência do todo, é do sujeito. Quem se desacorrenta da caverna e se levanta de sua escravidão e alcança a liberdade pelo caminho pedregoso e íngreme até a entrada, testificando as maravilhas do real mesmo das coisas, é o indivíduo. O pedagogo, precisamente, instiga o discípulo, com perguntas, indagações capazes de mobilizar o aprendiz a reverberar nele

isto que o possibilita ser virtuoso. Sem o mestre e suas perguntas infantis (as crianças são capazes indagar sobre a “trivialidade” do mundo, depois, gradativamente, o mundo lhes deixa de ser extraordinário para se tornar corriqueiro, não exigindo mais perguntas, daí a importância do mestre, tanto na Atenas Antiga quanto nos dias atuais); sem o mestre, os cidadãos poderiam estar condenados à travessia dos dias na sua massacrante rotina, destruindo suas virtudes em vidas banais, mundo e homem, cidadão e cidade, dados de uma vez por todas sem mais nada de maravilhoso e fantástico. Daí a advertência de Platão:

[...] Ainda que existisse dentro da sua alma qualquer desejo de aprender, uma vez que não toma o gosto a ciência alguma, nem investigação, nem participa em nenhuma discussão ou em qualquer outra exercitação da música, toma-se débil, surdo e cego, em vista de não ser despertado nem acalentado nem purificado no acervo das suas sensações. (PLATÃO, 1949, p.150).

A educação humaniza o homem libertando-o da banalidade do comportamento de rebanho realocando-o numa existência virtuosa, feliz. “Sustentas, Pítaco, que é difícil ser virtuoso; em verdade, porém, o que é difícil, ainda que possível, é tornar-se alguém virtuoso; ser virtuoso é que não é possível.” (PLATÃO, 2002, p.97). E se a virtude do homem leva a sua felicidade, não é de se espantar que nestas condições, a cidade seja magnânima e esplêndida. Ora, mas o pedagogo ensina múltiplas virtudes ou apenas uma? Veja que o que se ensina é ciência (*techné*), e disto se caminha para a excelência e, se somente o sujeito é o portador desta História, a virtude, assim, é única. É única porque não é cimentada na multiplicidade de trabalhos e tarefas que se é possível realizar numa cidade, mas em como cada pessoa usa destas técnicas para buscar a virtude para a pólis, ou seja, ser a unidade da multiplicidade. Em forma de pergunta, sugere Platão:

[...] a sabedoria, a temperança, a coragem, a justiça e a santidade, sendo cinco nomes diferentes, aplicam-se a uma só coisa, ou cada uma em separado corresponde uma essência subjacente, dotada cada uma de uma propriedade peculiar, que se distingue de todo em todo das demais? (PLATÃO, 2002, p. 104).

Se a virtude do homem é a felicidade e a alma do grego é a cidade, então a política é uma ciência (tema educacional) que precisa avançar para uma Filosofia Política (excelência). A política como ciência compõe-se de uma série de informações, em muitos aspectos, narrativas históricas dos movimentos políticos dos grandes sistemas (Oikonomia, Oligarquia, Democracia, Tirania), dos líderes (Pérides, Clístenes, Drácon, Sólon), da legislação (Direito Consuetudinário ao Direito Formal escrito), das guerras (Guerra de Tróia, Guerra do Peloponeso, Invasões Persas e Macedônicas), dos debates inflamados nas instituições e na *Ágora* (Bulé, Eclésia, Areópago). Mas isto, apenas, não torna o cidadão virtuoso e feliz. Esse conhecimento bancário não assume o caráter revolucionário de uma cidade justa. Por isso, o filósofo é convocado a formar os cidadãos, não para enchê-los de bugigangas históricas, mas para conduzi-los, pela maiêutica, a um conceito de justiça para o bom governo da cidade. Outrossim, governar significa conhecer-te. Conhecendo a si mesmo e conhecendo a cidade, como ações pedagógicas, emanariam cidadãos virtuosos

politicamente, portanto justos, o que dirimiria prováveis desarmonias provenientes de um só indivíduo pernicioso. Como elucida Platão:

— E, se existir num só indivíduo (a injustiça do Estado), produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, tomá-lo-á incapaz de actuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos. (PLATÃO, 1949, p.46).

É curioso pensar que o homem está condenado à História porque para sobreviver precisou aliar-se a seus iguais, desenvolvendo seus poderes cognitivos de pensamento, introspecção e abstração, assim como criando a técnica, o fogo, a agricultura, as armas. O homem é um fraco, que solitário, seria uma fácil presa, é sempre inferior aos outros animais, e por isso precisa da sociedade. Estudar o homem grego, em especial os pressupostos platônicos, subentende ir ao indivíduo para remeter-se a cidade, explicar a cidade para retornar ao indivíduo, não porque sejam duas coisas diferentes, mas porque são a mesma coisa numa unidade múltipla, indissociável, inquebrantável.

A política é a vida dos gregos e se o que o homem faz de forma melhor é pensar, a virtude política é uma e se identifica com o conhecimento, logo, o pensar, reflexo da educação, contraporá a *episteme* à *techné* arruinando a *doxa*, elevando das sombras o conhecimento verdadeiro o qual é a política, ou seja, o agir bem como justiça no sentido de atingir a felicidade. Assim, no livro *A República*, Platão expõe nos diálogos, três teses fundamentais para discussão do conceito de justiça.

A primeira, na disputa com Trasímaco, consiste em afirmar que (I) *ninguém age mal voluntariamente, pois se o faz, averigua-se que não sabe*. Para o sujeito perceber o erro deve ser educado, por isso quem age mal é uma pessoa doente, se todos foram educados para a excelência. O tirano age mal porque desconhece, pois, faz um governo bom para si mesmo, usa da conveniência do mais forte. A tese de Trasímaco sustenta-se no argumento de que quem pratica a injustiça é feliz. Entretanto, estar a comando de Eros é ser escravo porque o prazer tiraniza as outras dimensões da alma. A fase tirânica corresponde à dimensão concupiscível da alma e, portanto, deve ser educada para que obtenha temperança. Na letra platônica:

— E também estabeleceu, ó Clitofonte, que a justiça é a conveniência do mais poderoso. Depois de ter proposto ambos estes princípios, concordou, por outro lado, que por vezes os mais poderosos dão ordens para os que lhes são inferiores e súditos executarem, que a eles mesmos são prejudiciais. Destas concessões resulta que a justiça em nada é mais o que convém ao mais forte do que o que não lhe convém. (PLATÃO, 1949, p.26).

Com Céfalo (II) *cada desejo é em vista do vantajoso, do útil, bom para si mesmo e em vista das suas conseqüências*. Aqui se pretende não ficar em dívida com ninguém, dar a cada um, o que lhe é devido. A natureza (*physis*) bárbara e selvagem do homem tem que ser domesticada e controlada pela norma (*nomos*), caso contrário a dimensão concupiscente atuará eroticamente na prática da injustiça trazendo infelicidade e dor, tanto para o tirano quanto para a comunidade. O racional impõe-se como necessário para formular as leis para o bem gerir da pólis. A razão impõe-se como dispositivo

indispensável à contenção aos impulsos incontrolláveis da fera humana na intenção de realizar as melhores ações, levando o homem à felicidade, *ipsis litteris*:

Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exactamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o carácter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for. (PLATÃO, 1949, p.05.)

Por fim, Polemarco sustenta que (III) *o vantajoso é o bem/bom para o homem, bom para si mesmo pelas consequências*. Ou seja, fazer o bem ao amigo e o mal ao inimigo o que constituiria a justiça como excelência humana, incapaz de fazer o mal. Se o faz, é ao inimigo, inimigo da cidade. Justiça como exata medida das consequências, como predicativa relevância da razão do agir correto para a harmonia da pólis. Como enuncia Platão em suas indagações dialógicas sobre os debates socráticos, - perguntas, muitas vezes, que carregam no seu bojo os conteúdos da solução do problema, levando o interlocutor a uma ordenação do pensamento a partir das assertivas do mestre -, sugere justiça como *sophrosyne*:

— Queres que acrescentemos à definição de justiça, tal como a formulamos primeiro — de que é justo fazer bem ao amigo e mal ao inimigo — que acrescentemos agora que é justo fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau? (PLATÃO, 1949, p.17).

Contudo, os valores de uma sociedade podem ser ensinados, como a justiça e o respeito? Por que viver seguindo a justiça? Qual a utilidade da justiça para o homem e para a sua própria vida? O justo age bem e é feliz. A felicidade é um caminho, uma atividade que se consubstancia na sabedoria (*sophia*), na coragem (*andreya*) e na temperança (*sophrosyne*). “- E quando os homens se conduzem com acerto e sobriedade, és de opinião que sejam temperantes quando procedem desse modo, ou o serão quando fazem o oposto disso?” (PLATÃO, 2002, p.79). Na ação dinâmica da vida que a justiça se efetiva como governo de si. Tanto a cidade quanto a alma estão dispostas numa multiplicidade, as três dimensões da cidade: o governante, o guardião e os comerciantes/agricultores; e as três dimensões da alma: o amor pela sabedoria (racional), o irascível (emoção, força) e o concupiscível (prazer corpóreo). Governá-las significa deixar cada parte ser a sua unidade dentro do seu próprio limite, um não tiranizando o outro, este não se sobrepondo àquele, isto não escravizando aquilo, a multiplicidade não anulando a unidade, a unidade não individualizando o múltiplo num eu egoísta e despótico, pois o homem grego é o equilíbrio instável de diversas forças. A justiça dá-se na harmonia das forças que se jogam em disputa no múltiplo cósmico. É pela observação do cosmos que o homem produzirá suas leis para dirigir a sua própria alma e cidade.

— Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade. (PLATÃO, 1949, p.323)

A função da educação é conduzir o homem àquilo que ele é tornando-o virtuoso. Porque aquilo que se sabe é aquilo que se é. O homem pensa e para este desígnio deve servir a educação dos cidadãos. A harmonia da cidade em termos de justiça, logo de felicidade, depende da educação. Afinal, o homem é o microcosmo da cidade. Como o homem não se perde na multiplicidade da cidade, então o saber é sempre coletivo, não existe uma educação privada, particular, ela é da comunidade, da pólis. A alma como microcosmos da cidade tem que ser educada para que aprenda a temperança, ajustando os limites do múltiplo, tateando o racional e o Eros, buscando um equilíbrio dinâmico no sentido de ser uma existência una e singular. Se no aspecto humano se conquista esta sabedoria, no âmbito da cidade será concomitante. Logo, a educação é o embrião da harmonia e da justiça e o seu bem conduzir fará da cidade livre ou escrava. Sócrates vê com certa desconfiança o trato com que os sofistas têm com a educação, pois como pode um estrangeiro construir uma educação virtuosa se não sabe nada sobre a cidade? E, o pior, seu banco de dados informacional abrilhanta seu discurso, arranca aplausos da plateia, encanta os mais jovens, porém não sendo ações de uma experiência de vida soam superficiais e não conduzem a felicidade. Se a alma se alimenta de discursos, não se deve brincar com eles como se fossem dados, isto é leviano! Natrielli explora o caráter fugaz dos retóricos e poetas, e sua atividade despreocupada:

Tanto a técnica poética quanto a retórica utilizada pelos sofistas requerem a habilidade de falar bem o que quer que seja dito e, tendo como objetivo principal impressionar, ou seja, causar um *pathos* nos ouvintes, deixam em segundo plano aquilo que Sócrates demonstra mais prezar e o que é mais importante para a noção de filosofia proposta pelo diálogo: a nobre verdade. (NATRIELLI, 2008, p. 16).

O grande corte epistemológico promovido por Sócrates foi diferenciar a filosofia do sofisma, aludindo que a filosofia não é uma disciplina, uma *techné*, uma ciência, é algo a ser vivido. Só o filósofo conhece a justiça, só ele pode estar no poder, só ele é capaz de educar. Platão (Sócrates) ama o homem, com ele nasceu a filantropia. O cidadão entrega a alma ao seu mestre, o filósofo, que o educará pelas veredas da excelência. A tarefa da alma é fazer o homem viver, a do pedagogo é cultivar na alma os valores do agir bem. A educação dialética retirará o sujeito da caverna, abrirá os seus olhos, olhos que deverão aprender a ver, pois enxergar não é uma função, apenas, fisiológica, de reações neurofísico-químicas e de interpretação de imagens; ver é uma atitude nobre da alma que quando bem educada acessa a realidade do real de forma mais absoluta e/ou consistente. Ser livre das sombras da caverna pela solidez da razão não fecunda no homem a felicidade, o homem existe na cidade e se a cidade ainda está acorrentada, é missão do aprendiz transformar a sua vida para retornar a caverna para cultivar valores em outras almas. O filósofo aprende para ensinar, ensina aprendendo, volta à escuridão para retornar à luz. Mas o professor

não liberta ninguém, ele indaga, coloca em dúvida, contra-argumenta, elabora artimanhas didáticas para inverter o olhar do aprendiz fazendo-o virar os olhos para dentro de si para depois posicioná-los em direção ao mundo. Para alguns homens conhecer-se é uma tarefa de imenso esforço, algo que se efetua no nível do insuportável. O professor não obriga ninguém a nada, mas insiste numa dialética que convoie o escravo a destruir seus próprios grilhões.

Assim, se educa para aprender a utilizar sua própria razão. Nesse sentido, a educação para o bem agir planejada por Platão consistia no contato com a Música e a Ginástica,

— Para estas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, a fim de que se harmonizem uma com a outra, retesando-se ou afrouxando até onde lhes convier. (PLATÃO, 1949, p.150).

Compreendendo-se que música e dança, no mundo grego, não são distintos, equivalem-se numa necessidade, numa harmonia sinfônica de uma unidade intrincada. Aspectos da felicidade assumem forma aqui, há um cheio que preenche todos os vazios. A educação do corpo é primordial à saúde da alma.

A Matemática é, também, parte deste formar-se, com sua coesão fria da ordem numérica, sem excessos ou faltas. A exatidão e precisão dos sistemas matemáticos aprofundam o aprendizado do corpo, pois se a dança é a sua coesão à música, esta é a sua coesão à matemática. Todavia, música, dança e matemática não se distanciam da dialética, muito pelo contrário, contribuem para a investigação da cidade e da alma, treinam as paixões, habitam o pensamento a percorrer estradas lógicas e seguras, conduzem ao perfeito das coisas. “— Aquela modesta ciência — [...] — que distingue o um do dois e do três. Refiro-me, em resumo, à ciência dos números e do cálculo. Ou não é ela de tal modo que toda a arte e ciência é forçada a ter parte nela?” (PLATÃO, 1949, p.328). A educação que se forma pela maiêutica é trabalhosa, longa e difícil, trinta anos segundo Platão.

SE PLATÃO SERIA POETA

Sócrates em sua missão pedagógica usava de diversos recursos didáticos para empreender sua busca pelo conhecimento. A estratégia do diálogo, em si, já se diferencia deveras do sistema de cátedra o qual o professor dissemina pela aula o saber e os educandos o absorvem passivamente. Os diálogos partem de uma discussão dialética que nos processos, em disputa, em ataques, contra-ataques, consensos, se arrumam os argumentos, produzindo novas ideias. Mas, como refutar o interlocutor, se este está grudado demais nas suas convicções, e pouco disposto a mudar sua posição? A força nunca foi um método eficiente nesse sentido. A tortura, o domínio pela espada não ensinam nada a ninguém, não transformam o sujeito melhorando sua posição com relação ao mundo e a cidade.

Se a força não transforma a pessoa, melhor método seria partir das certezas do outro, com os recursos estilísticos dele, para conduzi-lo aos trechos sinuosos, às paisagens disformes, às ciladas

programadas, induzindo-o a se desvencilhar do mundo falso que estava imerso. O desconforto do novo construído pelo que já é conhecido pelo conversador tem um profundo efeito educacional, porque da verdade dura e inabalável que se fundava suas premissas se conseguiu provar a sua insuficiência lógica, epistemológica e racional; e sem condições de refutar o argumento socrático, temendo entrar em contradição profunda com seu próprio método original, acaba-se por aceitá-lo. Veja que não é uma aceitação qualquer, como se derrotados não pudessem reagir de nenhuma maneira, o que ocorreu fora um aprendizado, o sujeito do início do diálogo já não é mais o mesmo do término da conversa. “Assim, podemos avançar a hipótese de que a ordenação dos diálogos de acordo com a temporalidade dramática foi algo planejado por Platão, que, dessa forma, teria dado as pistas sobre o caminho de sua reflexão.” (MOURA, 1998, p. 203).

É bastante intrigante na leitura de o *Protágoras* que em muitos momentos parece que Sócrates assumiu o lugar do sofista e Protágoras o do filósofo. E a confusão permanece e, soa até divertido, porém o que se evidencia, ponto a ponto, é que o mestre não está errando ou se perdendo no calor do debate. O que se configura é uma estratégia pedagógica, dramática. Como escreve a professora Bárbara Botter:

Outro artifício é evidente em *Protágoras*, que geralmente é considerado um drama muito teatral. Neste trabalho, Sócrates interrompe as trocas dialéticas com suas próprias observações filosóficas para garantir que as pessoas mantenham a distância entre a realidade e a mimese que estão ouvindo. Finalmente, todo personagem nas obras de Platão desempenha um desempenho próprio: o número de partículas que Platão usa para recriar a maneira típica de falar de cada personagem é bastante surpreendente do ponto de vista dramático. (BOTTER, 2018, p. 33).²

Sócrates está indo no coração da alma sofista, para de lá soprar as palavras capazes de promover fissuras, de causar dúvidas, levantar incertezas. O abalo precisa ser sentido no alicerce que funda o sofista, nas suas convicções específicas. O professor parte da realidade do estudante, de seus saberes, a relação pedagógica não tem que ser passiva, em uma única direção vetorial, professor → estudante; se for assim não haverá transformação psicológica do aprendiz.

Ora, se Sócrates recupera do outro os sedimentos formuladores do argumento para efetivar seu processo educativo e, se a educação grega, produto cultural de séculos, foi realizada pelo canto poético e a tragédia (o teatro), o que Platão faz ao narrar os diálogos é demonstrar, a partir da poesia, como a poesia pode ser perniciosa para a educação na cidade. “Isto é quase uma afronta ao senso comum dos gregos, que cultuavam seus poetas como os mais sábios dentre os homens, porta-vozes de seu panteão tradicional e do conhecimento das virtudes.” (SANTORO, 2008, p. 20). Bom, de saída, duas questões se apresentam, nenhuma delas solucionável facilmente: primeiramente, não é fácil diferenciar Sócrates de Platão e em que medida a condenação de Sócrates à poesia corresponderia *ipsis litteris* às ideias de Platão sobre o mesmo tema; segundo, se uma cidade

² Another artifice is evident in the *Protagoras*, which is usually considered to be a very theatrical drama. In this work Socrates interrupts the dialectical exchanges with his own philosophical remarks in order to make sure that people keep the distance between reality and the mimesis they are listening to. Finally, every character in Plato's works plays out a performance of his or her own: the number of particles Plato uses to re-create the typical way of speaking of each of his character is quite amazing from a strict dramatic standpoint. (BOTTER, 2018, p. 33)

sem os poetas seria uma cidade grega e que, talvez, Platão estivesse desejando uma outra poesia, útil a educação.

Contudo, devemos tomar cuidado para não fazer das ideias discutidas nos textos de Platão, as ideias do próprio filósofo, do mesmo modo que não pretendemos confundir as personagens dos *Diálogos* com personagens históricas. (NATRIELLI, 2008, p. 10).

De qualquer maneira, os textos platônicos estão permeados, recheados de recursos estéticos. Ao som da palavra Platão, se lembra, quase que imediatamente, do Mito ou Alegoria da Caverna. Os mitos são recursos bastante curiosos e eficientes, entretanto cheios de imagens enigmáticas, de não ditos, de entrelinhas, de magia; assim como, também, ricos em beleza, em encanto, em pensamento. A estrutura dos diálogos constitui uma ferramenta, inegavelmente eficaz no desdobramento das vicissitudes do real, porém infestadas das dissonâncias da linguagem cotidiana, com seus trejeitos regionais, seus sotaques bairristas, seu cheiro de gente de feira, seus costumes de barcos de pesca e suas algazarras de bêbados das tavernas, com frases metafóricas, ironia azeda, às vezes, tons sutis de alegria, sacarmos, deboche, metonímia, ou mesmo, literalmente estrofes em cânticos sonoros. Os diálogos concentram-se numa investigação filosófica séria sendo uma catarse de recursos estéticos. Platão poderia ter resolvido este problema escrevendo tratados a partir das anotações destes diálogos, ao invés de expô-los assim, na sua crueza poética e extraordinária. Por que preferiu, Platão, os diálogos?

Ora, a poesia constituía um dos pilares fundamentais da educação grega, e era a depositária de grande parte das tradições dos helenos. A filosofia, no seu surgimento, coloca-se como uma nova alternativa de formação intelectual, e não é surpreendente que questione muito do que os poetas veiculavam e representavam. (MOURA, 1998, p. 207).

Mesmo que fosse uma estratégia pedagógica, é só isto, não há nada da poesia na alma destes dois (Platão e/ou Sócrates)? Se Platão estivesse usando a poesia como recurso retórico para combatê-la, não estaria se comportando como um fingidor, um imitador?

A perplexidade com que os cidadãos comuns recebem esta teoria, a ponto de acolherem as acusações de impiedade contra Sócrates por este ter tentado contra a sacralidade da poesia tradicional e seus deuses, demonstra o quanto, para os gregos antigos, o valor da arte poética era divinizado e diferenciado do valor das artes plásticas em geral, as quais sequer eram distintas das demais atividades produtivas; de modo que não havia o pintor em abstrato, mas o oleiro que pinta seus vasos; não havia o escultor, mas uma equipe de mestres, pedreiros e carpinteiros que edifica o templo, e assim por diante. E o poeta é uma classe totalmente outra, próxima a dos inspirados e possuídos, profetas e sacerdotes: os sábios tradicionais. (SANTORO, 2008, p. 20).

Ora, segundo a pesquisadora Bárbara Botter, uma série de noções, até então bastante consolidadas, acerca de Platão, deveriam ser reconsideradas no debate posto e analisadas a partir de outros prismas. Ou seja, a construção milenar da divisão dualista do pensamento, assim como a separação forçada de corpo-alma, e por que não, a intransigente condenação da poesia por Sócrates/Platão, devem ser revisitadas. Ela insere-se na discussão reposicionando algumas proposições, colocando novos ingredientes, inclusive afirmando o reconhecimento de Platão pela poesia. “Na verdade, o filósofo não propõe banir a poesia *tout court*, como se a poesia fosse prejudicial em si mesma. Pelo contrário, Platão reconhece mesmo em Parmênides e o Sofista a importância de dramatizar a linguagem.(PETRAKI, 2012, p.86)”³. (BOTTER, 2015, p. 39.) Além de recuperar trechos do texto do filósofo grego na tentativa de inaugurar novas perspectivas no sentido de lembrar que se a poesia operar para o bem da cidade, que seja bem-vinda. “Se os poetas pudessem compor poemas e peças respeitando a verdade, poderiam reconquistar seu lugar na cidade.”⁴ (BOTTER, 2015, p. 41). Na letra platônica:

— Concederemos certamente aos seus defensores, que não forem poetas, mas forem amadores de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida humana. E escutá-los-emos favoravelmente, porquanto só teremos vantagem, se se vir que ela é não só agradável, como também útil. (PLATÃO, 1949, p. 463)

A contradição entre a condição perniciosa da poesia para os cidadãos e a cidade e o uso sistemático de recursos literários por Platão é evidente. Neste último tópico pretendemos discutir os prejuízos da poesia para a educação virtuosa e apresentar, a partir de aberturas hermenêuticas deixadas pelos filósofos gregos e comentadores, a intenção platônica da criação e uso de uma outra poesia.

O PROBLEMA DA POESIA PARA A EDUCAÇÃO NA CIDADE

A perniciosa poesia a qual se refere Platão n’*A República* não é *in toto* tão desprezível. Primeiro, porque em si mesma apresenta-se como recurso educacional. Segundo porque o próprio Platão usava do recurso sendo, inclusive, atacado, ao longo da história por uma suposta hipocrisia. Como recorda Botter:

³ *In verità, il filosofo non propone di mettere al bando la poesia tout court, come se la poesia fosse di per sé dannosa. Al contrario, Platone riconosce persino nel Parmenide e nel Sofista, l'importanza di drammatizzare il linguaggio* (PETRAKI, 2012, p. 86). (BOTTER, 2015, p. 39.)

⁴ *Se i poeti fossero capaci di comporre poemi e drammi rispettando la verità, potrebbero riacquistare il loro posto all'interno della città.* (BOTTER, 2015, p. 41)

O gosto de Platão pela beleza da arte literária é testemunhado por Diógenes Laércio, segundo o qual Platão foi poeta e escritor de tragédias antes de se tornar filósofo. O epicurista Colote, citado por Proclo, sublinha a hipocrisia de Platão, que critica os poetas, mas também é poeta (Capra, 2001, 17). Aristóteles fala dos diálogos platônicos como composições a meio caminho entre a poesia e a prosa (frag. 73 Rose = Diog. Lert. 3,47) e Dionísio de Halicarnasso (De Comp. Verb. 25, 32-33) faz uma avaliação interessante do estilo de Platão e observa que o filósofo gostava de embelezar algumas partes de suas obras.⁵ (BOTTER, 2015, p. 42)

Em trechos da obra, ainda, verifica-se a necessidade de uma multiplicidade para encher a cidade. A cidade deveria ser habitada de pessoas diversas, úteis ao desenvolvimento do território. Uma cidade com população reduzida teria sérias dificuldades para constituir-se. Assim, dentre os homens dos quais se almejavam compor a cidadela não se rechaçavam, em absoluto, os poetas.

Portanto, temos de tornar a cidade maior. A que era sã não é bastante, mas temos de a encher de uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores [...] (PLATÃO, 1949, p.79).

Entretanto, o problema colocado por Platão remete-se aos alicerces dos quais a educação deve se consolidar para o bem seguir da cidade. Se os preceitos pedagógicos não estiverem bem consolidados no exame da verdade e da lógica para a aquisição da justiça enquanto valor necessário à felicidade, então toda a organicidade da cidade poderá ser colocada em risco. Neste sentido, a educação se distanciará da poesia e do teatro, porque estas criariam falsificações das quais adoeceriam tanto os guardiões quanto os cidadãos e, primordialmente, as crianças, “é que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é.” (PLATÃO, 1949, p.90): o poeta não conduziria à virtude.

Platão, portanto, formaliza que a educação deve prover de música e ginástica, o cuidado com a mente e o corpo. Todavia, no que concerne a música haver-se-ia de incluir a literatura na qual se subdividiria em uma literatura falsa e outra verdadeira. Sobre os cantos mentirosos se adverte que às crianças não cabe tais conhecimentos, porque sendo muito jovens não saberiam distinguir verdade de falsidade.

— Não compreendes — [...] — que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E

⁵ Il gusto di Platone per la bellezza dell'arte letteraria è testimoniato da Diogene Laerzio, secondo il quale Platone prima di diventare un filosofo era poeta e scrittore di tragedie. L'epicureo Colote, citato da Proclo, sottolinea l'ipocrisia di Platone che critica i poeti ma è poeta egli stesso (Capra, 2001, 17). Aristotele parla dei dialoghi platonici come di composizioni a metà strada tra poesia e prosa (fr. 73 Rose = Diog. Lert. 3,47) e Dioniso di Alicarnasso (De Comp. Verb. 25, 32-33) fa una interessante valutazione dello stile di Platone e osserva che il filosofo amava impreziosire alcune parti delle sue opere. (BOTTER, 2015, p. 42)

DOI: 10.25244/uf.v14i1.2199

A educação virtuosa como como excelência na Pólis

BARBOSA, Wesley de Jesus

servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. (PLATÃO, 1949, p.86).

Diante do perigo dos ensinamentos ambientados no erro, prescreve Platão que os autores de fábulas devam ser selecionados para que as histórias importantes na formação das crianças sejam contadas pelas amas e mães, enquanto as outras, completamente díspares da realidade, sejam rejeitadas como inúteis e perniciosas.

Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e seleccionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as amas e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se. (PLATÃO, 1949, p.87).

Vigiar a criação poética, assim como sua disseminação no âmbito da cultura corresponderia a evitar que valores equivocados formassem o cidadão. Assim, referir-se aos deuses como vilões, que vivem a sabotar uns aos outros numa eterna guerra, além de serem falsificações, servem de péssimo exemplo aos jovens. Sendo, por isso, que se contem histórias nobres às crianças, não mesquinhas e artimanhas dos deuses. “Não se lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus.” (PLATÃO, 1949, p.89). Ora, a angústia de Platão relacionava-se a não diferenciação entre falso e verdadeiro n’*A Ilíada* e n’*A Odisseia* de Homero e a mistura que se faz entre deuses e homens. Porém, a cultura religiosa grega não pressupõe um deus ou deuses moralmente superiores aos humanos, separados deles, ou deuses distintos dos homens, sem forma, corpo, paixões, razões, os deuses gregos eram humanizados e/ou os homens eram divinizados. As intrigas dos humanos vislumbravam-se na narrativa homérica e aspectos decadentes exibiam-se nos deuses. Para Platão, representar os deuses com este rigor humanístico denunciando sua torpeza e vilania, não fecundariam preceitos ricos para o desenvolvimento da excelência. Ou os deuses não seriam tão humanos e fossem dotados de um elevado bem, logo anunciá-los nestas picuinhas formalizaria uma contradição absurda, uma mentira, que os educadores rechaçariam veementemente; ou, se os deuses são tão humanos, o exemplo de que narrariam os tutores corresponderiam aos seus valores mais nobres. Platão observa tais contradições do seguinte modo:

Que o poeta diga que quem expia a pena é desgraçado, e que o autor da desgraça foi a divindade, não devemos consenti-lo. Mas devemos consentir, sim, se disserem que precisavam de castigo os maus, por serem desgraçados, e que, expiando o seu crime, estavam a receber um benefício de deus. (PLATÃO, 1949, p.93).

Portanto, como nos poetas não fica evidentemente explícito o que é fantasia e o que é realidade, acaba-se por verificar, pelo menos preliminarmente, que a poesia não seria útil à

formação dos cidadãos da pólis. Como não tem critério para separar as coisas acaba enganando intencionalmente. E práticas de enganação e escamoteio não levam à virtude, menos ainda à felicidade, por isso tem-se que ter cuidado com o que elaboram os poetas e tragediógrafos para não conduzir os jovens a concupiscência afastando-os da temperança e dos valores nobres.

- Sabes, portanto, que até este ponto da epopeia,

*E dirigiu súplicas a todos os Aqueus,
especialmente aos dois Atridas, comandantes
dos povos, (Ilíada I15-16)*

é o próprio poeta que fala e não tenta voltar o nosso pensamento para outro lado, como se fosse outra pessoa que dissesse, e não ele. E depois disto, fala como se Crises fosse ele mesmo e tenta o mais possível fazer-nos supor que não é Homero que fala, mas o sacerdote, que é um ancião. E quase todo o resto da narrativa está feito deste modo, sobre os acontecimentos em Ilion, em Itaca e as provações em toda a *Odisseia*. (PLATÃO, 1949, p.116).

Portanto, o poeta é um imitador, que não contribui para o jovem desvencilhar-se dos grilhões que possibilitariam ao homem sair da caverna e ter acesso à verdade das coisas. O papel do educador tem que nortear-se pelo caminho reto, não pela sinuosidade da poesia que inventa mundos falsos e aparentes. Ora, oferecer os meios para ver, desde a mais tenra idade, para Platão, refere-se a ensinar a pensar, não pela palavra do professor que se diz sabedor, mas pelo hábito, pelo costume, pela excelência. Se a excelência do filósofo é pensar, é por este exercício dialético que se superará as sombras da caverna.

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso. (PLATÃO, 1949, p.321).

Assim, estimula-se pelo pensamento, a sair da caverna, para depois retornar a ela para comparar o falso e o verdadeiro. A poesia é posterior, antes o homem tem que conhecer a verdade pelo cálculo, o conhecimento primordial, em seguida habituar-se às disposições dos contraditórios no debate filosófico, à dialética e, somente depois deste longo aprendizado, habilitar-se a comparar esta formação voltada para o bem da cidade e da felicidade.

Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. (PLATÃO, 1949, p.324).

O poeta nada faz além de imitar. “Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las [...]” (PLATÃO, 1949, p.461). Distância as coisas da sua forma original, falsificando-a, retirando-lhe sua essência, distorcendo a verdade. A espada que fala já não é a espada real e se, corta cabeças de minotauros, exprime-se como um artefato completamente delirante. A falta de compromisso do poeta com a realidade distorce o mundo sendo inútil gastar tanta energia neste aprendizado que não faculta elementos virtuosos. O poeta é comparado ao pintor que quando pinta a cama, imita a cama feita pelo marceneiro, que já é uma imitação da cama real feita por Deus.

— Acaso não existem três formas de cama? Uma que é a forma natural, e da qual diremos, segundo entendo, que Deus a confeccionou. Ou que outro Ser poderia fazê-lo?

— Nenhum outro, julgo eu.

— Outra, a que executou o marceneiro.

— Sim.

— Outra, feita pelo pintor. Ou não?

— Seja.

— Logo, pintor, marceneiro, Deus, esses três seres presidem aos tipos de leito.

— São três.

— Ora Deus, ou porque não quis, ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que Deus não criou nem criará. (PLATÃO, 1949, p.453).

Os malefícios da poesia à educação virtuosa da cidade são tais que esses discursadores tinham que ser banidos da cidade. Para que deixem de corromper a alma dos mais jovens e não comprometam de maneira indelével o desenvolvimento posterior destes homens e o concomitante bem estar da comunidade. Sendo a cidade o lugar onde se deve praticar a justiça com a temperança dos educados na doutrina do pensamento e da verdade, a poesia como atributo da fantasia e do erro, portanto, esfacelariam os alicerces fortes da cidade. O poeta deveria ser expulso, porque como o pintor, transfigurariam o real, pois “relativamente a cada objecto, com que fim faz a pintura? Com o de imitar a realidade, como ela realmente é, ou a aparência, como ela aparece? É imitação da aparência ou da realidade? — Da aparência.” (PLATÃO, 1949, p.455).

— Por conseguinte, temos razão em nos atirmos a ele desde já, e em o colocar em simetria com o pintor. De facto, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no facto de conviver com a outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deixa a perder a razão, tal como acontece num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte

irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade. (PLATÃO, 1949, p.469).

Destarte, o banimento do poeta parece entrar em contradição com o trecho no qual abrimos essa sessão. Num primeiro momento sugeriria-se que o poeta deveria fazer parte da multidão que compõe a cidade, que sua poesia poderia dedicar-se a fenômenos mais realísticos ou que o compositor tomasse o cuidado de separar o eu lírico daquele que escreve esclarecendo que se trata de uma narração, nada vinculado ao real, porque “a imitação introduz no homem uma imagem imperfeita, e esta entra em conflito com a compreensão racional da realidade.” (MOURA, 1998, p. 207). Porém, Platão, a título de conclusão do Livro X de *A República*, deriva todas as incongruências pedagógicas da poesia como um conjunto pernicioso de palavras mentirosas que deveriam ser extirpadas da cidade. “A poesia alimenta as piores facetas da natureza humana.” (MOURA, 1998, p. 207). Além do fato, inequívoco e bastante curioso, de utilizar de recursos poéticos para entrelaçar seus argumentos nos quais, se o poeta como o pintor, imitam a cama, que já é uma imitação da cama real, o filósofo buscando a poesia como recurso didático para denunciar o seu afastamento da cama num terceiro grau, não estaria distante num quarto grau, simulacro do simulacro do simulacro! E que se o poeta é pernicioso por suas falsificações, usar de falsificações para combater as falsificações, conduziria a educação a uma verdade? Do falso se chega à verdade ou somente da verdade se pode vislumbrar a verdade!? Ao que tudo indica Platão amava a poesia e a utilizava deliberadamente em seu projeto educacional.

Desse modo, penso que é inadequado atribuir à *República* uma condenação à poesia em geral, seja qual for a sua modalidade, embora a crítica acabe por abranger a maior parte da produção literária da época, e, sem dúvida, como Havelock (HAVELOCK, 1996, p. 24-5) observa, não poupe nem Homero nem Hesíodo. (MOURA, 1998, p. 208).

Importante salientar que existe uma discussão sobre erros de tradução que poderiam ter gerado interpretações distantes das verdadeiras intenções de Platão. A palavra mimesis, por exemplo, fora traduzida por alguns por imitação e, por outros, como representação, o que aproximaria a análise de uma compreensão mais próxima do teatro grego. Como sugere Botter:

A correta tradução do termo em questão suscitou longos debates, especialmente na França e nos países anglo-saxões. Agora, as traduções italianas permaneceram preferencialmente ligadas à tradução tradicional de mimesis com "imitação", enquanto as traduções francesa e anglo-saxônica preferem "representação".⁶ (BOTTER, 2015, p. 44)

⁶ *La corretta traduzione del termine in questione ha suscitato lunghi dibattiti soprattutto in Francia e nei paesi anglosassoni. Ora, le traduzioni italiane sono rimaste preferibilmente legate alla resa tradizionale di mimesis con "imitazione", mentre le traduzioni francesi e anglosassoni preferiscono "rappresenatazione".* (BOTTER, 2015, p. 44)

Além disso, a poesia tradicional narrava os grandes feitos heroicos de modo direto, sem advertir o leitor ou o ouvinte, de que se trata de uma ficção, algo da dimensão, talvez, do entretenimento e que nenhuma relação tinha com a realidade ou a verdade. “A poesia tradicional é narrada de forma direta, de forma a ocultar a diferença ontológica entre realidade e representação.”⁷ (BOTTER, 2015, p.45) Este estilo de narrar constituía-se um problema para Platão, pois induziria a uma certa confusão. Entretanto, o projeto poético de Platão traça um outro caminho. Ao invés de uma alusão direta, sem contextualização e sem separação entre o falso e o verdadeiro, ele enuncia suas alegorias e modelos dialógicos de forma indireta advertindo o leitor da utilidade do recurso que está usando na sua produção textual, permitindo um discernimento crítico entre poesia e filosofia.

Ao contrário da poesia tradicional, os diálogos platônicos são escritos indiretamente. Platão usa verbos conjugados no presente perfeito, para que fique claro que a cena não é descrita ao vivo. A República, por exemplo, foi elaborada por volta de 376 a.c., mas a conversa que ganha vida no Pireu data por volta de 422 a.c., com um intervalo de cinquenta anos entre a data do evento e sua história. Como explica Franco Ferrari (Ferrari, 2000, 53), esse é um expediente comum aos diálogos platônicos para evidenciar o caráter artificial da escrita.⁸ (BOTTER, 2015, p. 46)

Seguindo estes pressupostos interpretativos, Platão/Sócrates não só não condenava, veementemente, a poesia, como a utilizava como meio para envolver seus interlocutores turbinando a sua atuação na formação do cidadão ateniense. Pelo uso dos afetos, das paixões, da dramatização, conseguia acessar uma dimensão do aprendiz que o fazia mais estimulado e atento aos ensinamentos. Aliás, outro elemento interessante, as paixões, desprezado por muitos, durante séculos, aparece como estruturante do pensamento racional, nesta análise, a nosso ver, mais honesta, e menos reducionista de um falacioso dualismo ontológico, do pensador grego. Assim,

Sem dúvida, o envolvimento emocional do público continua sendo um fator determinante para Platão, pois produz a sensação de prazer típica de qualquer manifestação artística. No entanto, o pathos a que o leitor platônico é estimulado não é um *sympathein*, uma partilha imediata dos sofrimentos do herói trágico, mas uma espécie de piedade objetiva por ele.⁹ (BOTTER, 2015, p. 47)

⁷ *La poesia tradizionale è narrata in un modo diretto, in modo da occultare la differenza ontologica tra realtà e rappresentazione.* (BOTTER, 2015, p.45)

⁸ *Contrariamente alla poesia tradizionale, i dialoghi platonici sono scritti in modo indiretto. Platone usa verbi coniugati al passato prossimo, in modo che appaia chiaro che la scena non è descritta dal vivo. La Repubblica, per esempio, è stata redatta attorno al 376 a.C., ma la conversazione che si anima nel Pireo è datata intorno al 422 circa a.C., con uno scarto di cinquant'anni tra la data dell'avvenimento e il suo racconto. Come spiega Franco Ferrari (Ferrari, 2000, 53), questo è un expediente comune ai dialoghi platonici per rendere evidente il carattere artificioso dello scritto.* (BOTTER, 2015, p. 46)

⁹ *Senza dubbio il coinvolgimento emotivo da parte del pubblico rimane un fattore determinante per Platone, perché esso produce la tipica sensazione di piacere propria di qualsiasi manifestazione artistica. Tuttavia, il pathos a cui il lettore platonico è stimolato non è un *sympathein*, una immediata condivisione delle sofferenze dell'eroe tragico, ma una specie di pietà oggettiva per lui.* (BOTTER, 2015, p. 47)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cidade grega e os seus cidadãos não existiam separados como em disputa, *a sociedade contra o Estado*. O ser cidadão constituía-se ser a pólis numa atuação política. A unidade do homem se efetivava na multiplicidade da cidade e a multiplicidade na unidade. Neste sentido, a melhor educação, educação para excelência, produziria um cidadão entusiasmado no agir bem. Essa prática do governo cidadão conduziria à perfeição da pólis traduzindo o existir humano em felicidade. Por isso, o problema primordial de Platão/Sócrates seria como realizar uma educação que não fosse uma mera transmissibilidade de técnicas, ou um exercício retórico da argumentação (sofistas), mas uma formação do indivíduo vinculada à realidade da cidade. Daí toda a discussão do texto *Protágoras* e *A República* no sentido de evidenciar uma educação virtuosa. E, desde já, a poesia foi acusada de falsificar a realidade e, portanto, ser pernicioso a juventude sendo contumaz a sua expulsão imediata dos limites da cidade.

O poeta banido da cidade vagava solitário em seu cavalo alado pelas estepes e penhascos da sombria Europa. O frio, a fome, o completo desamparo não o fizeram triste. Como saltimbancos, perambulava por aqui e acolá, com sua arte proibida, cantando ao vento, sempre alegre, sorriso nos lábios. À noite, a solidão mais perturbadora vinha assolar-lhe, mas as estrelas o acompanhavam, ainda que distantes. Ao relento, lembrava a época grega de quando todos se reuniam para ouvir o canto dos poetas e orgulhar-se dos feitos dos grandes heróis. Um bem-estar lhe consumia como uma saudade imponderável. Ia levando os dias, com seus meses e anos, seus altos e baixos, suas chagas e dores, sua vida e morte. Mas algo faltava! Faltava a cidade, o ser parte daquela totalidade dinâmica, daquela multiplicidade única, dos cidadãos na praça falando sobre política, dos comerciantes vendendo seus peixes, do teatro, da maiêutica, dos *aedos*. Não ser a cidade era sua morte em vida.

Porém, o método platônico-socrático, preocupado com a verdade e como alcançar tal verdugo, apesar de condenar a poesia, acabava por se utilizar dela para se fazer entender na sua pedagogia da virtude. Porque a Atenas Antiga era o território dos poetas, que a transmissão da cultura e educação eram realizadas pelos *Aedos* e *Rapsodos*. Que a cultura dos helenos heroicos se agitava nos encontros das pessoas na *Ágora* para os recitais poéticos dos grandes feitos mágicos e reais (no mito existe realidade histórica escondida no lirismo dos cantos); nas arenas do teatro. Toda essa dimensão cultural não poderia estar desvinculada de qualquer método educacional que se objetivasse eficaz. E Sócrates sabia disso e, inclusive, utilizava em seus diálogos, de alegorias e noções fantasiosas como mecanismos de abstração teórica para sustentar seus argumentos. Na sua investida contra a poesia no sentido de decantar o falso do verdadeiro acabou por ser poeta, não negando em absoluto o mundo que estava inserido, mas assumindo-o e reproduzindo-o na sua dimensão cultural mais visceral. Poesia e filosofia encontram-se nesta unidade da multiplicidade do todo grego. Se a acusação da dualidade se aplica a Platão/Sócrates, de algum modo o método pedagógico de Platão parece dizer mais coisas que esta mera simplificação, pois se mostrou muito mais potente na sua unidade da multiplicidade, não negando a poesia com um absoluto *não* ou uma intransigente impossibilidade, mas misturou-se a ela para efetivar o seu exercício educacional. Porém, a escolha de uma razão pedagógica em detrimento de uma poesia filosófica expulsou o poeta da cidade, o que não redundou no fortalecimento da filosofia, mas no seu enfraquecimento e solidão. Séculos se passaram numa longa *História da Filosofia*, que se carecia da poesia porque sustinha sua razão infalível desde os gregos, com a modernidade sofrera o seu ataque mais brutal, quando da denúncia de sua inutilidade epistemológica por sua inerente carência estrutural de método. Nesta pólis metafórica deste artigo filosófico, os filósofos, últimos herdeiros e guardiões da pedagogia da cidade, também foram banidos. Mas se o modo como um artigo deve seguir-se

para ser uma produção filosófica é uma mecânica fundamental, então não se afigura nem enredo de filósofo, nem de poeta, porque na sua intrincada formatação, a dureza das causas e dos efeitos são tão tirânicas, que impedem as metáforas e os saltos semânticas que estão para além das eras, de se verbalizarem como pensamento, parecendo escandaloso demais um Cervantes com o seu Quixote delirante encontrar-se com o filósofo grego, ainda que platônico. Os filósofos antigos eram menos inimigos da poesia que os filósofos modernos.

Certo dia, lá pelos idos dos ventos que sopravam aventuras sobre as velas colossais das Grandes Navegações, sobre seu monociclo de palhaço, na alcunha da cidade burguesa, recitando poemas de cavalaria, Miguel de Cervantes e sua ironia, percebeu entre os poucos espectadores, um ilustre visitante, que ao final lhe aplaudiu com entusiasmo. Não lembrava de que algures rebento encontrou-se com aquele enfático olhar. Todavia, iniciado o diálogo, logo se soube que o filósofo também fora expulso da cidade. A ciência o havia aniquilado de vez, a filosofia não é útil, completa perda de tempo! Ambos, agora, corriam os campos, exultantes e felizes pelo encontro, naquelas vastas regiões silenciosas daquele velho continente.

Talvez, esse abismo de afetos, aberto entre a poesia e a filosofia, não fosse um problema para os gregos, mas fosse para os Modernos. - *Kant, quem saberia ao certo!* - Poetas e filósofos, poesias e filosofias, talvez não angariassem tanto ódio um pelo outro, por uma se achar mais porta-voz da verdade que outra. Como a história não é a história do que realmente aconteceu, mas a história do que narraram sobre os acontecidos, e esses narradores não estão à mostra por razões triviais, eles são os vencedores, então a hipótese de um olhar sobre a Grécia que seja Moderno, ou mais próximo do nosso tempo que do tempo deles, seja até salutar. Como se dessa Grécia “Moderna” já não houvesse nem poetas, nem filósofos, talvez nem gregos, porém alguns alemães sisudos e circunspectos.

O poeta e o filósofo voltaram a ser amigos e caminharam juntos, muito tempo, um mais extravagante e exagerado, o outro um pouco mais carrancudo e sério. Aprenderam um com o outro a ser companhia um do outro, como Dom Quixote de La Mancha e seu fiel escudeiro Sancho Pança. A solidão desaparecera, as noites passaram a ser mais alegres e as estrelas mais brilhantes.

Até o dia em que o filósofo, orgulhoso, agora cheio de voluntarismo e moral, decidiu que mesmo fora da cidade ainda seria possível filosofar. A filosofia perdeu a graça da poesia e retornou ao fundo dos castelos gelados, de livros empoeirados e escritores mortos, para ser séria demais, severa em demasia, afirmando axiomas e tautologias, sem o calor das pessoas na praça, sem o afeto das disputas maiêuticas, sem o sorriso do discípulo que agradece pela ótima tarde de aprendizado.

Se o filósofo precisava persuadir os gregos da perniciosidade da poesia e para isto poetou, talvez, hoje, o poeta tenha que filosofar para mostrar ao filósofo que da tática de ocupação de territórios, - a filosofia tinha que se consolidar como algo distinto do sofisma e da poesia -, todos foram derrotados, porque todos foram expulsos da cidade. E se já não há cidade nem para poetas nem para filósofos, ambos quedam desamparados! Que a poesia seja filosofia, na mesma medida que a filosofia esteja poesia, para sem a cidade, construirmos uma posição independente, alegre e flexível, que seja uma dança capaz de convidar o cientista da cidade a bailar pelas nuvens de sonho da música inútil dos poetas-filósofos compositores. Para que o pensamento seja uma festa.

REFERÊNCIAS

BOTTER, Barbara. **Condanna e Assoluzione della Poesia nella Repubblica di Platone.** Éndoxa: Series Filosóficas, n.o 36, 2015, pp. 31-52. UNED, Madrid.

BOTTER, Barbara. The Influence of the ‘Honeyed Muse’ (ἡδυσμένη Μοῦσα) Over the Soul in Plato’s Republic. Chapter 2. In: M. D. BOERI et al. (eds.), **Soul and Mind in Greek Thought**. Psychological Issues in Plato and Aristotle, Studies in the History of Philosophy of Mind 20. Springer International Publishing AG, part of Springer Nature 2018.

CAPRA, A. **Agôn Logôn**. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia. Milano: LED, 2001.

COELHO, Leandro Anésio. **A poesia no livro x da república de Platão**. “Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano I - Número I – janeiro a dezembro de 2005.

FERRARI, G. (2000) “Conoscenza e opinione. Il filosofo e la città”. In VEGETTI, M. **Repubblica**. Vol. 4. Napoli: Bibliopolis, pp. 365-391 e 393-419.

JAEGER, W. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. 6ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF).

MARROU, Henri-Irénée. **História da educação na antiguidade grega**. Tadução de Mario Leonidas Casanova. Campinas, SP:Kirion, 2017.

MOURA, Alessandro Rolim de. **A poesia em platão: a república e as leis**. letras clássicas, n. 2, p. 201-217, 1998.

NATRIELLI, Adriana. **Considerações sobre a música e a poesia nos diálogos de Platão**. Revista de E. F. e H. da Antiguidade, Campinas, n° 24, jul. 2007/jun. 2008.

PETRAKI, Z. **The Poetics of Philosophical Language**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Críton**. Trad. Manoel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

PLATÃO. **A República**. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1949.

PLATÃO. **Banquete; Fédon**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

PLATÃO. **Sofista**. 2ª ed. Rio de Janeiro: ed. Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Timeu**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1977.

SANTORO, Fernando. **Como Anistiar o Poeta Exilado por Sócrates?** Anais de Filosofia Clássica, vol. 2 n° 4, 2008 ISSN 1982-5323.

**DO ORIENTE VEM O BERRO DO BODE: A PROVENIÊNCIA
“BÁRBARA” E O *ESTRANGEIRISMO* DA MÍSTICA DIONISIACA.**

[FROM THE ORIENT COMES THE GOAT'S BLEAT: THE "BARBARIAN"
PROVENIENCE AND THE *FOREIGNNESS* OF THE DIONYSIAC MYSTIQUE]

Micael Rosa Silva

<https://orcid.org/0000-0002-4578-2742>

<http://lattes.cnpq.br/8775598511714163>

micael@uel.br

*Professor de Filosofia da Educação para o curso de Pedagogia da Universidade Estadual de Londrina – UEL e
Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação – UEL. Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio
de Janeiro – UERJ e Doutor em Filosofia pela PUC-Rio.*

DOI: [10.25244/tf.v14i1.2487](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2487)

Recebido em: 28 de setembro de 2020. Aprovado em: 07 de outubro de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 177-193

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.2487](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2487)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger - Fluxo Contínuo



Resumo: A mística que envolve o culto a Dioniso influenciou de forma contundente o pensamento ocidental. Muitos filósofos – desde a Antiguidade até a Filosofia Contemporânea – encontraram nas diferentes vertentes do dionisismo elementos para fundamentar sua interpretação da realidade. Dentre os elementos da mística dionisiaca que mais chamaram a atenção destaca-se o *estrangeirismo*. Dioniso sempre se manifesta como um forasteiro. Suas dádivas, tais como o vinho, provém de terras distantes, do oriente. A loucura, o excesso, a música extática, a dança frenética e a mântica orgiástica de seus ritos são bárbaros. Trata-se de uma religião originalmente bárbara que para ser amplamente aceita foi necessário se helenizar. Sabendo disso, este trabalho discorrerá a respeito de alguns aspectos da proveniência estrangeira da mística dionisiaca. Para tal, vamos considerar os argumentos dos filólogos Erwin Rohde e Martin Person Nilsson.

Palavras-chave: Mística. Dioniso. Dionisismo. Rohde. Nilsson. Estrangeirismo.

Abstract: The mystique surrounding the cult of Dionysus influenced strongly Western thought. Many philosophers – from Antiquity to Contemporary Philosophy – found, in the different facets of the dionysian, elements to substantiate their interpretation of reality. Among the various elements of the dionysiac mystique that most attracted attention is the *foreignism*. Dionysus always manifests himself as an outsider. His godsend, such as wine, come from distant lands, from the orient. The madness, the excess, the ecstatic music, the frantic dance and the orgiastic mantic presents in his rites are barbaric. This is an originally barbarian religion that to be widely accepted in the greek world was necessary that has become hellenic. Knowing this, this work will discuss some aspects of the foreign origin of the dionysiac mystique. For this purpose, will be considered the arguments of the notables philologists Erwin Rohde and Martin Person Nilsson.

Keywords: Mystique. Dionysus. Dionysian. Rohde. Nilsson. Foreignness.

APRESENTAÇÃO

No que diz respeito à mística, nenhuma divindade foi tão fecunda para a tradição filosófica quanto o deus Dioniso. O misticismo presente nos diversos cultos, nos múltiplos ritos e nas incontáveis epifanias dionisíacas contribuíram como fundamento para a elaboração de diferentes doutrinas e teorias durante os milênios de discurso filosófico.

São inúmeros os exemplos de tal contribuição, dos quais podemos destacar os seguintes: 1) o dionisismo está claramente presente na física dos pensadores originários, sobretudo na concepção de cosmos feita por Heráclito. Na *cosmovisão* heraclíteia nada é permanente, exceto a mudança, o mundo é um constante *vir-a-ser* figurado pelo movimento perpétuo de destruição e re-construção, ideia que é central no culto a Dioniso e que, mais tarde, foi atualizada pela mística estoica como o eterno jogo *ἐκπύρωσις και παλιγγενεσία*¹.

2) A filosofia socrático-platônica possui inúmeros elementos da religião dionisíaca. Existem vários relatos na obra de Platão que fazem referência ao orfismo. Em *Crátilo*, por exemplo, o filósofo atribui aos órficos a ideia, que será primordial em sua metafísica, de que o corpo é o cárcere da alma². No entanto, deve-se ressaltar que o orfismo é uma adaptação do dionisismo. A mística órfica fundamentava-se no mito do deus infante dilacerado e devorado pelos Titãs, Dioniso-Zagreus. Além disso, podemos mencionar que no *Banquete*, não apenas o contexto faz referência à liturgia dionisíaca, como as próprias ideias filosóficas baseiam-se em preceitos do dionisismo, assim como a noção de entusiasmo em *Ion*³.

3) As celebrações a Dioniso tornam-se, no século V a.C., um veículo fundamental para a consolidação da nova democracia ateniense. A mística da divindade que não se enquadra no sagrado Olimpo, por isso escolhe caminhar em meio aos mortais do que na companhia dos deuses. Já entre os homens, persegue os reis e tiranos e abençoa os simples e os camponeses⁴. Sob essa efígie, os poetas do teatro e os sábios da retórica erigem uma nova tábua de valores que, substituindo a velha *ἀρετή* aristocrática dos Eupátridas, educa o povo para o civismo democrático.

4) Apesar dos autores cristãos, desde a apologética dos séculos I e II d.C. até a patrística dos séculos III e V d.C., pautados em uma interpretação *evemerista*, considerarem a mística pagã grega como uma religião falsa, ímpia, demoníaca e idólatra, contraposta à religião verdadeira monoteísta cristã, conseqüentemente, apontarem Dioniso como um falso deus, destacado por sua imoralidade e divinização do monstruoso e libidinal, os neoplatônicos como Plotino, Porfírio, Olimpíodoro e Damásio encontram na mística da embriaguez dionisíaca o embasamento

¹ *Ecpýrosis* [ἐκπύρωσις], conflagração cíclica do cosmos. *Palingenesia* [παλιγγενεσία], renovação periódica do Universo.

² “Uns afirmam que o corpo [σῶμα] é a sepultura [σῆμα] da alma (...). Porém, o que me parece mais provável; é que foram os órficos que assim o denominou, por acreditarem que alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou prisão, onde ela se conserva até cumprir a pena cominada”. (PLATÃO. 1973, p. 141. 400c). Ver também *Górgias*, 493a.

³ Para um aprofundamento sobre a influência do dionisismo em Platão recomendo a leitura do artigo *Dioniso, Diótima, Sócrates e a Erosófia* da professora Clara Britto da Rocha Acker, publicado na revista *AISTHE*, 2008.

⁴ Junito Brandão ilustra muito bem essa imagem de Dioniso: “As sementes da democracia frutificaram-se rapidamente, como é sabido, e de Sólon, passando por Pisítrato e depois por Clístenes, Efiltes e Péricles, a árvore cresceu e o povo teve, afinal, uma vasta sombra onde refugiar-se. Sua voz soberba se fez ouvir: era a EKKLESÍÁ, a assembleia do povo. Com o povo e a democracia, Dioniso de tirso em punho, seguido de suas Mênades ou Bacantes, suas sacerdotisas e acólitas, fez sua entrada triunfal na Hélide de Atenas”. (BRANDÃO, 1995, p. 124).

necessário para o entendimento da alma. Para esses autores, a embriaguez alude à santidade da alma⁵.

5) Já na modernidade, Francis Bacon utiliza a mitologia como estratégia retórica para exprimir aspectos do seu pensamento. Neste contexto, “*sob os traços de Baco descreve-se a natureza do Desejo, ou paixão e perturbação*” (BACON, 2002, p. 70). Para Bacon, os elementos da mística dionisíaca são metáforas, imagens que descrevem a gênese, a dinâmica, as formas e os efeitos do desejo sobre a natureza humana.

6) Dioniso assume lugar central no classicismo de Weimar, sem contar que a divindade torna-se, nas obras dos mais importantes pensadores e poetas alemães do século XVIII, um símbolo de religiosidade, de modelo antropológico e de ideal filosófico. Desde a célebre descrição de Baco como *ideal estético* feita por Winckelmann⁶, o deus é tomado por escritores como Schiller, Goethe, Schlegel, Schelling e Hölderlin na forma de referência que condensa vários aspectos ligados à inspiração artística, dos quais se destacam o mundo onírico, o êxtases, as emoções exacerbadas, a noite criadora de sons, o prazer narcótico e orgiástico. Hölderlin, por exemplo, vê a Grécia antiga com nostalgia e Dioniso como o deus de um futuro a se alcançar. Em *Pão e Vinho*, o poeta idealiza múltiplos símbolos da mística dionisíaca, tais como a noite ritual, o vinho e a dança como alegorias de um nune vindouro, marca de uma união entre passado, presente e futuro.

7) Seguindo os passos dos pensadores alemães do século XVIII, Nietzsche busca na mística de Dioniso a chave que lhe dá acesso aos enigmas da existência. Podemos dizer que Dioniso acompanha toda produção intelectual nietzschiana, prefigurando a imagem mais importante de sua obra, se relacionando direta ou indiretamente com todos os grandes temas de sua filosofia. Na sua primeira obra, valendo de seu entusiasmo pela Grécia antiga e utilizando seu vasto conhecimento da literatura e mitologia grega, Nietzsche toma emprestado o nome do deus grego e transforma a deidade em símbolo que permitem tornar cognoscível a arte e, em última instância, a própria existência. Com a alcunha de Dioniso, o filósofo constrói um modelo teórico que permite compreender e avaliar, sob a ótica da arte, simultaneamente, a cultura grega antiga, a cultura ocidental moderna e, conseqüentemente, o próprio ser humano. Ainda que o significado de Dioniso não tenha se mantido o mesmo durante toda a filosofia nietzschiana – pelo contrário, sua significação sofre uma radical transformação – é importante dizer que suas formulações influenciaram radicalmente a filosofia ocidental e estão presentes no pensamento de Heidegger, Deleuze, Foucault, Junge entre tantos outros.

Visto essa importância de Dioniso para o pensamento ocidental, propomo-nos, neste trabalho, a tarefa de investigar um dos aspectos mais interessantes de sua mística: o estrangeirismo de sua proveniência. É certo que uma das marcas fundamentais de Dioniso é seu epíteto de estrangeiro, orientais são suas primícias. O deus sempre se revela como um forasteiro, ou melhor, como *ξένος* [*xénos*], às vezes como um demônio estrangeiro [*xenikòs daímôn*] (DETIENNE, 1988, p. 22.). Paradoxalmente, sua epifania nunca se dá por uma compreensão completa, sua manifestação envolve o mistério: trata-se de um deus viajante portador da estranheza. É sempre uma forma para ser identificada, um rosto para ser descoberto, uma máscara que esconde tanto quanto revela (Cf. DETIENNE, 1988, p. 33).

Devido a essa característica, os filólogos sempre atribuíram um aspecto bárbaro à religião dionisíaca. Primeiramente, houve um consenso de que se tratava de uma religião estrangeira, vinda do oriente, trazendo consigo o vírus do transe, uma religiosidade selvagem que irrompeu epidemicamente as fronteiras gregas. Depois, defendeu-se a tese de um deus meridional, que volta

⁵ Para o aprofundamento neste tema, recomendo o capítulo “Figuras da alma” da obra *Plotino, escultor de mitos* de Lorraine Oliveira.

⁶ Cf. WINCKELMANN, 1964, p. 139.

para casa, no Peloponeso, depois de uma longa ausência devido à invasão dórica aristocrática (DETIENNE, 1988, p. 14).

Dito isso, vamos agora concentrar nossa atenção na primeira tese e fazer algumas considerações sobre o estrangeirismo da mística dionisíaca. Para tal, apreciaremos os argumentos de Erwin Rohde e Nilsson. O primeiro defende a origem trácia do dionisismo, enquanto o segundo argumenta sobre uma dupla proveniência bárbara, uma religião vinda da Trácia e outra vinda, pelo mar, da Lídia.

A PROVENIÊNCIA TRÁCIA DE DIONISO SEGUNDO ROHDE

O dionisismo celebrado nos mais diferentes cultos e ritos, sem dúvida, não é uma singularidade helênica. Há relatos de rituais dionisíacos em todos os confins do velho mundo. Nietzsche fala, em *O Nascimento da tragédia*, de uma proveniência estrangeira das festas dionisíacas. Para ele, existia um abismo que separava os “gregos dionisíacos” dos “bárbaros dionisíacos”. Entre os bárbaros, quase por toda parte, o objeto dos regozijos dionisíacos era uma licença sexual desenfreada, cujo fluxo desmedido sobrepujava os laços consanguíneos e a venerada moral familiar. Era a bestialidade mais selvagem da natureza humana que, desacorrentada, atingiria àquele misto horrível de volúpia e crueldade “que parece ter o sabor de bebida cozida por feiticeiras”. Segundo a análise nietzschiana, contra o desregramento febril destas festas, cujo conhecimento chegava aos gregos por todos os caminhos da terra e do mar, estiveram eles protegidos, durante algum tempo, pela figura de Apolo que se opunha, através da arte dórica, à grotesca e brutal violência dionisíaca (NIETZSCHE, 1992, §2, pp. 27-31).

Ainda de acordo com a concepção nietzschiana, a resistência de Apolo tornou-se cada vez mais difícil e acabou por ser impossível quando, “*das raízes mais profundas do helenismo começaram a irromper impulsos parecidos*” (NIETZSCHE, 1992, §2, p. 33). Nessa perspectiva, já existia entre os gregos o instinto dionisíaco, adormecido e selado pela cultura apolínea; mas, as origens mesmas das práticas dionisíacas seriam bárbaras, estranhas à língua helênica; a religião de Dioniso teria migrado do Oriente à Grécia antiga. Nesse sentido, Nietzsche parece estar de acordo com a tradição dos helenistas de sua época que entendiam Dioniso como uma divindade estrangeira e que seu reconhecimento se impôs após relutância extrema. Primeiro, pensava-se que teria entrado diretamente à Grécia pela Trácia; mas depois, crê-se haver encontrado indícios de que teria chegado pelo mar Egeu desde a Frígia ou Lídia. No entanto, há outra hipótese: o movimento que originou a chegada de Dioniso correspondeu, tão somente, ao novo despertar de um culto antigo; as ideias e ritos ligados a seu nome haviam existido já entre os povos pré-helênicos (Cf. OTTO, 2001, pp. 44-51).

Como podemos perceber são muitas as interpretações sobre as origens de Dioniso, mas duas teses protagonizam o debate sobre o berço do deus: a tese de que os cultos a Dioniso tenham se originado no Oriente e, como dissemos, chegaram à Grécia vindos da Lídia, Frígia ou Trácia; a outra tese defende que Dioniso seja uma divindade propriamente grega, então o núcleo de seus ritos e os atributos de sua deidade estiveram presentes desde os primórdios da civilização grega. Erwin Rohde foi um dos helenistas que mais se destacaram na defesa do estrangeirismo de Dioniso. As ideias defendidas em sua obra *Psyche*⁷ entraram em voga no final do século XIX e foram por muito tempo aceitas entre os helenistas; Rohde defendia um “culto trácio ao delírio”, estranho à

⁷ *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 1894.

sensibilidade helênica e, devido à sua aterradora violência, encontrou fortes resistências em seu movimento de entrada na Grécia através das montanhas da Trácia. Os ritos ao deus trácio, batizado pelos helenos de Dioniso, discrepavam drasticamente, em todos os aspectos dos cultos tributados aos deuses gregos, tal como os descritos por Homero.

O culto desta deidade trácia, que diferenciava violentamente em todos os seus pontos dos cultos tributados aos deuses gregos, tal como os que conhecemos por Homero, e que, ao contrário, apresentava a maior afinidade com o povo frígio que, quase idêntico aos dos trácios, rendiam à sua deusa-mãe Cibele, um caráter totalmente orgiástico. (ROHDE, 2010, p. 301)⁸.

Para Rohde, os próprios gregos já haviam manifestado com frequência que o berço dos cultos de Dioniso era a Trácia (ROHDE, 2010, pp. 299-300). Segundo seu relato, as festas dionisíacas eram celebradas nas cimeiras das montanhas, baixo à penumbra da noite e à bruxuleante resplandecência das tochas; o rito era acompanhado por músicas barulhentas, pelo som estridente dos chifres feitos de bronze, pelo ressoar dos tambores e, quase sempre, pela melodia de flautas que incitavam o devaneio. A multidão, excitada pela selvagem música, dançava enlouquecida entre sibilantes gritos. Rohde pondera que provavelmente não se entoassem cantos devido à violência da dança; diferentemente do ritmo suave e mesurado das celebrações gregas, o que se via eram movimentos delirantes e turbilhões furiosos. A maior parte dos fiéis que faziam parte deste rito, entregando-se ao frenesi até o esgotamento, eram mulheres; elas se vestiam com pele de raposa e de cervo, adornando a cabeça com chifres. Não faltavam os animais: a dança com serpentes e as bestas sacrificadas, despedaçadas com as mãos e devoradas cruas (ROHDE, 2010, p. 302).

O sentido religioso dessas brutais festas que suscitavam uma violenta exaltação das emoções, na análise de Rohde, consistia na crença que somente por meio da excitação de todas suas faculdades o homem poderia obter contato com os deuses. O cortejo acreditava que o deus se fazia presente entre os furiosos adoradores. Entretanto, os discípulos de Dioniso, excitados pelo frenesi do rito, não se contentavam apenas “em ver o seu deus”, mas aspiravam fundir-se com ele; “lutavam para romper as ataduras da estreita prisão corporal de suas almas” (ROHDE, 2010, p. 307). Quando em meio à loucura, sentindo-se possuídos pelo deus selvagem, lançavam-se em direção aos animais destinados ao sacrifício, estraçalhando-os com os dentes e devorando-os ainda vivos, pois, delirantes, acreditavam ser, naquele momento, o próprio deus; por isso se ornavam com chifres e peles, para representar a figura divina. No entanto, Rohde insiste que os gregos da época das festas trácias, tanto quanto os posteriores, souberam manter-se afastados dos excessos do culto oriental. Apenas tardiamente haveria a irrupção dionisíaca na Grécia.

Ao contrário daquelas celebrações, o equilíbrio das emoções e a conduta que jamais perde sua serenidade eram as marcas definitivas do povo grego, portanto, não poderiam se conciliar com o antagonismo dos excessos emocionais das festas trácias orgiásticas. Rohde encontra em Homero um dos fundamentos para sustentação de sua tese; para ele, não encontraremos nos poemas homéricos, nem o mais leve rastro, de uma sobretensão [*Ueberspannung*] de sentimentos religiosos como o que os gregos dionisíacos de uma época posterior chegaram a conhecer e venerar, pois

⁸ Por se tratar de uma tradução caseira, decidimos citar o original em alemão como nota de rodapé: “Der Cult dieser thrakischen Gottheit, in allen Punkten heftig abweichend von dem was wir etwa aus Homer als griechischen Götterdienst kennen, dagegen aufs nächste verwandt dem Culte, in welchem das mit den Thrakern fast identische Volk der Phrygier seine Bergmutter Kybele verehrte, trug völlig orgiastischen Charakter”.

viam nela uma loucura de ordem divina. Dioniso não aparece nas obras de Homero como um deus olímpico. Com certeza já se conhecia a existência do deus, todavia os cantos homéricos não deixam o conhecer como deus do vinho, nem como a divindade celebrada nas festas das cimeiras. Mesmo que o *Canto VI* da *Iliada* contenha o relato das amas-de-leite [*τιθήνας*]⁹ do “delirante Dioniso” [*μαινόμενον Διονύσοιο*] e dos tirsos [*θύσθλα*], a imagem não é nem próxima do deus que faz delirar os homens, e intervém no destino daqueles que atravessam suas veredas.

Nessa interpretação, o silêncio de Homero em relação a Dioniso indica que o deus trácio não havia ainda alcançado a vida e a fé dos gregos, para mais do que algumas práticas locais. O culto estrangeiro e exótico só entrou na Grécia após um processo lento e paulatino; a religião de origem trácia teve que vencer resistências até se estender vitoriosa pelo continente e ilhas helênicas e, por fim, estabelecer na vida grega uma profunda significação, tornando Dioniso adorado como distribuidor do embriagante sumo da vinha e protetor demoníaco da fertilidade dos campos.

Os próprio gregos manifestavam com frequência, e de muitos modos, que o berço do culto de Dionísio era a Trácia, diziam que esse culto se espalhou entre outras cidades trácias e floresceu principalmente no extremo sul dos muitos braços étnicos trácios e o mais conhecido dos helenos: o que povoava as terras situadas entre a foz do Hebro e a do Axio, na costa e nas montanhas que desciam daquele lado para o mar. O deus, a quem os gregos apelidaram de Dioniso, tinha, ao que parece, nomes diferentes entre as muitas tribos independentes dos trácios, entre os quais eram mais conhecido entre os gregos os nomes Sabos, Sabazios. Os gregos devem ter conhecido muito cedo, com certo espanto, a natureza e o culto deste deus, seja nas próprias terras da Trácia, atravessadas por eles em suas peregrinações, ao que mais tarde seria sua terra natal, e com a qual os antigos mantinham intenso contato e troca, seja no mesmo solo da Grécia, através do povo ou das tribos trácias, estabelecidos desde tempos imemoriais, em algumas regiões da Grécia central, na forma de lendas isoladas cujas premissas etnográficas davam certo os grandes historiadores dos séculos quarto e quinto da antiga era. (ROHDE, 2010, p. 300)¹⁰

Essa tese de Rohde permite-lhe explicar, historicamente, os elementos de rejeição, de perseguição, de relutância e de irrupção presentes nas lendas e nos ritos dionisiacos. Sua visão de Grécia clássica, sem dúvida, provém da concepção inaugurada por Winckelmann, cuja característica fundamental é a serenidade; os gregos rejeitaram os excessos do culto primitivo trácio, justamente por não se caracterizarem mais como uma cultura primitiva.

⁹ Com o nome *τιθήνας*, se designa as ninfas que amamentaram o infante Dioniso no monte Nisa.

¹⁰ “Dass die Heimath des Dionysoscultes Thrakien war, sein Cult, wie bei anderen thrakischen Völkern, so ins besondere blühte bei den, den Griechen am besten bekannten südlichsten der zahlreichen thrakischen Stämme, die von der Mündung des Hebros bis zu der des Axios an der Meeres-küste und in den darüber liegenden Berglandschaften wohnten, das haben die Griechen selbst oft und vielfach bezeugt. Der Gott, den die Griechen mit graecisirtem Namen Dionysos nannten, hatte, wie es scheint, bei den vielen gesonderten Stämmen der Thraker wechselnde Benennungen, unter denen Sabos, Sabazios, den Griechen die geläufigsten wurden. Wesen und Dienst des Gottes muss den Griechen früh bekannt und auffallend geworden sein, sei es nun in thrakischen Landen selbst, die sie, in ihre spätere Heimath wandernd, durchzogen haben müssen und mit denen sie seit alter Zeit in vielfachem Verkehr standen, sei es auf griechischem Boden, durch thrakische Stämme oder Haufen, denen in Urzeiten dauernde Sitze in manchen Gegenden Mittelgriechenlands zugeschrieben wurden in vereinzelt Sagen, deren ethnographische Voraussetzungen die grossen Geschichtsschreiber des fünften und vierten Jahrhunderts als thatsächlich begründet nahmen”.

É nítida na argumentação das seções *Der thrakische Dionysosdienst* e *Dionysische Religion in Griechenland*, da obra *Psyche*, uma forte influência das ideias nietzschianas, sobretudo dos escritos de juventude. Erwin Rohde e Nietzsche foram amigos confidentes e interlocutores entusiastas sobre o mundo grego antigo. Quando, ao publicar *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche é atacado com inúmeras críticas, inclusive pelo ainda jovem filólogo Wilamowitz-Moellendorffo, é ao amigo Rohde que pede apoio, solicitando-lhe a publicação de uma resenha em defesa das ideias de sua primeira obra. O que é aceito de imediato. Ainda que *Psyche* seja uma obra de maturidade, publicada após o drástico rompimento com o filósofo em 1887, no período em que Nietzsche começava a se encontrar incapaz devido à demência, é possível identificar similaridades na descrição do dionisismo de ambos, tais como: o estrangeirismo da origem de Dioniso, assim como a resistência grega em aceitar as violentas celebrações bárbaras; o caráter eruptivo da entrada de Dioniso na Grécia e sua posterior helenização.

Contudo, não podemos considerar Rohde meramente como um intérprete e defensor das ideias nietzschianas; a construção do “dionisíaco”, feita em *Psyche*, apesar das similaridades acima mencionadas, se afasta significativamente da concepção de *O Nascimento da tragédia*. O principal objetivo de sua obra é demonstrar a história da crença na imortalidade da alma entre os antigos – na qual os ritos orgiásticos cumprem papel fundamental – e se distancia, portanto, por completo dos objetivos de Nietzsche. Além disso, na elaboração rohdeniana, apenas os mitos da épica homérica refletem os modelos eternos da vida, ou seja, traduzem os ideais helênicos, enquanto os mitos em torno de Dioniso são desprovidos de uma cosmovisão; ideia que acentua ainda mais o contraste com o pensamento metafísico nietzschiano, onde o “mito trágico” assume a profundidade de uma “sabedoria dionisíaca” para a vida. Todavia, o mais importante é saber que ao fazer essa distinção entre os mitos homéricos e os mitos de Dioniso, mais uma vez, Rohde desata qualquer vinculação entre a origem do dionisíaco e o solo grego.

Rohde, para justificar sua tese do estrangeirismo oriental e da resistência grega ao culto dionisíaco recorre a uma série de mitos, chamados de *mitos de resistência* (ROHDE, 2010, pp. 327-333). O núcleo destes mitos é uma loucura ainda mais exacerbada, já não há animais para o sacrifício, mas os próprios filhos¹¹ são as primícias oferecidas ao deus. Ante a este ambiente de horror e sacrifícios humanos, há uma repulsa dos gregos e uma recusa em aceitar as mulheres e os reis protagonistas de tais lendas. Então, como Dioniso rompe tal resistência? Com uma incursão violenta. De acordo com Rohde, houve uma *epidemia* religiosa.

As cidades e estados da Grécia celebram seus festivais anuais, nas quais este deus é adorado como doador do embriagante sumo da videira, como tutor e protetor demoníaco da germinação e frutificação do reino vegetal e toda a natureza, como uma encarnação divina de plenitude da vida, como um modelo e protótipo da exaltada alegria de viver. A arte, como flor suprema de toda a coragem e altivez da vida, ganha na incomensurável intuição e inspiração do culto dionisíaco. A última cimeira da poesia grega, o drama, surge dos coros dos festivais dionisíacos” (ROHDE, 2010, p 330)¹².

¹¹ Rohde faz referência ao caso de Penteu que é brutalmente assassinado por sua mãe, Agave.

¹² “Städte und Staaten feiern ihm Jahresfeste, in denen er als Spender des begeisternden Trankes der Rebe, als dämonischer Schützer und Förderer alles Wachstums und Gedeihens im Pflanzenreiche und der ganzen Natur, als göttliche Verkörperung des ganzen Umfangs und Reichthums natürlicher Lebensfülle, als Vorbild gesteigerter Lebensfreude gefeiert wird. Die Kunst, als höchste Blüthe alles Muthes und Uebermuthes zum Leben, gewinnt ins Unermessliche Anschauung und Anregung aus dem dionysischen Cult. Der letzte Gipfel griechischer Dichtung, das Drama, steigt aus den Chören dionysischer Feste empor”.

Interessante que, se a resistência foi simbolizada pelas mulheres que não aceitavam o tumulto entusiástico dos ritos trácios, então foram também as mulheres responsáveis pela irrupção de Dioniso na Grécia. Em um primeiro momento, como a deusa Hera, as mulheres são defensoras do matrimônio e, portanto, da ordem social, posteriormente, tomadas por Dioniso, passam a romper com as regras e hierarquias do casamento; por isso, nas lendas gregas, Hera é hostil com Dioniso, perseguindo sempre o deus símbolo da desordem social. Nesse ponto, encontramos outra aproximação entre o Dioniso de Rohde e o de Nietzsche, uma vez que em O Nascimento da tragédia há uma oposição entre o instinto apolíneo “sociopolítico” e o instinto dionisiaco “apolítico”.

Por conseguinte, com a definitiva irrupção dionisiaca na Grécia houve, segundo Rohde, uma “helenização” de Dioniso e, ao mesmo tempo, uma “dionização” da Grécia: o êxtase adapta-se à ordem social, os ritos, agora passam a seguir um calendário; o deus é definitivamente associado ao vinho, um atributo não presente nas epifanias trácias. Dioniso helenizado passa a ser representado artisticamente pelas tragédias, se convertendo em um meio de expressão do espírito grego. Em outras palavras, o que ocorre com Dioniso é uma “humanização” [*humanisirt*], “Já não era inteiramente o antigo Dionísio trácio que se juntou aos outros grandes deuses gregos do Olimpo como um de seus semelhantes. Sua natureza havia sido helenizada” (ROHDE, 2010, p. 332).

Delfos seria o símbolo máximo desta *helenização/humanização*, pois os cultos ali celebrados tornaram-se mais moderados, o êxtase é suavizado, ocorrem apenas em datas específicas. O rito, difundido pelo oráculo, passa a fazer parte da cidade e da civilização, atingindo regiões onde não se ouvia falar dele, contudo, agora serenizado e moralizado. Nessa perspectiva, foi o deus trácio das orgias montanhosas noturnas o primeiro senhor de Delfos; Apolo chegaria posteriormente ao oráculo, surge, portanto, como um intruso.

Apesar do culto dionisiaco disseminado pelo oráculo de Delfos já ser *curado* dos excessos trácios, adaptado à serenidade e à sensibilidade da vida cotidiana helênica e à alegre luminosidade que caracterizava as festas da Ática, conservava-se ainda uma profunda raiz de sua natureza primitiva: o êxtase e o orgiástico afloravam-se, às vezes, na forma de uma ameaça e tentação. Mesmo depois da fusão dos cultos dionisiacos e apolíneos, os impulsos da religião de Dioniso, devido à sua força, “contaminaram” o espírito grego, fazendo penetrar entre os helenos o cultivo da loucura [*μῦνία*]. Acreditava-se que só era possível a união entre homem e deus através dos excessos orgiásticos. Nesse sentido, as práticas ritualísticas assumem cada vez mais o caráter místico e espiritual. Elas foram imprescindíveis para o reavivamento das crenças populares no poder do espírito, na adivinhação e na possibilidade de se comunicarem com os deuses através do êxtase. O êxtase possibilitaria a separação do corpo e da alma. Dioniso seria o responsável por despertar nos antigos a crença na imortalidade da alma.

A hipótese de Rohde é uma genealogia do dualismo *corpo e alma* na Grécia clássica, onde a religião dionisiaca, vinda do Oriente e, epidemicamente, alastrada entre os gregos seria o fundamento: o rito extático dionisiaco leva ao nascimento da mística – Dioniso estaria ligado ao mundo do “demonismo”, associado aos cultos de Hécate e em geral às divindades chtônicas [*χθόνιος*] e vegetativas, além de ser introdutor da mântica [*Mantik*] entre os gregos – há desde estes ritos um fio de continuidade, passando pelos sábios, profetas, sacerdotes do século VII, até os órficos, Pitágoras e, finalmente, Platão. As teorias filosóficas e metafísicas sobre a imortalidade da alma teriam sua origem na religião dionisiaca, cuja doutrina mística proclamava, nos mistérios de seu culto, a natureza divina da alma e sua abundância emanada do próprio deus. O êxtase dionisiaco tem, portanto, um fundo metafísico que eleva o homem ao divino e ao eterno. No entanto, na perspectiva de Rohde, esse êxtase dionisiaco possui um caráter negativo: Dioniso é a semente de uma religiosidade carregada de valores negadores da vida.

Rohde se identifica negativamente com Dioniso porque os princípios de seu culto dissolvem as faculdades racionais humanas e, portanto, são negadoras da existência. Nos rituais dionisiacos havia uma acentuada valoração das “sensações do divino e do eterno”, só possíveis mediante ao êxtase do indivíduo, como se a alma encontrasse, momentaneamente, sua suprema felicidade através da libertação do cárcere corpóreo em um delirante arrebatamento, para tão logo se ver nas ataduras corporais novamente. Uma religião assim acaba por gerar um sentimento de desprezo pela vida, vendo o corpo como uma espécie de inimigo da alma divina. Nesse ponto, a compreensão de Rohde paradoxalmente converge e diverge da interpretação de *O Nascimento da tragédia*. A convergência ocorre no sentido de que, para Nietzsche, o enlevo dionisiaco tem sim um cunho metafísico; o êxtase dionisiaco proporcionaria uma espécie de contentamento, o “consolo metafísico”. No entanto, a divergência está no fato de que tal consolo em nada se baseava na imortalidade ou divindade da alma, mas sim em uma experiência estético-existencial que, em última instância, relacionava-se a uma excitação do corpo através da música.

Erwin Rohde destituiu a natureza filosófica do “dionisiaco”, concedida antes por Nietzsche. O que ele faz é uma pintura histórica da divindade, atribuindo-lhe uma importância fundamental na formação da cultura grega. Dioniso seria um deus do Oriente, a única divindade estrangeira que possui destaque em seu livro. O deus invade a Grécia como uma epidemia¹³; da mesma forma como na Idade Média a Peste Negra teria provocado a loucura, o cortejo de enfermos e sadios com impulso incontrolável de dançar freneticamente, Dioniso também teria irrompido as fronteiras gregas a partir da Trácia como uma doença popular, provocando as “invasões dóricas”.

Com suas formulações sobre estrangeirismo de Dioniso em voga no século XIX, Rohde abre caminho para outros helenistas e estudiosos da mística grega pensarem e defenderem teorias sobre as origens não helênicas do dionisismo. Entre estes nomes, um que se destaca é Martin Persson Nilsson, helenista que considerou insuficiente a explicação de uma origem única trácia, então propõe a ideia de uma divindade de origem compósita.

A DUPLA PROVENIÊNCIA DO DIONISISMO SEGUNDO NILSSON

Para Nilsson, em *History of greek religion* (1925), a mística que envolve os mitos e ritos de Dioniso são fontes capazes de produzir informações sobre a civilização gregas, desde o período micênico-minoico até a época greco-romana. A característica fundamental de seus estudos é sempre deitar tais místicas em um “exemplo social”, atribuindo-lhes um sentido de “realidade social” (NILSSON, 1962, pp. 53-73). Desse modo, ao analisar um mito ou um culto procura-se a *realidade social* em que está refletido e investiga-se como o fenômeno religioso e a sociedade evoluíram ao longo do tempo; por exemplo: o Olimpo homérico é reflexo da estrutura sócio-política da era micênica: o relacionamento de Zeus com os demais deuses demonstra as relações do Rei com seus vassallos. Outro exemplo é como os cultos da Grécia clássica são estruturados para remontar e legitimar o poder da *pólis*, sejam em Atenas, Esparta ou em outra *pólis*. Assim sendo,

¹³ Segundo Marcel Detienne, “foi lendo as *Prétiidas* que Erwin Rohde pode imaginar a expansão do dionisismo à maneira de uma epidemia de danças convulsivas. Mas no sentido grego, “epidemia” pertence ao vocabulário da teofania: As *epidemias* são sacrifícios oferecidos às potências divinas: quando estas descem à terra, quando assistem a uma festa, quando estão presentes em um sacrifício, ou quando são hospedadas em uma cidade e por algum tempo permanecem, elas “epidemizam” a terra. São os deuses migrantes que têm direito às *epidemias*. O deus mais epidêmico dentre os gregos é certamente Dioniso, que tem na parúsia uma forma de ação privilegiada”. (DETIENNE, 1988, pp. 12-14).

Édipo Rei reflete os problemas morais de determinada realidade social. Os mitos e os cultos, nessa perspectiva, são entendidos como receptáculos morais, políticos, ideológicos, de uma sociedade.

Para compreender em que terreno social Nilsson assentará Dioniso é preciso salientar que em sua obra há uma distinção entre “mito *etiológico*” e “mito *inventado*”¹⁴; o primeiro busca explicitar o sentido de tudo que cerca o homem e chama sua atenção: a natureza, o cosmos, a própria cultura humana, enfim, procura uma explicação para tudo ao redor do homem. Já o mito *inventado*, como sugere o termo, remonta ao conto popular, contos de épocas antigas; surgem do simples prazer de contar histórias e fazem parte da “infância da raça humana” (NILSON, 1962, p. 67). Para Nilsson, os temas de contos populares são presentes na mitologia grega. Na verdade, a épica seria uma evolução dos contos primitivos: o racionalismo helênico provocou uma reelaboração dos elementos demasiados fantásticos dos contos populares, selecionando e purificando as narrativas primitivas; em outras palavras, o mito grego nasceu do conto popular, transformado por um processo de humanização. O mito heroico não passa de uma projeção do mundo micênico e de seu modelo social impresso na tradição épica remodelada por Homero.

Em um sentido evolutivo, o mundo homérico-micênico representaria, segundo Nilsson, o momento mais elevado da história da cultura grega; isso porque o modelo social e teórico em questão estaria repleto de valores então estabelecidos como superiores: no que diz respeito à raça, os indo-europeus; no que diz respeito à classe social, os guerreiros aristocratas; no que diz respeito ao gênero, uma cultura dominada por homens e dominada por valores masculinos; além dos valores oriundos do filtro homérico, a racionalidade e o humanismo. Estes valores dão superioridade frente a outros mitos que não refletem nenhuma *realidade social*, a saber, mitos arcaicos dominados pelo espírito fantasioso, movidos pelo medo e incompreensão do mundo natural. Portanto, a chave interpretativa que permite Nilsson classificar cada mito individualmente é sua relação com a realidade, quanto mais fantasioso o mito, mais distante de um ideal de modelo humano e, conseqüentemente, mais primitivo. Por conseqüência, quanto menos fantasioso e mais racional, mais civilizado é o mito.

Partindo destes pressupostos, Nilsson situa Dioniso como uma divindade primitiva e estrangeira. Tal conjectura explicaria porque o deus aparece em pouquíssimas passagens em Homero; as epifanias de Dioniso estariam em dissonância com o mundo micênico-homérico e sua lógica diferente da lógica do mundo autenticamente grego. A religião dionisiaca estaria ligada a um modo de pensar primitivo, altamente fantástica e sobrenatural; seus ritos e cultos, repletos de seres fantásticos e demônios, eram orientados para uma espécie de controle mágico da natureza, como por exemplo, nos “ritos de fertilidade” que pretendia assumir um controle sobre a fecundidade, seja da terra, dos animais ou das mulheres. Além disso, Dioniso se situaria em oposição aos valores da mitologia micênico-homérica, pois no que diz respeito à raça, é sempre uma religião estrangeira, do mediterrâneo, pré-grega por assim dizer. No que diz respeito ao gênero, é uma religião emocional e feminina, sempre ligada às deusas que são símbolos da mulher e da fertilidade. No que diz respeito à classe social, é uma religião popular, em seus ritos sempre há uma destituição das convenções sociais e dos títulos políticos.

Os estudiosos da mística de Dioniso que defenderam a origem não-grega de seus cultos, sempre estabeleceram a Trácia como ponto de partida para a penetração no mundo helênico, no entanto, mapearam duas principais vias de entrada, sendo uma via terrestre, seguindo o caminho Trácia, Tessália, Beócia, Ática chegando a Tebas e a Delfos. E outra via marinha, que partindo da Trácia, atingiria o Peloponeso e a Ásia Menor, através das ilhas do Egeu e Creta, chegando a Atenas através dos *dêmoi* meridionais, como Icária e Erígone (SANCHEZ, 2014, p. 221). A novidade de Nilsson é confirmar as duas rotas de entrada, todavia não para um único Dioniso trácio. Sua

¹⁴ Os termos aqui são os mesmos da tradução em espanhol da edição argentina de 1963.

hipótese defende a existência de duas divindades diferentes, conseqüentemente, cultos diferentes e rotas diferentes até a Grécia. Desde Erwin Rohde, os filólogos alemães clássicos, como Wilamowitz e Otto Kern, definiram a Trácia como origem única dos ritos orgiásticos dionisiacos; Nilsson, douto de erudição ímpar, concebe duas religiões distintas: uma religião trácia de um *Dioniso extático* e outra de origem frígia de um *Dioniso vegetativo* [*Vegetationsgott*].

No estudo da religião proveniente da Trácia, aquela ligada a um *Dioniso extático*, Nilsson segue os mesmos caminhos já trilhados pelos filólogos oitocentistas alemães; entretanto, sua novidade consiste em atribuir um maior rigor aos aspectos histórico-sociais como justificativa do processo de migração do culto à Grécia. O fator para irrupção dionisiaca no mundo pós-homérico teria sido uma *crise social no início do período Arcaico*, marcado pelo empobrecimento entre os camponeses devido ao aumento demográfico, o que acarretou uma polarização das classes sociais e a colonização que espalhou o povo grego pela costa do Mediterrâneo. Assim como Rohde, a interpretação de Nilsson defende que a entrada da religião dionisiaca foi *epidêmica*. O êxtase é contagioso e, como uma enfermidade, contagia os gregos, primeiramente as mulheres, mais receptivas e mais susceptíveis a uma religião por essência emocional. As orgias dionisiacas eram uma questão feminina que, por seqüência, contagiavam o “*povo inferior*”, aqueles transtornados pela crise social.

Quando os rituais orgiásticos passam a fazer parte da realidade grega deixam de possuir um significado utilitário como aqueles dos rituais de fertilidade. Ainda que em épocas anteriores existissem cultos de fertilidade de caráter extático, que serviram de ponto de apoio para a religião recém-ingressada na Grécia. O significado do êxtase estava ligado bem mais aos efeitos psíquicos que provocava e ao misticismo como movimento sacramental. Todo o culto enlevado era ritualisticamente dirigido ao *Ενθουσιασμός*, isto é, ao anseio de “*inspiração divina*” (SANCHEZ, 2014, p. 256). Todos os elementos do rito: o fundo coletivo, a celebrações nos cumes [*ορειβασία*]¹⁵, a máscara ritual, as peles de animais, as bebidas narcóticas, a dança frenética, o *σπαραγγμός*¹⁶ geralmente seguido da omofagia e a autoviolência, significam o rompimento das barreiras da vida cotidiana e a ascensão do ser humano à esfera do divino, sempre por intermédio da *μανία*. Segundo a interpretação de Nilsson, “*Η Διονυσιακή μανία*” possui o caráter ambíguo, era tanto identificada com o psicopatológico como associada aos “mistérios” intrínsecos ao culto.

A *μανία* e o fluxo de sentimento religioso almeja superar o obstáculo que separa o homem do deus. Há um esforço para penetrar o plano divino que só se satisfaz, em última instância, com a anulação de consciência através do *entusiasmo*, que é o objetivo de todo misticismo. Não obstante, apesar de se tratar de uma “epidemia psicopática”, a *μανία*, na forma do êxtase, também detém um cunho antropológico: o sentimento religioso dispõe de raízes profundas, faz parte dos instintos humanos; segundo Nilsson “*é a expressão desse anseio adormecido, que existe em qualquer homem, por mais humilde que seja sua condição, de entrar em comunhão com o divino, de sentir-se elevado desde o temporal até o espiritual*” (NILSON, 1962, pp. 67-70). Apesar disso, o helenista faz uma distinção, como seus antecessores, inclusive Nietzsche e Rohde, entre o culto orgiástico puro, presente originalmente na Trácia, do culto “domesticado” grego. A domesticação, por assim dizer, ocorre em Delfos, lugar

¹⁵ A *ορειβασία* (literalmente “escalada”) era a subida aos montes como um dos elementos do ritual dionisiaco. Distanciando-se da reclusão doméstica e da civilização urbana, na liberdade dos altos bosques aconteciam as cerimônias agrárias. Ali havia espaço para as danças entusiásticas das mulheres, e para o *σπαραγγμός* ritual. (Cf. EURÍPIDES. *As Bacantes*, Párodos vv. 110 a 120).

¹⁶ *Σπαραγγμός* [*sparagmós*] proveniente de *σπαράσσω*, – *άρτω* literalmente: *rasgo*, (provavelmente analogia para – *άρω*). Também *σπάραγμα* (pedaços). Nome de um rito particularmente violento ligado aos *mistérios de Dioniso*, onde se despedaçava a vítima (animal selvagem ou ser humano) com as mãos, seguido, geralmente, pela omofagia (manducação da carne crua, ainda ensanguentada). O *σπαραγγμός* é descrito em *As Bacantes* de Eurípidos quando Penteu é despedaçado em uma espécie de sacrifício. (Cf. *V Episódio* vv. 1060 a 1130).

historiográfico de conciliação entre a religião de Apolo e a religião de Dioniso, marca fundamental de quando houve uma moderação nas práticas extáticas¹⁷.

Diferente de Rohde, o Dioniso de Nilsson não seria responsável pela *Unsterblichkeitsglaube* [crença na imortalidade]; apesar dos ritos dionisiacos versarem para o ciclo da vida e da natureza, não há indícios históricos suficientes para atribuir à religião extática o movimento de morte e ressurreição. A crença na imortalidade teria suas origens mais prováveis centradas no renascimento do culto aos heróis e, principalmente, nos mistérios Elêusis e no orfismo, cultos estreitamente ligados ao dionisismo místico, entretanto isso não comprova que a religião vinda da Trácia teria introduzido tal crença na Grécia antiga. A mística órfica, seus ritos e crenças submetem ao dionisismo uma completa reinterpretação religiosa, tornado sua *teogonia*, *cosmogonia* e *antropogonia* distintas e independentes, com epifanias próprias. As ideias de nascimento e morte, germinação e degeneração, como resultado das transformações na natureza formam a base do culto a Dioniso, porém a crença na imortalidade era associada à esperança em uma vida melhor depois desta, uma recompensa para a alma imortal e não fazia parte do culto extático.

Como dissemos anteriormente, Nilsson defendia a existência de duas religiões dionisiacas distintas: aquela caracterizada pelo êxtase desenfreado em seus ritos, proveniente da Trácia, teria atravessado as fronteiras gregas por terra, demarcando culturalmente os montes Citerão entre Tebas e Corinto, Lafystio em Orcômeno e Pernasso em Delfos; e outra religião vinda da Frígia cuja marca fundamental era o culto à vegetação [*Vegetationskult*]. Esse Dioniso “vegetativo” concentra os elementos de uma religião arcaica, pré-helênica, baseada nas cerimônias de fertilidade. Teria chegado a todo Mediterrâneo oriental e “invadiria” a Grécia pelo mar. Tratava-se de um culto proveniente da Frígia e da Lídia, sendo o responsável por revivificar a essência dos mitos primitivos no mundo pós-homérico. A imagem mítica desse *lydisch-phrygischen Dionysos* (SANCHEZ, 2014, p. 225) é a do deus infante: abandonado por sua mãe Sêmele, símbolo grego da oriental *Mãe-Terra*, perseguido pelos titãs e obrigado a se esconder, passa a ser criado pelas ninfas, seres vinculadas intimamente ao ciclo da natureza e à fertilidade vegetal.

Nesses cultos dionisiacos havia sempre a identificação com o movimento *nascimento-morte-ressurreição* e com elementos primaveris. Diferentemente do ritual extático, o objetivo desses cultos era utilitário: estimular a fecundidade vegetativa. Embora o ritual extático – assim como todos os ritos primitivos – tivesse em sua origem a finalidade prática de suscitar a fertilidade da natureza, situava-se às margens desse Dioniso vegetativo. Essa divindade está sempre associada às árvores, principalmente às frutíferas. Desse modo, os rudimentos de seu culto: o tíaso, a máscara, as ramas, são sempre interpretadas com uma perspectiva da vegetação. Da mesma forma, os *ídolos dionisiacos* sempre remetem ao *Baumkult*¹⁸. Até mesmo sua vinculação com o *falo* e sua caracterização como o deus do vinho assumem o caráter de uma divindade que provê a uberdade. Há, portanto, uma descaracterização de Dioniso como o deus das orgias, tal como o havia pintado Rohde. Como exemplos dos *Vegetationskult*, Nilsson cita uma série de ritos Áticos: as *Antestérias*, as *Leneanas*, as *Dionisias rurais* e a *Likenites*¹⁹.

¹⁷ “Foi Apolo quem venceu a epidemia, não se opondo, nem suprimindo, senão reconhecendo-a e ordenando-a: um êxtase ordenado perde seu elemento perigoso. Isso foi o que conseguiu fazer o caráter institucional de Apolo...” (NILSSON, 1962, p. 259).

¹⁸ Culto à árvore.

¹⁹ A *Antestérias* [*Ανθεστήρια*] era uma celebração em honra a Dioniso celebrada em três dias, marcava o fim do inverno o início da primavera; é provável que o termo derive da palavra grega [*άνθος*] que significa, de modo geral, flor, estabelecendo então uma relação com o desabrochar do primeiro floreio. As *Leneias* [*Λήναια*] eram originalmente celebrações jônicas ligadas ao campo e à colheita; quando chegam a Atenas passam a ser celebradas em janeiro com os festivais de teatro. As *Dionisias rurais* [*κατ' Αργολός Διονύσια*] eram festejadas em várias *démoi* da Ática, nelas celebrava-se o *κόμος*, as procissões dos *falos*; quem participava do *kómos* era chamado de *κομισταί*; dessas procissões surgiram as

Os pontos de vista até aqui apresentados dão como certo que Dioniso entrou na Grécia como um estrangeiro vindo do Oriente e que seu reconhecimento se impôs após vencer uma resistência extrema. Como apresentamos anteriormente, pensava-se que havia entrado diretamente na Grécia oriundo da Trácia, depois, se formulou a hipótese que teria chegado da Frígia e da Lídia; por fim, Nilsson ligou ambas as hipóteses.

No entanto, concentraremos nossa atenção a partir de agora em uma terceira linha de pensamento: a religião dionisiaca tem suas origens nas entranhas da própria pátria grega. O movimento que proporcionou a chegada de Dioniso corresponde, unicamente, “*ao novo despertar de um culto antigo*” (OTTO, 2001, p. 45). Os helenistas que estruturaram e defenderam o estrangeirismo do dionisismo, tais como Wilamowitz²⁰, Rohde, Nilsson, entre outros notáveis, se pautaram, principalmente, na quase total ausência de referências ao deus e seus ritos nos textos homéricos; Walter F. Otto contestará essa visão e terá como argumento mais importante, justamente, a épica homérica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das marcas mais relevantes do Deus Dioniso é seu estrangeirismo. Para filósofos como Nietzsche, destacar o epíteto de bárbaro foi fundamental para elucidação do curso da civilização ocidental. No entanto, devemos ressaltar, à guisa de conclusão, que não há um consenso a respeito da origem mesma da mística dionisiaca. Há outra corrente de interpretação defensora da proveniência legitimamente grega do dionisismo, cujas raízes remontam à cultura minoica e micênica.

Walter F. Otto destaca-se entre os helenistas que defendem essa teoria. Para ele a épica homérica é o testemunho mais importante da Antiguidade do Dioniso grego. Contrariando a interpretação então corrente, argumenta que Homero já estava familiarizado com os cultos dionisiacos. No núcleo das epifanias dionisiacas se encontra a figura de um deus frenético, perseguido desde recém-nascido, criado por mulheres que se consideram suas amas-de-leite [τιθήνας]²¹. Era comum em certas celebrações dionisiacas organizarem perseguições que geralmente acabavam com um final sangrento. Para Otto, todos estes elementos da religião dionisiaca estão contidos, em detalhes, na *Iliada* de Homero. O ponto de partida para confirmar sua teoria é a análise de uma passagem do *Canto VI* (OTTO, 2001, p. 46). Nesta passagem, Diomedes alerta sobre a sina que aguarda todos que lutam contra os deuses, ao fazê-lo se refere ao forte Licurgo que

comédias [κωμῳδία], como indica a etimologia *komo* + *ᾠδή* (ode, canto). *Dioniso Liknites* [Διονυσος Λικνίτης] “é despertado pelas ménades em uma gruta no monte *Parnaso*, que dominava no alto de Delfos. Esse despertar tinha a forma de uma cerimônia mística, somente o epíteto *Liknites* indicava que *liknon* era seu receptáculo”. (KERÉNYI, 2002, pp. 40-41). O significado do ritual está intimamente ligado à agricultura e à fertilidade: o termo *Liknites* deriva de *líknos*, (literalmente berço), nome também dado à joeira, uma espécie de peneira que separa o joio do trigo, torna-se símbolo do berço do deus infante, mistificado pela religião de Dioniso, liga-o aos ciclos agrícolas.

²⁰ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, o mesmo filólogo que ataca *O Nascimento da tragédia*, torna-se um helenista bastante influente; ele defende em sua obra *Der Glaube der Hellenen* que os gregos não poderiam ter incorporado a religião dionisiaca antes do século VIII a.C. e que o triunfo sobre a resistência não poderia ocorrer antes de 700 a.C.; os gregos asiáticos haviam o conhecido com anterioridade, como é natural, mas a sociedade da qual e para a qual fala Homero queria saber tão pouco dele, até que se viu obrigada a ceder. (Cf. OTTO, 2001, p. 46).

²¹ Τιθήνας: são as ninfas que amamentaram e cuidaram do infante Dioniso.

perseguiu as *τιθήνας* do *μυνομένοιο Διωνύσοιο* pelo santo *Νυσηϊον*²²; amedrontadas, as amas deixam cair no solo seus tirsos e Dioniso pávido foge para o mar, onde é acolhido pelos braços de Tétis.

Outro argumento de Otto destaca que nas narrativas homéricas Dioniso está em convívio com outras divindades olímpicas: a ânfora dourada, produzida por Hefesto, indicaria uma amizade entre ambos (OTTO, 2001, p. 48). Também o estreito relacionamento com Ariadne alude ao contato dos gregos com outro importante elemento do culto dionisiaco: Na “*Nekyia [νέκυια]*²³ de *Odíssei*”, Ariadne é apresentada como a rainha do séquito dionisiaco. A bela filha do Rei Minos foi raptada e conduzida a Atenas por Teseu, mas antes de sua chegada é morta por Ártemis, enraivecida pelos fuxicos de Dioniso. Essa referência, além de relacionar Dioniso à princesa cretense, alude ao *Διωνύσου χθόνιος*, divindade dos rituais *chthonicos* que, por sua vez, eram fundados nas lendas de *katábasis* do deus que desce ao submundo para resgatar sua amada. Nos cerimoniais *chthonianos*, Dioniso era cultuado como divindade capaz de conduzir as almas dos mortos entre o mundo inferior e superior. Todas essas sucintas referências, para Otto, demonstram que Homero não só conhecia Dioniso, como praticamente todos os elementos e características de seu mito (Cf. OTTO, 2001, pp. 49-50).

Apoiando-se na épica homérica, Otto encontra os argumentos para refutar a corrente do estrangeirismo do culto dionisiaco, embora admita a existência contundente de rituais orgiásticos trácios, todavia, seguro de sua teoria, defende que a religião de Dioniso poderia ter feito o caminho de migração inverso, ou seja, da Grécia à Trácia; os trácios seriam susceptíveis a incorporar o dionisismo grego, da mesma forma que se tornaram amantes do vinho ao descobrirem a vinha (OTTO, 2001, p. 51).

As ideias de Otto sobre a origem de Dioniso datam de 1933, elas estabelecem uma ruptura com o que era comumente aceito até então. No entanto, o que se inicia apenas como conjecturas interpretativas e a fortíssima intuição de um erudito polêmico, porém formidável, a partir da década de 1950, passa a ser considerada a leitura mais evidente das origens do dionisismo: a tese de um rito que chega mais tarde à Grécia, vindo do exterior, efetivando desde o Oriente uma irrupção em solo grego, passa a ser duvidosa. Isso devido à descoberta arqueológica de tabletas micênicas e minoicas, do segundo milênio, que sugerem o nome de Dioniso.

Em 1886, o arqueólogo inglês Sir Arthur Evans identificou um tablete de argila contendo uma escrita arcaica. Sabendo que a plaqueta era originária de Creta, Evans dirige-se à ilha em uma expedição arqueológica. Para seu espanto, descobre que era comum o uso das pequenas plaquetas de argila como uma espécie de amuleto pelas mulheres da ilha. Em 1899, depois de muitas tentativas, Evans consegue comprar o terreno cujas ruínas supostamente originavam tais objetos. Mais de três mil tabletas foram encontrados nas escavações destas ruínas, chamadas de *Palácio de Knossos*. Em 1894, devido à característica da escrita, Evans cunha o nome de Linear e em 1903 estabelece uma distinção entre dois tipos de alfabetos, nominando-os de *Linear A* e *Linear B*, sendo a segunda derivada da primeira. Além de Knossos, posteriormente foram encontrados mais tabletas em *Pilos, Tebas, Micenas, Chania e Tirinto* (BERNABÉ, 2006, pp. 3-19).

²² *Νυσηϊον*: o monte sagrado de *Nisa*, de geografia puramente mítica.

²³ *Η νέκυια*, significa, na literatura mítica grega, o rito no qual os mortos eram invocados para serem indagados sobre o pós-vida, o presente, o passado ou sobre acontecimentos futuros. O termo provavelmente tem origem na raiz protoindo-europeia “*nek”, que também da origem à palavra “necromancia” (*νεκρός + μαντεία*). *Νέκυια* é diferente da *κατάβασις* “*catábasis*” (a descida de alguém vivo ao reino dos mortos) e da *ἀνάβασις* “*anábase*” (o retorno de um vivo do submundo). Odisseu, instruído por Circe, pratica a *nekylia* aspergindo em um foço a mistura de mel, vinho, água e farinha, além de sangue de animais sacrificiais. Depois de proferir rezas a Hades e Perséfone, consegue contato com as almas de Alcenor, seu *nauta* morto, de sua mãe, do sábio Tirésias, e visa a várias outras personagens míticas, inclusive Ariadne. (Cf. HOMERO. *Odisseia*, Canto XI, vv. 20-325).

Os objetos descobertos por Evans durante muito tempo permaneceram mudos; acreditava-se que mesmo se fosse possível decifrar os caracteres dessa escrita, a língua nelas registrada continuaria incompreensível. O mistério persistiu até 1953, quando pelos microfones da BBC de Londres, o arquiteto Michael Ventris anunciou que havia decifrado o enigma: os tabletas estavam escritos em uma matriz grega; conclusão que chegou após minuciosa análise dos signos e sua correspondência com logogramas. Ventris, com a ajuda do filólogo e professor de grego Jhon Chadwick, publicou para comunidade científica o fantástico *Documents in mycenaean Greek* (1956). Na obra, além de toda informação científico-metodológica, Ventris e Chadwick trazem detalhes impressionantes sobre a escrita micênico-minoica e uma análise rigorosa dos tabletas encontrados em Knossos e também em outros centros de escavações, principalmente os de Pilos, onde foram encontradas cerca de 1200 plaquetas, no chamado Palácio de Nestor. Ventris comprova então, que a Linear B era uma escrita arcaica da língua grega.

As descobertas arqueológicas dos tabletas e a decifração da escrita Linear B tornaram as teorias sobre o estrangeirismo de Dioniso desatualizadas, isso, porque foi encontrado em algumas placas micênicas de Pilos o nome do deus. (Cf. KERÉNYI, 2002, p. 61).

É certo que quando nos defrontamos com os tabletas do segundo milênio, somos transportados para um mundo muito antigo e fantástico; a interpretação dos signos impressos nessas plaquetas milenares, feitas pelos entusiastas de Dioniso, também nos flama a crer na proveniência do culto dionisiaco das “entranhas da Grécia”. Os achados arqueológicos e sua decifração, no início da segunda metade do século XX, tornaram-se indispensáveis para provar a existência de um Dioniso minoico que migra ao mundo micênico, e se tornaria mais tarde a mesma divindade grega da época dórica cretense: o deus do vinho, deus das mulheres, deus do touro e deus da profundidade da terra.

Contudo, todas as afirmações oriundas dos tabletas de argila encontrados nos palácios, não devem ser tomadas como provas definitivas ou certezas apressadas sobre a religião minoica e a micênica. As interpretações destes documentos são sempre ambíguas, principalmente pelo estado atual das fontes. Além disso, os documentos carecem de uma comprovação textual, ou seja, não existem textos para além de pequenos fragmentos, o que exige maior prudência nas conclusões.

Ainda que resguardados de toda prudência, depois da descoberta dos documentos micênicos e minoicos a origem grega de Dioniso é cada vez mais evidente. Porém, ainda que reconheçamos definitivamente a Grécia como o berço e a pátria de Dioniso, não podemos negar sua efígie de estrangeiro. Suas epifanias são quase sempre marcadas por confronto, pelo hostil desdém, pela negação e pela perseguição. Nas suas histórias é mal recebido e considerado demasiado exótico para os princípios dos lugares onde se manifesta, isso até mesmo quando aparece em Tebas, onde teria nascido, e nascido duas vezes.

A situação de estrangeiro marca profundamente a personalidade do deus, tanto pela relação que estabelece, como por sua tendência de se revelar mascarado. Sua natureza de deus que não para de oscilar entre a presença e ausência torna-o sempre estranho, um nome a ser identificado; uma máscara que o esconde tanto quanto o revela. A máscara de Dioniso²⁴ assegura seu caráter de *xénos* [ξένος] e deve, portanto, ser mais um elemento por nós analisado.

²⁴ “Alguns pescadores de Metimna trouxeram em suas redes, de alto-mar, uma máscara [πρόσωπον] de oliveira. Seu aspecto encerrava qualquer coisa de divino, mas também de estranho/estrangeiro e que não se adaptava a nenhum dos deuses gregos. Os mitimneus perguntaram, pois, à Pítia quem, deus ou herói, aquela figura representava. Ela lhes ordenou que a adorassem sob o nome de Dioniso *Phaléno* [Διόνυσον Φαλλήνα]. Por isso os habitantes de Metimna conservaram o *xóanon* trazido do mar, honrando-o com sacrifícios e orações, enquanto enviavam uma cópia de bronze para Delfos”. (DETIENNE, 1988, p. 22). Nessa passagem, Detienne cita Pausânias, *Description of the Greece*, [X. 19.3].

REFERÊNCIAS

- BACON, Francis. **A sabedoria dos antigos**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BERNABÉ, Alberto e LUJÁN, Eugénio. **Introducción al griego micénico: gramática, selección de texto y glosario**. Saragoza: Monografias de filologia griega, 2006.
- BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega** (3 volumes.). Petrópolis: Vozes, 1995.
- DÉTIENNE, Marcel. **Dioniso a céu aberto**. Trad. Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- EURÍPIDES. **Bacantes**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Hedra, 2010.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Grécia**. In: **Poesias completas**. Trad. Federico Gorbea. Madrid: Ediciones 29, 1977.
- KERÉNYI, Carl. **Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível**. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.
- NIETZSCHE. **O Nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- NILSSON, Martin Persson. **Historia de la religión griega**. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- OLIVEIRA, Lorraine. **Plotino, escultor de mitos**. Coimbra: Annablume, 2014.
- OTTO, Walter F. **Dioniso mito y culto**. Trad. Cristina García Ohlrich. Madri: Ediciones Siruelà, 2001.
- PLATÃO. **Diálogos. Vol. IX, Teeteto – Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Edição Universidade Federal do Pará, 1973.
- ROHDE, Erwin. **Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.
- SÁNCHEZ, Diego Mariño. **Injertando a Dioniso: Las interpretaciones del dios, de nuestros días a la Antigüedad**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2014.
- VENTRIS, Michael e CHADWICK, John. **Documents in Mycenaean Greek**. Cambridge at the university press, 1973.
- WINCKELMANN, J. J. **Geschichte der Kunst des Alterthums**. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1964.

**HILARY PUTNAM: BREVES APONTAMENTOS SOBRE A SUA
JORNADA INTELECTUAL ATÉ A FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA**

[HILARY PUTNAM: BRIEF NOTES ON HIS INTELLECTUAL JOURNEY
TO POSTANALYTIC PHILOSOPHY]

Daniel Branco

darturemidio-26@hotmail.com

Pós-Doutor e Doutor em Filosofia pela UFC. Mestre em Filosofia pela UFC. Diplomado em Especialização em História do Brasil pelo INTA. Licenciado em Filosofia pela UECE. Bacharel em Filosofia pela UECE. Bacharel em Teologia pela FATIN.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.2757](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2757)

Recebido em: 20 de setembro de 2020. Aprovado em: 21 de dezembro de 2020

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 195-205

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.2757](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2757)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger - Fluxo Contínuo



Hilary Putnam: breves apontamentos sobre a sua jornada intelectual até a filosofia pós-analítica
BRANCO, Daniel

Resumo: Este artigo intenta empreender um breve estudo do desenvolvimento intelectual de Hilary Putnam. Para esse fim serão criadas três seções. A primeira seção fará um estudo do desenvolvimento do pensamento de Putnam. A segunda seção investigará possíveis influências e interseções entre Putnam e outros autores. A terceira e última seção estudará a relação de Putnam com a Filosofia Pós-Analítica. O artigo, assim, visa contribuir com os estudos sobre a filosofia contemporânea e, em especial, a filosofia de Putnam.

Palavras-Chave: Realismo. Externalismo. Linguagem. Internalismo. Pós-Analítico.

Abstract: This article intends to undertake a brief study of Hilary Putnam's intellectual development. To this end, three sections will be created. The first section will study the development of Putnam's thinking. The second section will investigate possible influences and intersections between Putnam and other authors. The third and final section will study Putnam's relationship with Post-Analytical Philosophy. Thus, the article aims to contribute to studies on contemporary philosophy and, especially, Putnam's philosophy.

Keywords: Realism. Externalism. Language. Internalism. Post-analytical.

INTRODUÇÃO

Tendo em vista a importância de Hilary Putnam tanto para o desenvolvimento da Filosofia Analítica como, por assim dizer, para uma superação desta escola de pensamento, o presente artigo busca fazer breves apontamentos sobre a jornada intelectual do filósofo americano até a sua Filosofia Pós-Analítica, isto é, desde o ponto de vista de um filósofo analítico até o ponto de vista de um filósofo pós-analítico. Para tanto, o artigo será dividido em três seções. A primeira seção, intitulada *A jornada intelectual putnamiana*, estudará as fases do pensamento de Putnam sucintamente. A segunda seção, intitulada *A influência de Putnam sobre autores contemporâneos*, investigará como as ideias de Putnam afetam direta ou indiretamente outros autores da nossa época. A terceira seção, intitulada *Putnam e a Filosofia Pós-Analítica*, se dedicará, por fim, à última etapa da jornada intelectual putnamiana aqui considerada, a Filosofia Pós-Analítica.

A JORNADA INTELECTUAL PUTNAMIANA

O pensamento de Hilary Putnam possui várias fases. Pontue-se aqui o movimento das ideias putnamianas que vai da 1) rejeição do realismo metafísico em favor do Realismo Interno - influenciado por Kant – 2) à volta a um tipo de realismo metafísico, usado mais no intuito de se opor a um verificacionismo que carece de bases epistêmicas para descrever a realidade do que para aceitar o próprio realismo metafísico acriticamente – é que neste momento do pensamento de Putnam ainda não está resolvido o problema da referência. Conforme Leo Peruzzo Júnior:

A tipografia filosófica de Hilary Putnam (1926-2016), embora marcada pelo antagonismo de suas posições, situa-se, por um lado, no limiar epistemológico do *realismo interno* e, por outro, no *colapso metafísico da distinção entre fato e valor* [...] Na contramão de um cientificismo positivista, o realismo interno de Putnam continua sendo uma posição metafísica [...] Por um lado, o realismo interno aceita a forte intuição realista do senso comum e, por outro, é uma convergência entre o *realismo metafísico* no qual a *realidade* é independente do sujeito e a *verdade* é um tipo de correspondência da linguagem com a realidade, e o relativismo conceitual. (JÚNIOR, 2017, s/p).

Em meio a esse movimento (do ponto 1 ao 2) há também, para além dos estudos sobre lógica e matemática, importantes insights em torno da múltipla realizabilidade, do externalismo semântico, do realismo direto e do transacionalismo.

Na década de 1960, Putnam levantou a hipótese de que a dor não estava estritamente relacionada às fibras nervosas tipo C – do Sistema Nervoso Central e do sistema nervoso periférico. Elas, a dor e as fibras nervosas tipo C, não seriam idênticas. Diferentes organismos e diferentes estados físicos do sistema nervoso central podem ter o mesmo “fenômeno” de sentir dor. Ora, os animais possuem estruturas cerebrais diferentes, mesmo assim “sentem dor”. Com isso, Putnam atacou não uma hipótese científica determinada, mas o conceito de identidade, ou melhor, a teoria

tipo-identidade, na qual os estados mentais são idênticos aos estados físicos, e aceitou ou abraçou o conceito de múltipla realizabilidade:

em 1967b [Putnam] decide-se que a verdade das alegações de identidade, como 'dor é estimulação da barra', deve ser entendida no contexto da identificação teórica [...] Putnam [...] [usa o] o argumento de que pode haver um organismo que sente dor, mas no qual a dor é percebida de maneira muito diferente da dos seres humanos [...] E, afinal, é muito provável que os cérebros de mamíferos, répteis e moluscos estejam em estados físico-químicos muito diferentes quando esses organismos estão sentido dor [...] O que está sendo negado é a alegação adicional de que a propriedade de estar sentido dor é uma propriedade físico-química (SHAGRIR apud BEN-MENACHEM, 2005, pp. 227, 231).

A frouxidão da teoria tipo-identidade e a falha em resolver os problemas em seu entorno levaram Putnam a dizer que mesmo um robô inteligente ou um ser de silício poderiam sentir dor, uma vez que a indefinição “sobre qual” estado físico (que varia de animal para animal) gera a dor abriria o caminho para o conceito de dor sem um estado neuroquímico. Ou a teoria tipo-identidade determina um “monomorfismo” entre estados físicos e mentais, e há assim correlação real, ou a teoria-identidade é falsa. Shope fala em um

certo tipo de correspondência, que é, no entanto, distinto do que é mencionado em uma “teoria” da correspondência clássica e corretamente rejeitada por Putnam [...] Expressões filosoficamente importantes podem ser ambíguas. Por exemplo, vários filósofos, incluindo Putnam, observaram que o termo "sentença" é ambíguo (SHOPE apud AUXIER, pp. 365, 379).

Veja-se o exemplo dado por Putnam do criminoso reprogramado como bom cidadão:

Se eu 'reprogramo' um criminoso (por meio de uma operação cerebral) para o tornar um bom cidadão, mas sem destruir sua capacidade de aprender, desenvolver, mudar (talvez até mesmo voltar a ser criminoso algum dia), certamente não criei um 'monstro'. Se Oscar é psicologicamente isomórfico a um ser humano, ele pode ser "reprogramado" na medida, e somente na medida, em que pode um humano pode (PUTNAM, 1979, p. 397).

Relacionada à ideia de múltipla realizabilidade está o conceito de funcionalismo. Este quer explicar, tendo como parâmetro o “funcionamento”, a partir da análise da correlação entre causa e efeito, os estados mentais. As mentes pareceriam com máquinas de Turing: “*no que diz respeito à realização múltipla de propriedades mentais, o funcionalismo é mais importante do que o materialismo clássico [...] [para Putnam] disposições comportamentais não explicam com sucesso o conceito de dor*”. (SHAGRIR apud

BEN-MENACHEM, 2005, p. 232). Na década de 1980 Putnam “descartou” o funcionalismo, ou pelo menos a sua formulação original, pois ainda continuou a desenvolver uma espécie peculiar de funcionalismo.

O modelo funcional-computacional é criticado pela exposição putnamiana do externalismo semântico – que rejeita a ideia de que o conhecimento seja medido pelo estado psicológico - que foi ilustrado no famoso experimento da “Terra Gêmea”. No meu artigo *Saul Kripke e a crítica à Teoria Descrivista dos Nomes Próprios*, assim o descrevo: “O experimento de Putnam é o seguinte: suponha-se que em algum do universo exista um planeta igual em tudo à Terra. Suponha-se também que exista nesse planeta um líquido igual ao da água, com exceção dos componentes químicos, que, ao invés de serem H₂O, são chamados de XYZ” (BRANCO, 2020, s/p). Assim, “tanto quem está na Terra como na ‘Terra Gêmea’ olham para o líquido e o chamam de água, embora um seja H₂O e o outro, XYZ. Tem-se, pois, o fato de que, do ponto de vista ‘externo’, a experiência de ambos é idêntica” (IBIDEM, 2020, s/p). Ligado ao externalismo semântico do experimento da “Terra Gêmea” está a contribuição de Putnam para a teoria causal da referência. Para sentenças com termos “naturais, como “água”, “elefante”, “leão” etc., comunidade especializadas poderiam contribuir para a determinação da referência de uma expressão específica. Por exemplos, botânicos “determinariam” a referência de “girassol”, biólogos “determinariam” a referência de “macaco” e filósofos contribuiriam para a definição da referência de “ser”. Putnam dá o seguinte exemplo:

Benjamin Franklin poderia muito bem ter dado uma descrição causal da eletricidade nos dizendo que a eletricidade obedecia a uma equação de continuidade, que se acumulava nas nuvens, e que, quando atingia uma certa concentração, parte dela fluía da nuvem para a terra, e que esse fluxo repentino de uma grande quantidade de eletricidade assumia a forma do que reconhecemos como raio (PUTNAM, 1979, pp. 176).

Isso foi visto como uma forma de holismo semântico e tem relação com a posição uma vez tomada por Putnam quanto ao realismo matemático – tanto a filosofia da matemática como a teoria da computação foram estudadas por Putnam, que legou à esta última o Algoritmo Davis-Putnam (AUXIER, 2015, p. 13) -, que rezava que toda entidade matematicamente indispensável deveria ser considerada ontologicamente. Ben-Menachem diz:

A natureza da verdade lógica e matemática tem sido uma preocupação constante para Putnam, gerando várias posições diferentes. O repúdio às alternativas-padrão, platonismo e convencionalismo, permaneceu, no entanto, uma constante [...] Putnam propôs substituir a verdade necessária com a noção mais flexível de necessidade relativa, necessidade dentro de um horizonte conceitual específico (BEN-MENACHEM, 2005, p. 14).

O experimento de pensamento Cérebro numa Cuba é um dos mais famosos experimentos contemporâneos criados dentro do debate epistemológico. Ele ganhou notoriedade entre as facetas do pensamento putnamiano. Não somente para a epistemologia, mas também para Filosofia da Mente esse experimento teve (ou tem) uma importância incontestável. O Cérebro numa Cuba reza

o seguinte: suponha-se que um cientista louco tenha criado um dispositivo que transmite impulsos elétricos para o cérebro de Daniel. Daniel então é nada mais que o cérebro preso em uma cuba recebendo as informações transmitidas pelo aparelho do cientista louco. Ele, porém, não “experimentou” o mundo (árvores, pessoas etc.). As referências das proposições do cérebro de Daniel não são “reais”, não dizem respeito ao mundo experimentado. As próprias ideias de “cuba” e de “cérebro” não são “reais”. Ora, dizer “eu sou um cérebro em uma cuba”, no caso em que Daniel que “é” um cérebro em cuba, não tem uma referência “real”, pois o cérebro só vê a “imagem”, não a “coisa”. A expressão “sou um cérebro em uma cuba”, no caso em que Daniel “não é” um cérebro em uma cuba, é ainda problemática, pois essa expressão é dita por Daniel em mundo em que “cérebro” e “cuba” são empiricamente observáveis, e ele não poderia saber o que é “ser” um cérebro em cuba (PUTNAM, 1981, pp 1-21). Esse tipo de externalismo semântico é crítico do ceticismo, pois ela reza que o conhecimento não depende apenas de questões internas da mente, mas do mundo externo. Esse experimento é uma forma contemporânea do argumento do Malin Génie, de Descartes. Markus Gabriel sugere que o Cérebro numa Cuba tem alguma influência sobre o filme Matrix (GABRIEL, 2017, s/p).

A semelhança entre o experimento do Cérebro numa Cuba e do Quarto Chinês, de John Searle, é intrigante, pois ambos lidam com epistemologia, linguagem e estados mentais. No meu artigo *Linguagem, Mente e Inteligência Artificial: um estudo sobre o pensamento de John Searle* eu assim descrevo o experimento searliano: “O Argumento do Quarto Chinês (AQC) [...] é uma hipótese na qual um homem trancado em um quarto sem saber chinês tem a seu dispor um livro na sua língua nativa onde está descrito um programa de computador para falar chinês, caixas com caracteres ou símbolos chineses e espaço para entrada e saída de inputs e de outputs” (BRANCO, 2020). Então, “Por vezes são enviados símbolos à sala. Suponha-se que esses símbolos seja perguntas. O homem, utilizando-se do material a seu dispor no quarto, consegue dar resposta às pessoas de fora da sala. Ele consulta o livro, que é um programa de computador, e envia símbolos. Para quem está fora do quarto ele está falando chinês” (IBIDEM, 2020). As duas narrativas, a do Cérebro numa Cuba e a do Quarto Chinês, questionam a ideia de que o conhecimento semântico é idêntico aos estados mentais e traçam insights próprios, mediante as alusões peculiares a cada experimento de pensamento, que visam despertar o debate acerca das diferenças entre semântica, sintaxe e psicologismo.

É curioso que em *The Science of the Mind and the Myth of the Self: The Ego Tunnel*, Thomas Metzinger, mesmo chamando Putnam de “filósofo biológico” em comparação a um suposto “filósofo pós-biótico” proposto no livro, parece sugerir uma contribuição putnamiana para a sua crítica, de Metzinger, da ideia de consciência e ego. Metzinger relata a afirmação de Putnam de que não se deveria negar direitos civis ou o status de uma pessoa a um sistema de informação hardware (METZINGER, 2009, p. 202). Mais uma vez Putnam é contado como influenciador ou, pelo menos, participe de uma crítica contemporânea ao psicologismo.

Voltando ao Cérebro numa Cuba é preciso dizer que há diferentes críticas a esse experimento, como a biológica, isto é, a que afirma que cérebros dentro de corpos - funcionando biologicamente ou em um processo sensível - e cérebros dentro de cubas não poderiam ser comparados, bem como a crítica semântica, que diz que esse experimento levaria ao absurdo da falta de qualquer noção semântica, o que invalidaria a própria noção de argumento proposto por essa experiência. Mas o argumento de Putnam, embora associado ao ceticismo, utilizando-se de um experimento “fantástico” para mostrar tanto uma certa “descontinuidade” entre o mundo propriamente semântico e o mundo propriamente intencional – e esse experimento, portanto, seria uma amostra dessa própria “descontinuidade” -, também empreende uma crítica ao ceticismo forte. Para chamar o experimento putnamiano de absurdo ou impossível, os críticos deveriam antes provar que as imagens “normais” do mundo não são aceitas apenas por adeptos de um realismo

Hilary Putnam: breves apontamentos sobre a sua jornada intelectual até a filosofia pós-analítica
BRANCO, Daniel

ingênuo. Melhor dizendo, o experimento de Putnam se encontra entre uma má noção de realismo, de um lado, e uma má noção de ceticismo, de outro.

Após uma série de considerações sobre o realismo metafísico, Putnam passou a defender o realismo interno - veja-se o seu debate com Simon Blackburn (CLARK, 1994, s/p). Influenciado por Kant, o realismo interno putnamiano aceitou a existência do mundo “fora” da mente, mas postulou que a “estrutura” do mundo não é ontologicamente separada da mente. Nelson Goodman propôs uma concepção similar, porém mais radical, na qual parece relativizar a ideia de mundo exterior e superestimar a função da mente. A concepção de Putnam, entretanto, foi mais moderada. Aceitando o pragmatismo, ela quis, no entanto, evitar o relativismo no qual o sujeito anula o mundo objetivo.

Na verdade, buscando aprofundar o seu estudo do real ou aprofundar a sua noção de realismo, Putnam, juntamente com C. W. Rietdijk, desenvolveu o Argumento Rietdijk-Putnam, defendendo o tetradimensionalismo. Este argumento sustenta que, se a relatividade é real, cada indivíduo possui a sua própria velocidade e a sua própria simultaneidade e pensa que a sua perspectiva é o universo tridimensional. Diferentes mudanças modificam a perspectiva de universo tridimensional para diferentes observadores. Como esses diferentes indivíduos com simultaneidades próprias interagem entre si, deve haver uma multiplicidade de universos tridimensionais, que sugerem uma quarta dimensão do universo. Petkov diz:

Rietdijk e Putnam apresentaram um argumento poderoso demonstrando que a relatividade da simultaneidade implica um mundo quadridimensional. De fato, seu argumento foi um caso especial do argumento mais geral que parece ter levado Minkowski à ideia do espaço-tempo: “Deveríamos ter no mundo não mais espaço, mas um número infinito de espaços, analogamente como existem no espaço tridimensional um número infinito de planos. A geometria tridimensional se torna um capítulo na física quadridimensional (PETKOV, s/d, p. 4).

Mais tarde Putnam também rejeitou a noção de realismo interno, além de ter aceitado por um tempo o realismo direto, conhecido por ser ingênuo ou por negar a representação mental. Nessa fase o filósofo americano não chegou a defender um mero convencionalismo, no sentido de um relativismo forte. A crítica putnamiana ao conceito de sistema e ao verificacionismo científico, o impossibilitou de negar que alguma forma de realismo metafísico seja útil. Putnam combinou o seu pragmatismo com o transacionalismo e a crítica à Filosofia Analítica com metafilosofia ou Filosofia Pós-Analítica. No transacionalismo o meio ambiente no qual o indivíduo está inserido não deve ser separado de forma dicotômica do sujeito. Antes, ambos devem ser vistos em uma perspectiva conjunta, como que estando em uma “transação”:

Não sou mais um “disjuntivista” (eu chamo minha posição mais recente de “transacionalismo”, porque enfatiza que a experiência perceptiva é condicionada por ambas, a natureza e a história do assunto, e pelas características do ambiente atendido. Então "transacionalismo" é uma teoria? Sim. Não tenho problemas com a ideia de que não devem ser teorias em filosofia (PUTNAM apud AUXIER, 2015, p. 557).

INFLUÊNCIA DE PUTNAM SOBRE AUTORES CONTEMPORÂNEOS? POSSIBILIDADES.

Em uma primeira leitura, a não-filosofia de François Laruelle, o conceito de imprecisão de Friedrich Waismann, de Timothy Williamson, também estudado por Dominic Hyde, Roy Sorensen e Vann Macgee, a crítica à filosofia da linguagem do Segundo Wittgenstein e de Richard Rorty, os interessantes insights levantados pelo realismo especulativo de Quentin Meillassoux (ou Materialismo Especulativo), pelo materialismo transcendental de Ian Hamilton Grant e pelo niilismo transcendental de Ray Brassier parecem ter relação com a filosofia de Putnam. Mas por quê? Por que todas elas carecem de um rigor acadêmico ou metodológico encontrado na Filosofia Analítica de até então, porque há nelas mais espaço para especulações e conjecturas e porque todas mostram-se como uma tendência contemporânea. E essa tendência atual que coincide com a fase final da filosofia putnamiana. Sobre a nova fase de Putnam Richard Rorty diz:

Putnam, nos últimos anos, ficou convencido de que algo como o realismo perceptivo direto é a chave para evitar as armadilhas nas quais ele me vê como tendo caído [...] sua ênfase no Ordinário e na necessidade de evitar a apresentação de teses em filosofia - me parece um retrocesso infeliz às tentativas pré-hegelianas de encontrar algo histórico a que os filósofos podem jurar lealdade (RORTY apud BRANDOM, 2000, p. 90).

A mesma impressão pode ser percebida nas teses não dicotômicas de Graham Harman. Faz-se importante o estudo da Ontologia Orientada aos Objetos (OOO), de Harman – outro nome associado a Harman é o de Levi Bryant, que defende a Onticologia. A OOO de Harman, de certo modo influenciado por Bruno Latour, rejeita o antropocentrismo kantiano, a visão ingênua da correlação, a ideia da linguagem como a “entidade” sob a qual os objetos existem, do construtivismo social, o conceito metafísico tradicional de substância que “fundamenta” o objeto-fenômeno, a tentativa de conhecimento exaustivo do objeto e da sua relação com outros objetos - que não leva em conta a ideia finitude e de limitação – e a restrição do objeto às qualidades percebidas em uma locação espaço-temporal, como se houvesse uma relação exaustiva e esgotadora entre o humano e o objeto. Para isso são caros os conceitos de presença-à-mão e de “afastamento”, designando, respectivamente, essa “independência” do objeto e a retenção ou “não-exaustão” do objeto na relação (HARMAN, 2011, s/p).

Heidegger também é um nome importante para as teses de Harman. Outro nome importante é Edmund Husserl. Em *The Quadruple Object* distingue as seguintes relações entre objeto e qualidade: Objeto Real/Qualidade Real, Objeto Sensual/Qualidade Sensual, Objeto Real/Qualidade Sensual, Objeto Sensual/Qualidade Real (IBIDEM, 2011, s/p). A noção de intenção é usada por Harman para tentar explicar a causação entre objetos. Ele enumera cinco relações entre objetos: 1) contenção, “*onde a intenção como um todo contém ambos, o eu real e a árvore sensual*” (IBIDEM, 2007, p.199), 2) Contiguidade, na qual em uma intenção vários objetos permanecem lado a lado, sem afetarem um ao outro, apenas se misturando às vezes, 3) Sinceridade, que designa a “minha” sincera absorção na árvore sem “reciprocidade” nem mera contiguidade, 4) Conexão, onde se tem que “*um objeto real nasce da conexão de outros objetos reais, através de meios vicários desconhecidos*” (IBIDEM,

Hilary Putnam: breves apontamentos sobre a sua jornada intelectual até a filosofia pós-analítica
BRANCO, Daniel

2007, p. 200). 5) Não Relação, que é o estado usual das coisas, uma vez que os objetos reais são incapazes de ter contato direto.

Explicado a OOO de Harman, bem como a sua ideia de Objeto Quádruplo, agora compare-os com a ideia putnamiana de transacionalismo, que “*ênfatiza que a experiência perceptiva é condicionada por ambas, a natureza e a história do assunto, e pelas características do ambiente atendido*” (PUTNAM apud AUXIER, 2015, p. 557). Certa convergência de ideias não pode ser aí encontrada? Pode-se dizer que sim. Ora, ambos estão negando a dicotomia entre sujeito e ambiente. Mais do que isso, ambos propõem que o ambiente-natureza e o sujeito sejam estudados em conjunto. No estudo da realidade, na investigação epistemológica, Putnam e Harman apresentam teses não dualistas. Para eles, entre o “eu” que conhece, ou o sujeito, e o objeto a ser conhecido, ou o ambiente, não existe uma “separação”.

Passando, finalmente, para uma influência concretamente documentada, Chomsky cita a importância de Putnam para o estudo da competência linguística (CHOMSKY, 2006, p. 70). Tem-se ainda Maurizio Ferraris, que no seu livro *New Realism Manifesto* cita a contribuição de Putnam para a sua proposta de Novo Realismo: “*‘novo realismo’ é, portanto, o nome comum de uma transformação que atingiu cultura filosófica contemporânea e que foi desenvolvida em muitas direções. Primeiro de tudo, o fim da virada linguística [...] Pense na passagem de Hilary Putnam do ‘realismo interno’ para o ‘realismo do senso comum’*” (FERRARIS, 2014, p. 18). Note-se que Ferraris associa Putnam à transformação pela qual passou (ou ainda passa) a filosofia contemporânea. Transformação essa que não é obra de um só autor.

A existência de certa simetria entre a filosofia de Putnam e a filosofia dos outros autores acima apresentados mostra-se não somente possível, mas também provável até certo ponto. Putnam é elencado como um promissor ou um dos promissores de uma nova tendência da filosofia contemporânea, que é mais despreziosa, pouco sistemática, mais conjectural, e, ao mesmo tempo, mais vinculada ao ordinário e apta ao diálogo com o senso comum. O final da filosofia da Putnam gira em torno justamente dessas ideias.

PUTNAM E A FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA

Embora todas essas teses apresentadas na segunda seção critiquem, assim como fez Putnam, em maior ou em menor escala, a Filosofia Analítica - e aqui, portanto, elas fazem com ele um coro por uma filosofia que se supere os postulados dos filósofos analíticos-, há uma importante diferença entre o caminho putnamiano e os caminhos destes outros pensadores. A Filosofia Pós-Analítica de Putnam parece ser mais uma crítica à Filosofia Analítica do que uma alternativa teórica a ela. Para chegar à Filosofia Pós-Analítica, Putnam fez uma crítica da metafísica, da semântica, da mente, do realismo, da empiria, etc. Entretanto, ele não desenvolveu, por assim dizer, um novo método, um novo “sistema”. Essa Filosofia Pós-Analítica é como um espaço aberto a ser preenchido no futuro. Ele não tem uma tese como têm Laruelle, Harman, Meillassoux, Grant, Brassier, etc. – se é que se pode afirmar que esses autores têm uma tese “clara”. Os muitos estágios do pensamento de Putnam são exemplos de um pensamento dinâmico que busca superar a si mesmo. O que dizer das ideias de virada linguística, de linguagem como condição de possibilidade do conhecimento do mundo e da separação entre análise e síntese? Este artigo defende que uma Filosofia Pós-Analítica, tomando o exemplo de Putnam, deve superar esses paradigmas. Sobre a Filosofia Pós-Analítica de Putnam, Hickey afirma:

Hilary Putnam: breves apontamentos sobre a sua jornada intelectual até a filosofia pós-analítica
BRANCO, Daniel

Juntamente com Rorty e outros filósofos chamados pós-analíticos, Putnam não pensa que nós deveríamos nos engajar no jogo filosófico tradicional de tentar oferecer soluções para os problemas filosóficos canônicos. Putnam chega a essa percepção somente no fim da sua longa jornada (HICKEY, 2009, pp. 4-5).

Como empreender isso? Ainda não há uma tese ou um método pronto. Putnam tentou abrir esse caminho, estudando, defendendo teses, criticando limitações de sistemas de pensamento, inclusive do seu, mudando de opinião e assumindo novos postulados.

CONCLUSÃO

Putnam é um autor complexo. Instável, conceda-se. Entretanto, são dignas de nota a sua busca incessante por conhecimento, a sua coragem de mudar de opinião, de reconhecer que estava errado, e o enfrentamento que empreendeu a uma das filosofias contemporâneas mais famosas, especialmente no mundo anglófono, a Filosofia Analítica. Ele não deixou um novo método pronto, a fim de que substituir o método antigo, mas mostrou que a estrutura própria da filosofia contemporânea deve passar por reformas significativas ou que a Filosofia Analítica deve avançar para além de si mesma. Apesar de não deixar um sistema filosófico definido, fechado, os seus postulados e a sua crítica são uma valiosa contribuição para a construção de uma filosofia que supere aquela vigente entre os filósofos ingleses e americanos.

REFERÊNCIAS

AUXIER, Randall; ANDERSON, Douglas; HAHN, Lewis. **The Philosophy of Hilary Putnam**. Southern Illinois University Carbondale, USA, 2015.

BEN-MENACHEM, Yemima. **Hilary Putnam**. Contemporary Philosophy in Focus. Cambridge University Press, UK, 2005.

BRANCO, Daniel. **Saul Kripke**: a Crítica à Teoria Descritivista dos Nomes Próprios. Artigo a ser publicado em dezembro de 2020 pela revista Dialectus.

BRENDOM, Robert. **Rorty and his Critics**. Blackwell, USA, 2000.

CHOMSKY, Noam. **Language and Mind**. Cambridge University Press, UK, 2006.

CLARK, Peter; HALE, Bob. **Reading Putnam**. Realism. Blackwell, USA, 1994.

FERRARIS, Maurizio. **Manifesto of New Realism**. Translated into english by Sarah De Sanctis. Suny Press, New York, 2014.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.2757

Hilary Putnam: breves apontamentos sobre a sua jornada intelectual até a filosofia pós-analítica
BRANCO, Daniel

GABRIEL, Markus. **I am not a brain**. Polity Press, Cambridge, 2017.

HARMAN, Graham. **The Quadruple Object**. Zero Objects, USA, 2011.

HARMAN, Graham. **On Vicarious Causation**. Harman-willust, Internet, 2007.

HICKEY, Lance. **Hilary Putnam**. Continuum, New York, 2009.

JÚNIOR, Leo. As muitas Faces do Realismo Interno de Hilary Putnam: Um Tributo.
Trans/Form/Ação vol.40 no.1 Jan./Mar. Marília , 2017.

METZINGER, Thomas. **The Science of the Mind and the Myth of the Self: The Ego Tunnel**. Basic Books, New York, 2009.

PETKOV, Vesselin. **Time and Reality of Worldtubes**. Vesselin. Science College -Concordia University, Canada, s/d.

PUTNAM, Hilary. **Mind, Language and Reality: Philosophical Papers- Vol. 2**. Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

PUTNAM, Hilary. **Reason, Truth and History**. Cambridge University Press, Cambridge 1981.

**APROXIMAÇÃO, INTERDEPENDÊNCIA E INTER-RELAÇÃO:
ELEMENTOS DA SOCIOLOGIA DA MORALIDADE EM BAUMAN,
ELIAS E ARENDT**

[APPROACH, INTERDEPENDENCE AND INTERRELATION: ELEMENTS OF THE
SOCIOLOGY OF MORALITY IN BAUMAN, ELIAS AND ARENDT]

Bruno Celso Sabino Leite

bcslite@gmail.com

Doutor em Sociologia (PPGS-UFPB), Graduado (2006) e Mestre (2010) em História pela Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: Formação do Estado, Instrução Pública e Pensamento Político Liberal

DOI: [10.25244/tf.v14i1.2788](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2788)

Recebido em: 04 de janeiro de 2021. Aprovado em: 04 de março de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 207-222

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.2788](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2788)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger - Fluxo Contínuo



Resumo: Neste trabalho, propus-me a explicitar sob a forma de esboço algumas possibilidades de se definir a moralidade sobre um ponto de vista sociológico. Para tanto, utilizei conceitos de três autores que suponho poderem ser associados a uma possível conceituação de moralidade. Os conceitos são: *aproximação*, *interdependência* e *inter-relação*. Seus respectivos autores são Bauman (1998), Norbert Elias e Hannah Arendt (1999; 2010 (A); 2010 (B)). Um dos supostos do trabalho não é apenas que uma definição mínima de moralidade pode ser traçada a partir desses conceitos, mas também que a moralidade pode ser pensada em termos de delimitações e diferenciações entre atos morais e imorais sem que, com isso, tenha-se que recorrer a definições filosóficas ou particularistas (relativistas). Pressupus ainda, que algumas relações de *afinidades* possam ser traçadas entre os conceitos de *aproximação*, *interdependência* e *inter-relação* no intuito da possível definição sociológica da moralidade. Logicamente que se trata de uma problemática apontada, mas infelizmente algo a ser desenvolvido em outro momento.

Palavras-chave: Moralidade. Distanciamento. Interdependência. Inter-relação.

Abstract: In this paper, I set out to explain in the form of a sketch some possibilities of defining morality from a sociological point of view. To this end, I used concepts from three authors that I suppose can be associated with a possible conceptualization of morality. The concepts are: approximation, interdependence and interrelation. Their respective authors are Bauman (1998), Norbert Elias and Hannah Arendt (1999; 2010 (A); 2010 (B)). One of the supposed of the work is not only that a minimum definition of morality can be traced from these concepts, but also that morality can be thought of in terms of delimitations and differentiations between moral and immoral acts without having to resort to philosophical or particularist definitions (relativists). I also assumed that some relationships of affinities can be traced between the concepts of approximation, interdependence and interrelationship in order to make a possible sociological definition of morality. Of course this is a pointed problem, but unfortunately something to be developed at another time.

Keywords: Morality. Distancing. Interdependence. Interrelation.

INTRODUÇÃO

Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos. (ARENDRT, 2010 (A), p. 159)

A responsabilidade, esse tijolo constitutivo de todo comportamento moral, surge da proximidade do outro. Proximidade significa responsabilidade e responsabilidade é proximidade. [...]. O isolamento da responsabilidade e, assim, a neutralização do impulso moral que a acompanha deve necessariamente envolver (é, de fato, sinônimo de) um reposicionamento da proximidade com separação física ou espiritual. (BAUMAN, 1998, p. 212-213)

[...] planos e ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. *Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem sui generis, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem.* E essa ordem de impulsos e anelos humanos entrelaçados, essa ordem social; que determina o curso da mudança histórica, e que subjaz ao processo civilizador. (ELIAS, 1994, p. 194, grifos do autor)

Tarefa das mais difíceis, afirmam muitos estudiosos sobre o assunto, certamente é a demarcação da “moralidade” como um problema sociológico. As dificuldades são iniciadas desde a definição daquilo que se poderia tomar por “moral” e “moralidade” em termos sociológicos, expandindo-se, contudo, a problemas das mais variadas ordens: políticos e de convívio social. Isso porque, se a moralidade for entendida como um “objeto normal” da sociologia, como por exemplo, se a moral for tida como aquilo que é socialmente aceito ou não, então, praticamente todos os atos, inclusive aqueles que põem em risco a própria sociabilidade, devem ser entendidos como morais.

Logicamente que a própria apresentação dos problemas sob os termos acima já remontam a uma dificuldade implícita (e explícita): a de tomar moralidade sob um aspecto “positivo” em oposição a outro “negativo”; como “bom” em oposição a um ato “ruim”; “moral” em oposição à “imoralidade” etc. Trata-se, portanto, de um limite de formação, mas também de algo internalizado pelas mais variadas interações sociais e que, por esse motivo, como tentarei deixar claro adiante, está ligado aos argumentos que apresentarei neste texto.

Importa, contudo, ficar claro que tomarei moralidade como aquilo que é constituído socialmente. Porém, proponho-me a entender essa proposição sob um aspecto específico, fundamentado sob dois pilares essenciais: o primeiro diz respeito à indagação das “formas das relações sociais” que levam um valor (moral) a ser socialmente aceito ou não. Aponto-o desde já, na trilha de Norbert Elias (1994 e 1997), como conjunto de “interações sociais”. Nesse patamar, somo-o ao segundo pilar dos argumentos: o “socialmente aceito” pode ser pensado sob o patamar das interações não apenas de “comunidade” ou “grupos”, mas de “sociedades”, e, portanto, em escala global. Nessa perspectiva, tentarei adicionar a lógica dessa interação como interdependentes

às ideias de “acordos mínimos necessários a sobrevivência” de Hannah Arendt (2010 (A) e 2010 (B))¹. Logicamente que fazer dialogar autores tão diversos quanto os que estou apresentando, exige deslocamentos (de cada um deles) em demasia, entretanto, penso que, como exercício e esforço inicial, seja interessante o que segue.

Tento, portanto, escapar das abordagens da “moralidade” e da “moral” realizadas, segundo Steven Lukes [s.d], pela filosofia, pela antropologia e pela psicologia. À primeira dessas abordagens, em resumo, a moral adquiriria, mesmo sob diferenças “pontuais”, as características da *universalidade* e da *boa disposição* (como mecanismo de neutralidade a disposição prejudicial). Trata-se de valores a-históricos, aplicáveis a qualquer contexto humano, e mais: sob a forma do Utilitarismo a moralidade toma também a característica de projeto aplicável a todos, como fórmula para promover o prazer em oposição ao sofrimento. Nessa lógica, Lukes [s.d.] citou como exemplos Hume, Kant e o Utilitarismo, Nietzsche apareceria como voz dissonante, aquele que não apenas contesta a postura segundo a qual a moralidade deve promover o igual prazer a todos (ligada a certo Utilitarismo), mas também como aquele que lembra que os filósofos sempre construíram suas “teorias morais” desconhecendo quase que totalmente outros povos, idades e épocas. De maneira que elaboraram “arbitrariamente” “a moral universal” a partir dos seus ambientes particulares (sua igreja, seu clima, sua classe etc.).

Por outro lado, e completamente diverso das abordagens da filosofia acerca da “moral”, Lukes [s.d] afirma que a antropologia a entenderá como costume. No lugar da perspectiva universalista dos filósofos, os antropólogos se utilizaram da contextualização: moral (ou imoral) seria aquilo socialmente aceito no seio de cada grupo. Aqui predominaria o relativismo completo, uma abordagem inapropriada para a sociologia, segundo o autor, tendo em vista que essa deve se preocupar com os mecanismos pelos quais algo é socialmente aceito como moral ou não. Em poucas palavras, a contextualização que leva ao relativismo quase nada diz e quase nada soma à disciplina e aos debates.

No intuito de pensar a moral como campo sociológico, depois de pensar algumas das premissas da filosofia e da antropologia, coube ainda a Lukes [s.d] explicitar algumas das propostas da psicologia. Basicamente, essa teria desenvolvido uma série de pesquisas acerca da moral, indagando-se sobre quais valores seriam inatos (e universais) aos homens e quais seriam sujeitos a variações culturais. As conclusões de algumas dessas pesquisas (Lukes cita as de Turiel) realizadas com crianças, foi a de que, independentemente da idade, cultura e classe social, aqueles que foram submetidos às experiências distinguiam e reagiam de maneira diferente entre normas morais e convencionais. Transgressões em relação à primeira seriam consideradas mais graves, envolvendo vítimas e “freadas” por apelos a categorias como maldade, justiça, lei, direito etc. Por outro lado, transgredir normas convencionais seria menos grave e ligadas à má educação, comportamento inadequado etc.

O problema em encarar a moral em termos psicológicos, tal como esboçados acima, afirma ainda Lukes [s.d.], é que ela apenas pode ser realizada descon siderando uma série de elementos presentes na experiência, tal como o fato de que em algumas sociedades a norma moral pode ter maior importância do que a convencional; ou tais normas podem estar tão interligadas que uma distinção não seria possível (tal como entre os judeus e muçumanos). Por tais questões e por outras muitas, a maneira de abordagem da moral por parte da psicologia, não poderia ser o da sociologia, na qual as relações sociais devem ser base e fundamento para as análises.

¹ Certamente *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* de Arendt (1999) seria mais do que apropriada para os debates aqui traçados, contudo optei por *O que é política?*, por ser uma das obras da autora na qual o conceito de inter-relação é explicitamente relacionado à definição política e implicitamente a de moral. Como tentarei explicitar ao longo do texto.

Assim, Lukes [s.d.] expõe o problema em torno da definição da moral como tema da sociologia em termos disciplinares, demonstrando que as abordagens sob os pontos de vista da filosofia, da antropologia e da psicologia são inapropriadas sob uma perspectiva sociológica pelos motivos esboçados acima. Em complemento aos seus argumentos, gostaria agora de explicitar algumas das discussões apresentadas por Bauman (1998), assim fazendo, penso estar dando o último passo precedente em direção à exposição de certa definição mínima daquilo que poderia ser tomado como o “socialmente aceito como moral” em termos sociológicos.

ZYGMUNT BAUMAN: MORALIDADE & APROXIMAÇÃO

Pois bem, como é sabido no livro *Modernidade e Holocausto*, Zygmunt Bauman (1998) se propõe a “tratar o Holocausto como um teste raro, mas importante e confiável das possibilidades ocultas da sociedade moderna” (p. 31). Ao fazê-lo, o autor não apenas apresenta uma importante análise acerca do acontecimento em questão, como propõe uma série de questões em torno da própria prática sociológica, não apenas em torno de um objeto com as dimensões do Holocausto, mas de todos os outros objetos da sociologia, incluindo, portanto, a moralidade.

O cerne do que tento explicitar a partir de Bauman talvez esteja em uma das suas afirmações escrita nos seguintes termos:

[...] os estudos sociológicos concluídos até agora mostram, para além da dúvida razoável, que o *Holocausto tem mais a dizer sobre a situação da sociologia do que a sociologia é capaz de acrescentar, no seu estado atual, ao conhecimento que temos do Holocausto*. Este fato alarmante ainda não foi enfrentado (e muito menos respondido) pelos sociólogos (BAUMAN, 1998, p. 21, grifo do autor).

O Holocausto, portanto, não apenas seria pouco explicável pela sociologia, como também a própria disciplina deveria ser reelaborada diante dele. Não apenas diante do Holocausto, mas de todos os outros objetos sociológicos relacionados de alguma forma com a moralidade (isso Bauman não diz de maneira explícita). Os contornos do problema podem ser inferidos a partir da contestação, por parte de Bauman das duas principais matrizes explicativas acerca do Holocausto e também dos problemas por ele apresentados como sendo de uma “teoria sociológica da moralidade”.

As matrizes explicativas do Holocausto contestadas por Bauman são basicamente de dois tipos: (1) no primeiro, o Holocausto é tido como “um episódio único” da história judaica, “ponto culminante” de um antissemitismo presente em toda a Europa, mas acima de tudo um “fenômeno patológico” de uma sociedade específica não relacionada ao estado *normal* dessa mesma sociedade. Então, o Holocausto é entendido como “desvio”, “patologia”, “fenômeno” e mesmo “anormalidade” (não repetível) de uma sociedade também específica. (2) A outra maneira sob a qual o Holocausto foi analisado foi sob a perspectiva da “normalidade social”: mais uma de inúmeras outras categorias de fenômenos sociais, “seguramente abominável e repulsiva, mas com a qual podemos (e devemos) conviver” (BAUMAN, 1998, p. 20). Sob essa última matriz, o

Holocausto é encarado como “natural”, “normalidade”, “repetível”; fruto de uma “predisposição inextinguível da espécie humana” (BAUMAN, 1998, p. 20).

Diante das explicações correntes acerca do Holocausto, Bauman (1998) propõe outra explicação, aquela que o entende não como um fenômeno único e não repetível, ou ainda como um acontecimento comum e natural às sociedades nas quais deve ser aceito. A primeira diferenciação de Bauman acerca daquelas duas propostas foi o entendimento do Holocausto como um fenômeno que em nada se diferencia dos outros fenômenos da modernidade, sua lógica, seus supostos e sua *eficiência* são acima de tudo fruto e parte integrante da modernidade. Trata-se, portanto, não de um desvio, de um fenômeno promovido por uma sociedade específica (antisemita européia), mas de algo que pode ser analisado sociologicamente, acima de tudo por estabelecer relações concretas com categorias operadas pela sociologia, a exemplo de civilização e de modernidade.

Mediante essas conclusões, Bauman (1998) desfere mais uma das suas peculiaridades, e certamente não ortodoxas, propostas sobre o entendimento do Holocausto e dos ensinamentos que tal acontecimento promoveria não apenas para toda a gama de organização sócio-valorativa da modernidade, mas também da sociologia enquanto disciplina: a necessidade de propostas e ações com o intuito de evitar acontecimentos semelhantes aos do Holocausto.

Dessa maneira, o Holocausto não é desvio ao passo que também não é normalidade (no sentido que se repetirá constantemente sem que nada possa ser feito), mas é algo que, sem análises e ações apropriadas, pode sim se repetir. Segundo Bauman (1998), até o momento que escrevia “nenhuma das condições que tornaram Auschwitz possível realmente desapareceu e nenhuma medida efetiva foi tomada para evitar que tais possibilidades e princípios gerem catástrofes semelhantes a Auschwitz” (p. 30).

A partir das análises do Holocausto, Bauman (1998) pode propor e se debruçar acerca de todo um conjunto de problemáticas, a exemplo: da “natureza social do mal”; da desumanização; dos mecanismos de distanciamento etc. Ao que parece, tratam-se em partes dos “princípios geradores” de outros Auschwitz, mas também exemplos de temas a serem estudados mediante uma Sociologia da Moralidade. Ao apresentar algumas das reflexões em torno daquelas problemáticas, Bauman (1998) pretende esboçar uma “teoria sociológica da moralidade”.

As questões girariam agora em torno da definição do que seriam, sob uma perspectiva sociológica, atos *morais* e *imorais*, assim como a investigação e decifração dos “impulsos” que levariam indivíduos e mesmo populações inteiras a agirem moralmente ou de forma imoral. Para tal empreitada, dois “mitos” devem ser logo exorcizados da fórmula interpretativa: o primeiro seria aquela ideia segundo a qual uma ação imoral seria proveniente do mau funcionamento da sociedade, ao passo que o correto funcionamento dela seria o caminho reto dos indivíduos moralmente constituídos. Ao contrário, e o Holocausto bem o demonstrou, que o funcionamento correto, sem falhas e *eficiente* da sociedade (moderna) é que constantemente promoveu atos imorais. O segundo “mito” seria o de que atos socialmente imorais (como os genocídios e as torturas) são ações de “psicopatas, sádicos, fanáticos e outros viciados em violência gratuita” (BAUMAN, 1998, p. 217). O que as mais variadas pesquisas vêm demonstrando é que aqueles atos são, na realidade, praticados por homens comuns, de vidas “normais” e mentalmente saudáveis. Em suma, qualquer um, por mais que não admita, é capaz, ao ser estimulado, de atos imorais (o consolo de tal “comprovação” é que, de igual forma, em vários momentos, muitos também são capazes de agir moralmente, mesmo que quase soçobrando no mais denso dos estímulos para a imoralidade).

Antes de expor os mecanismos ou impulsos sociais para as ações imorais (interessante notar que o oposto deles seria exatamente os impulsos sociais à moralidade), caberia definir, mesmo que

minimante, o que se tornou moral por um lado e imoral por outro. Penso que Bauman (1998) aponta para uma definição que, sob muitos aspectos, pode ser posto em afinidade com autores como Hannah Arendt e Norbert Elias, sem falar também de certa definição do conceito de *interesse* da economia política. Entendo, contudo, que tais aproximações, principalmente essa última, em boa parte entrariam em contradição com a definição do autor em questão.

Pois bem, armado com um arsenal de pensadores e pesquisadores (filósofos, sociólogos, historiadores etc.), Bauman (1998) associará as categorias de “ato moral” e de “ato imoral” ao conceito de *responsabilidade*, de maneira que afirma ele:

[...] sendo a responsabilidade o modo de existência do sujeito humano, a moralidade é a estrutura primária da relação intersubjetiva na sua forma mais cristalina, não afetada por quaisquer fatores não morais (como interesse, cálculo de benefícios, busca racional das melhores soluções ou capitulação à coerção). Sendo a substância da moralidade um dever em relação ao outro (enquanto distinto de uma obrigação) e um dever que precede todo interesse, as raízes da moralidade penetram bem mais fundo que os arranjos societários, como cultura ou estruturas de dominação. Os processos societários começam quando a estrutura da moralidade (equivalente da intersubjetividade) já está lá. A moralidade não é um produto da sociedade. A moralidade é algo que a sociedade manipula — explora, redireciona, espreme (p. 212).

Estando, portanto, a moralidade definida em termos de *responsabilidade* para com os outros que reconhecemos como iguais:

[...] em contrapartida, o comportamento imoral, conduta que desiste ou abdica da responsabilidade pelo outro, não é um efeito do mau funcionamento societário. É portanto [sic] a ocorrência de comportamento imoral, mais do que de comportamento moral, que requer investigação da administração social da intersubjetividade (BAUMAN, 1998, p. 212).

Vistos por esses ângulos (o moral e o imoral), restaria definir os mecanismos que levariam indivíduos comuns e mentalmente saudáveis a cometerem atos imorais. De vários, ao menos um aparece como principal na construção argumentativa de Bauman (1998), aquilo que ele chama de “produção social do *distanciamento*”. Trata-se de algo que quando ocorre faz com que os indivíduos passem a não reconhecerem mais no outro sua imagem, compreendem o outro como não-humano e, portanto, sujeito as mais variadas ações não realizáveis a outros homens.

Tal operação ainda poderia ser mais sutil, pois em muitos casos sentimos *compaixão* (não me refiro à piedade) pelo vizinho, amigo e colega, mas dificilmente possuímos *proximidade* com homens e mulheres que vivem do outro lado do mundo, e dos quais pouco sabemos, e acerca dos quais só nos chegam informações que para os nossos padrões societários são extremamente negativos. A política na Alemanha nazista assim o fez, distanciou fisicamente vizinhos, amigos e colegas, para, em seguida, operar (por meio dos jornais, das escolas etc.) um distanciamento

psicológico ao colocar no lugar dos judeus de carne e osso que antes viviam ao lado de outros alemães, um estereótipo judeu extremamente negativo. Esse exemplo, ligado diretamente ao Holocausto, pode, sem dúvida alguma, ser transposto para inúmeros lugares dos dias atuais.

Seja como for o *distanciamento* que promove atos imorais, não precisa chegar ao grau da desumanização do outro. Os aparatos técnicos de guerra, por exemplo, podem fazer com que um homem com o simples ato de apertar um botão, libere gases tóxicos capazes de matar centenas sem ao menos indagar-se moralmente. Por essa lógica o ato de matar, mesmo que sejam centenas, tornou-se asséptico, *distante*, e seu agente alienou-se de maneira tal do seu produto, que não se sente de forma alguma seu produtor.

Diante de tudo que foi dito, gostaria então de recuperar e desenvolver a ideia segundo a qual a moralidade tal como apresentada por Bauman (1998) pode ser também pensada por afinidades com autores como Hannah Arendt e Norbert Elias. Penso, sobretudo, em possíveis correlações da concepção de *responsabilidade* de Bauman, da definição de política de Arendt como *inter-relação* e do conceito de *interdependência* (e também de interação social) de Elias. Entendo que para cada um deles, como tentarei demonstrar, a lógica é o do “não-distanciamento”, assim sendo, penso que ambos põem-se questões em torno da moralidade.

NORBERT ELIAS: MORALIDADE & INTERDEPENDÊNCIA SOCIAL

Deve-se entender que se foi há muito tempo o tempo onde as *interações sociais* podiam apenas ser medidas em escalas minúsculas, foi-se há muito o tempo onde grupos humanos podiam viver tão isoladamente que suas relações com outros grupos, quando haviam, eram quase imperceptíveis e sem praticamente peso algum sobre suas vidas, valores e práticas². Chegou, enfim, aquele tempo em que “a teoria da civilização” e o “fenômeno da modernidade” (se é que ambos podem ser pensados separadamente) tendem a tocar “todo” o globo e os povos. Nessa nova (não tão nova) configuração das relações sociais, vivenciamos o tempo em que as interações *podem* ser analisadas em escala mundial. Isso porque, segundo Norbert Elias (1993), o Ocidente moderno possuiria uma “rede social” extremamente singular em relação à de outros tempos e experiências humanas. Trata-se daquilo que Elias (1993) chamou de “processo civilizador”, algo que nem seria racional nem irracional, constituindo-se como fruto da *interdependência* de pessoas que constituem uma ordem social mais forte e complexa do que se ela fosse fruto de pessoas isoladas.

O que tento sustentar é que a *interdependência* além de ser, como bem disse Elias (1994), germe do processo civilizador, também pode ser encarada como remédio para o *distanciamento* constantemente explorado por Bauman (1998) como motivação para atos imorais. O argumento será dotado de certa validade se for considerada a relação estabelecida por Elias (1993) entre a *interdependência* e o *autocontrole* do indivíduo. Por esse último, subscreve-se também a tentativa de soluções não violentas para discordâncias e conflitos.

²De maneira alguma estou afirmando que as *interações sociais* apenas possam ser pensadas na Modernidade sob escalas mundiais, sob a égide do *sistema mundo* (para usar o conceito de WALLERSTEIN [s.d.], fazê-lo seria um disparate completo, inclusive em relação ao autor (Elias) que estou tomando como norteador para as discussões nesse item, pois ele mesmo elaborou um trabalho no qual as *figurações sociais* foram analisadas em escala reduzida a de um bairro da Inglaterra. O que estou falando é que outro grau de análise também é possível: as da interdependência e das figurações pensadas em termos de *sistema mundo*.

Segundo Norbert Elias (1993), o Ocidente caminharia para a diminuição dos contrastes entre os grupos humanos: indivíduos disputariam e compartilhariam valores de classes diversas às suas, adquiririam saberes anteriormente restritos a grupos determinados. Tal fenômeno, por sua extensão (inclusive espacial) produziria redes de *interdependência* maiores e mais complexas do que foi em qualquer momento da história, de modo a existir, segundo o autor, um caminhar ininterrupto do *autocontrole* dos indivíduos.

Como exemplo das partes integrantes do processo civilizador, Norbert Elias (1993) apresentou a transformação do guerreiro em cortesão. O primeiro estaria entregue às paixões, fazendo da violência sua conduta primeira. Por tais princípios, e por muitos outros, encontra-se muito distante daquilo que o autor chama de “civilização” (Occidental). Em contrapartida, o cortesão, diferente do guerreiro, deve viver de acordo com determinadas condutas (“disfarçar as paixões”, “rejeitar o que quer o coração”, “agir contra os sentimentos”) ligadas ao “entendimento” de que o monopólio da violência (parte essencial do processo civilizador) pertence ao rei.

Para Elias (1993), o processo civilizador, dentre inúmeros outros aspectos, caracteriza-se pelo fim gradual do conflito como forma de convívio social. Tal processo se faz tanto por fatores “externos” ao indivíduo, quanto por transformações “internas” (na realidade, ao que parece no autor, ambas as instâncias (externa e interna) não podem ser separadas).

Seja como for, dois fatores são expostos como partes do processo civilizatório, como elementos que abrandam as pulsões voluntárias (a ação impensável, efetivação das paixões): a *psicologização* e a *racionalização*.

A primeira (*psicologização*) consiste em uma “visualização mais apurada de si e dos outros” no âmbito do *autocontrole*. Segundo Elias (1993), tal fenômeno pode ser facilmente observado nas cortes, onde o indivíduo constantemente deve estar atento a sua conduta e a dos outros com vistas a ganhar, dentre outras coisas, o *estima* tanto dos outros membros da corte quanto, e principalmente, do rei. Aqui a solidão, o isolamento, o *distanciamento* etc. seriam contrassenso, já que a conduta individual necessariamente estaria ligada ao reconhecimento do outro como “reflexo” e como “igual”.

Da *psicologização* decorre não a razão, mas a racionalização da conduta. Diante daquele fenômeno (reconhecimento mais apurado de si e dos outros) uma postura “racional” deve ser colocada no lugar da conduta guerreira, pois agora diante de uma nova figuração da rede social (“civilizada”) passa a ser o aceito e não reprimido.

Nesse patamar, uma importante observação é feita: a “sociedade de corte” não é a “sociedade burguesa”. Nessa, as regras de conduta não violentas espalham-se, ou tendem a se espalhar para *toda a sociedade*. Já no caso da “sociedade de corte” a conduta é restringida ao seu interior.

Ao que parece, na “sociedade burguesa” não se trata mais de pensar apenas o abrandamento das pulsões aos moldes da racionalização, mas de refletir sobre instâncias “introjetadas” como “verdadeiras” condutas de *autocontrole*, dentre essas, Elias (1993) apresentará ao menos duas, muito significativas para as questões até agora construídas neste texto, tratam-se da *vergonha* e da *repugnância*.

Para Norbert Elias (1993), a vergonha:

[...] é profundamente velada à vista dos outros. Por forte que seja, nunca é expressada em gestos violentos. A vergonha tira sua coloração específica do fato

de que a pessoa que a sente fez ou está prestes a fazer alguma coisa que a faz entrar em choque com pessoas a quem está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma. O conflito expressado no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade. Ele mesmo se reconhece como inferior. *Teme perder o amor e respeito dos demais, a quem atribui ou atribuiu valor.* (ELIAS, 1993, p. 242, grifo nosso)

Já no tocante à repugnância (ou embaraço), Elias (1993) afirma que ela:

[...] ocorre quando alguma coisa fora do indivíduo invade sua zona de perigo, constituída de formas de comportamento, objetos, inclinações, que foram previamente investidos de medo pelo ambiente, até que esse medo - sob a forma de reflexo condicionado - se reproduz automaticamente em certas ocasiões. O embaraço é o desagrado ou a ansiedade que surgem quando outra pessoa ameaça ignorar, ou ignora, proibições da sociedade representadas pelo próprio superego da pessoa. E esses sentimentos, também, tomam-se cada vez mais diversificados e abrangentes quanto mais extensa e sutilmente diferenciada for a zona de perigo pela qual a conduta do indivíduo é regulada e moldada, e mais avançar a civilização da conduta. (p. 245)

Importa notar que mesmo não sendo a mesma coisa, *vergonha* e *repugnância* parecem, cada uma a seu modo, não apenas promover o *autocontrole*, mas acima de tudo elas mesmas apenas podem ser constituídas (e possuir “funções sociais”) no âmbito das interações sociais e conseqüentemente das redes de dependência entre indivíduos e Estados. Existissem, portanto, homens tão narcisistas a ponto apenas de enxergarem-se como os centros de todas as relações sociais, ou ainda que esses mesmos indivíduos apenas enxergassem no outro a imagem da inferioridade ou da perversidade então não haveria para eles nem *vergonha* nem *repugnância* aos moldes apresentados por Elias. Essa afirmação é elucidada em partes por meio da citação seguinte:

[...] mostramos já, através de uma série de exemplos, que, a partir do século XVI, a fronteira da vergonha e do embaraço começou a estender-se mais rapidamente. Neste caso, também, as cadeias de pensamento começaram lentamente a confluir. O avanço coincidiu com a acelerada transformação da classe alta em classe de cortêsão. Foi a época em que as cadeias de dependência que se cruzavam no indivíduo se tornaram mais densas e longas, em que as pessoas foram se ligando cada vez mais umas às outras e aumentou a compulsão para o autocontrole (ELIAS, 1993, p. 245).

Pelo que foi dito acima e em mais uma infinidade de lugares, Norbert Elias (1993) deixa claro que sua ideia de “civilização” está intimamente ligada ao “fim da violência” entre indivíduos e Estados. Evidencia a crença de que seremos verdadeiramente civilizados quando chegar o dia que por *autocontrole* não mais existam conflitos (violência), inclusive do homem consigo mesmo. Sob tal “crença”, exposta pelo autor ainda na década de 1930, uma indagação significativa seria constituída, aquela proveniente de uma guerra, que muitos tomaram, por ser sem precedentes em extensão, perdas humanas, materiais e morais. Acerca de tudo isso, Elias (1997) elaborou um conjunto de análises apresentadas em uma obra intitulada de *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. A rigor, esse livro consistiu “numa tentativa de destrinçar desenvolvimentos no *habitus* nacional alemão que possibilitaram o *violento surto descivilizador* da época de Hitler, e apurar as conexões entre eles e o processo em longo prazo de formação do Estado na Alemanha.” (ELIAS, 1997, p. 15, grifo nosso).

“Violento surto descivilizador”, eis, portanto, que Elias (1997) permanece fiel à tese por ele apresentada ainda na década de 1930. A primeira vista (e certamente o autor torna a interpretação mais do que possível), pode-se interpretar de forma direta que a Alemanha de Hitler teria percorrido o caminho civilizatório e em algum momento teria decaído ou regredido (descivilizado). Ao que me parece, essa não é a tese de Elias n’*Os Alemães*, diferentemente, o que ele faz é afirmar que certas singularidades sócio-históricas estão presentes no território que mais tarde seria a Nação e o Estado alemão. Seu intuito foi o de analisar tais singularidades, ao fazê-lo, tanto traçou uma definição do que poderia ser encarada sociologicamente como moralidade, como também explicitou certo método de pesquisa para sua apreensão. Acerca desse último me restringirei apenas a indicá-lo: trata-se de uma perspectiva que exige certa “abordagem histórica”, sem a qual correremos o risco de tomar por moralidade (de um lugar ou tempo) apenas pequenos fragmentos de algo que demorou anos para ser “segmentado”. Segundo Elias (1997), “sem uma clara ideia sociológica do passado, chega-se inevitavelmente a uma noção distorcida das relações sociais no presente” (p. 48).

Pois bem, quanto às singularidades na formação do Estado-nação alemão, que os relaciona com os ocorridos da Segunda Guerra Mundial apontadas por Elias (1997), diziam respeito tanto “*as peculiaridades* do desenvolvimento a [sic] longo prazo da Alemanha” quanto “*as características específicas* da etapa que o país tinha então alcançado” (p. 354, grifo nosso) nos anos que durou e precederam a guerra. Nesse último caso, a característica específica da Alemanha foi principalmente a de um país derrotado, humilhado e destruído economicamente, porém com uma autoimagem, por parte de poderosos grupos alemães, de que a Alemanha e seu povo estavam destinados à grandeza e que, para tanto, podia-se, inclusive jogar fora “todas as normas de decência, honestidade e identificação com outros povos” (p. 355). Sob tal lógica a *interdependência* geradora do *autocontrole* ou estava ausente ou intensamente adormecida; sob a autoimagem de povo destinado à grandeza havia desde o início a construção da imagem dos outros povos como inferiores, dessa para a categorização de desumano pouco faltou. A *distância* já estava presente nessa lógica, o processo civilizatório não estava constituído e a imoralidade (como *desconsideração* dos outros), de igual forma, já aparecia como realidade.

Caberia ainda explicitar, segundo Elias (1997), as *peculiaridades* do desenvolvimento em longo prazo da Alemanha. Algo que infelizmente apenas poderei fazer aqui *en passant*: (1) primeiramente, o processo de formação do Estado alemão está ligado às disputas constantes (por mais de mil anos) entre três tribos, nas quais as de fala germânica sempre ocupou um papel intermediário, algo que deixaria marcas profundas entre os alemães; (2) a segunda peculiaridade na formação da nação alemã é que as lutas de eliminação sempre foram corriqueiras na região; (3) em terceiro lugar, Elias expõe as rupturas e descontinuidades constantes no processo de formação do Estado-nação alemão, algo completamente diferente de outros países europeus; (4) por fim, a

Alemanha fora marcada desde muito por uma acentuada distinção entre classes sociais, principalmente entre a classe média e a aristocracia, diferenciadas e separadas por uma infinidade de ritos e instituições (ELIAS, 1997, p. 25). Sob tal diferenciação, parte importante do processo civilizatório não pode ser operado: o que diz respeito a expansão da *interdependência* não apenas ligada a um grupo, mas a “todos” os indivíduos.

Todos aqueles elementos estariam ligados ao “*habitus* nacional alemão”, não apenas àquela autoimagem de grandeza — mesmo diante da humilhação e desestruturação —, mas também as opções utilizadas (violentas e “imorais”) pelos alemães para “contornar” sua condição durante os anos da guerra.

Penso que os argumentos de Elias n’*Os Alemães* (1997) reforçam o argumento que venho tentando desenvolver neste texto: que a moralidade, de acordo com o autor, pode se relacionar com o conceito de *interdependência*, ao passo que essa está relacionada ao *autocontrole* e, portanto, à escolha de ações não violentas na resolução de conflitos. Ao que se pode entender, o “*habitus* nacional alemão” desde as suas raízes (*sociogênese*) foi configurado na negação e criação de grupos e indivíduos como *os outros*, para os quais nenhuma responsabilidade, respeito ou moralidade deveriam ser “ativados”.

Pois bem, a partir de agora passarei a tentar explorar as questões realizadas até o presente momento por meio de algumas das problemáticas levantadas por Hannah Arendt (2010) em torno da definição *da* política.

HANNAH ARENDT: MORALIDADE & INTRA-ESPAÇO

Na década de 1950, quando Auschwitz e os outros horrores provocados pelas bombas nucleares lançadas sobre Hiroshima (6 de agosto de 1945) e Nagasaki (8 de agosto de 1945) ainda não apareciam como *distantes* das indagações, inclusive cotidianas do grande número de pessoas, Hannah Arendt (2010(A)), foi incumbida de escrever uma “pequena” obra, orientada por uma “simples” pergunta: “o que é política?”. O que deveria ter sido escrito como espécie de “manual introdutório”, tornou-se, pelas mãos da autora das *Origens do Totalitarismo*, um texto clássico do pensamento político.

A obra em questão é aberta por frase enfática e em tom quase imperativo: “a política se baseia no fato da pluralidade humana” (ARENDDT, 2010(A), p. 144). Em seguida a autora afirma os motivos pelos quais nem a filosofia nem a teologia elaboraram respostas válidas para a pergunta “o que é política?": porque ambos tomaram *os* homens por *o* homem, reduziram uma pluralidade de possibilidades a uma única definição abstrata. A filosofia lançou (via Aristóteles) a ideia de homem como “animal político”, a teologia por sua vez atribuiu ao homem a característica de ser imagem e semelhança de Deus. No primeiro (filosofia) criou-se também a ideia de que a política está *no* homem ao passo que a segunda, que todos seriam idênticos.

Fosse aceito aqueles princípios, a política não apenas seria impraticável como também não haveria condições, e mesmo necessidade, à sua existência. Isso porque para Hannah Arendt, e talvez seja o que mais interessa no intuito de especulações em relação a elementos de moralidade, a política não está *no* homem, mas sim *entre* os homens. Para a autora, sendo o homem apolítico, “a política surge *entre* os homens; portanto, absolutamente *fora* do homem” (ARENDDT, 2010(A), p. 146, grifo nosso), no *intra-espaço* e sempre estabelecida como *relação*. O “cálculo das ações” dos

homens, portanto, parece-me que deve considerar aquelas *relações* como “determinantes” do produto, em linguagem mais direta, deve-se considerar o *Mundo (intra-espaço)* como elemento para se definir a moralidade.

Ao considerar o *Mundo* sob a perspectiva de Arendt, antes se deve ter em mente de forma mais explícita o seu “ideal” da política: algo que “organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição as suas relativas diferenças” (2010 (A), p. 147). Em Arendt as bases sobre as quais se constituem a moralidade, se é que assim pode-se afirmar, seria exatamente o *Mundo*, o espaço da política, a *inter-relação* estabelecida entre plurais que optariam por ações de *poder* e não de *força* para a resolução das discordâncias e dos conflitos.

Aquela postura não pode ser confundida com uma prévia constituição da moral aos moldes filosóficos ou mesmo ao “relativismo” antropológico tão bem exposto por Lukes [s.d], a moralidade em Arendt está ligada a uma leitura específica d’o *Mundo*, que segundo a autora (na década de 1950) “estava fora dos eixos”: a todo o instante passou-se a confundir *força* (soluções violentas) e *poder* (ações políticas); há fortemente um crescente aumento de preconceitos em torno da política, dentre os quais aquele que diz que se pode abrir mão da participação política; a lógica da guerra no Ocidente tomou cada vez mais os contornos da política de extermínio; e provavelmente o pior de tudo: com as experiências dos governos totalitários o “sentido da política” que sempre foi pensado como a garantia da liberdade, foi completamente desfeito; além de um desenvolvimento maciço de armas de destruição em massa (a bomba atômica), que deveriam fazer repensar todos os fundamentos dos conflitos até então operados, pois sob as possibilidades desses novos inventos humanos, as ações dos indivíduos não apenas colocariam em risco a existência dos homens sobre a Terra, mas ameaçaria a continuidade de toda a vida no Planeta.

Caso a leitura de Arendt estivesse condicionada pelos autores que apresentei anteriormente (Bauman e Elias), entendo que poderia dizer que a moralidade em Arendt é definida por uma rede de *interdependências* individuais de escala mundial condicionada pela possibilidade real de *extinção* de todos os viventes. Tal “condicionamento” inclusive seria acionado na definição do que seria de lado uma ação moral (reconhecimento de todos como próximos e, portanto, dignos de cuidados), ou por outro, uma ação imoral (opção por atos violentos (de força) como formas de resolver conflitos, onde o indivíduo que se distancia do outro acaba por abrir mão inclusive do cuidado de si).

Penso que aquela interpretação sobre Arendt é bem possível e que seria ainda melhor evidenciada por meio da explicitação um pouco mais apurada de duas das problemáticas por ela abordada, a saber: “a questão da guerra” e “a metáfora do deserto”.

A primeira problemática (a questão da guerra) diz respeito ao significado, agora desnudo, da guerra após os lançamentos das bombas nucleares sobre o Japão:

[...] aqui, talvez pela primeira vez na era moderna, mas de maneira alguma na história registrada e lembrada, os limites inerentes à ação violenta foram ultrapassados – limites que declaravam que a destruição causada pela força bruta deve ser sempre parcial, afetando apenas certas partes do mundo e tirando somente um certo número, como quer que se determine esse número, de vidas humanas, mas nunca aniquilando um país ou um povo inteiro (ARENDRT, 2010 (A), p. 220-221).

A guerra que durante muito tempo foi parte extrema, mas ainda assim parte da política, aparece agora sob a forma da “guerra total” (ou “guerra de aniquilação”), onde os acordos, os tratados e as *relações* são completamente esvaziados, a partir de então, inclusive a política é desfeita pela violência. Os problemas centrais de uma “guerra de aniquilação”, para os termos até aqui desenvolvidos, são principalmente dois, que a rigor são conexos: primeiramente a certeza que a aniquilação de um povo inteiro ou de um país durante uma guerra, segundo Arendt (2010 (A)) não se trataria:

[...] meramente do perecimento de um povo, de uma nação ou mesmo de um dado número de indivíduos, mas da destruição de uma parte do nosso mundo comum, de um aspecto do mundo que se nos revelou até agora e nunca mais voltará a se revelar. Conseqüentemente, a aniquilação não apenas representa o fim de um mundo, mas também leva com ela aquele que aniquila. (p. 237)

Sob a “guerra de aniquilação”, nenhum homem está a salvo, pois todas as nações do mundo, orientados sob a mesma lógica, estariam “autorizadas” a exterminarem-se mutuamente, o passo para a extinção completa não estaria longe. Uma ligação em prol da sobrevivência, portanto, seria um dos primeiros laços — relações — entre indivíduos múltiplos.

O segundo problema ligado a “guerra de aniquilação” seria o fato de que é no “mundo das relações” que as leis, as ações, e mesmo a moralidade podem ser medidos. Com a destruição daquele “mundo” (pela ideologia da “guerra total”) o mundo inteiro está em risco, pois a partir de então, sob a ausência das leis, da política e sob o império do imoral (da “ausência” de relações não políticas), nem o mundo nem mesmo um único homem pode existir. Dessa maneira, “moralidade”, “inter-relação” e sobrevivência passam então a ser determinantes mútuas. O inverso da fórmula também poderia ser apresentado da seguinte maneira: “imoralidade”, “distanciamento” (ou isolamento) e “aniquilação total”.

Como indicado anteriormente, a outra questão, além da guerra, abordada por Arendt foi a do “isolamento”, problema por ela abordado por meio de uma metáfora: a do *deserto*. Para a autora “o moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre* nós pode ser descrito como a expansão do deserto” (ARENDRT, 2010 (B), p. 266, grifo da autora).

O *deserto*, segundo Arendt (2010 (B)), associa-se por um lado ao totalitarismo e por outro ao *escapismo*. Ambos “adormecem” os sentidos, potencializam a *força* e suspendem o *poder*. “Nas mãos dos movimentos totalitários [...] sofremos menos, perdemos a faculdade de sofrer *e com ela a virtude da resistência*.” (p. 267, grifo nosso); o *escapismo*, por sua vez, apresenta-se como a ilusão de que os indivíduos, também no intuito de evitar o sofrimento, podem se refugiar indeterminadamente das condições políticas “em esferas da vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas” (ARENDRT, 2010 (B), p. 267).

Assim, o *escapismo* e o *totalitarismo* ao ameaçarem a inter-relação, podem produzir horrores que se estendem “além de toda consideração política e moral” (ARENDRT, 2010 (A), p. 220), uma vez mais, a moralidade (em termos de ato moral ou imoral) seria definida em termos de intensidade das inter-relações entre os plurais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Logicamente que as lacunas presentes nos debates aqui apresentados são imensas possibilidades de se definir a moralidade por um viés sociológico a partir de cada um dos autores, o que exigiria não apenas leituras mais aprofundadas de um número maior de suas respectivas obras, mas também a elaboração consistente das possíveis afinidades interpretativas entre os conceitos de *aproximação*, *interdependência* e *inter-relação*. Porém, mesmo agora, acredito que certas discussões podem ser apontadas.

Uma infinidade de elementos distancia Arendt, Bauman e Elias, contudo, entendo também que algumas *afinidades* que concernem ao pensar sociologicamente uma definição mínima do que viria a ser *moralidade*, podem ser traçadas a partir deles. Dessas, compreendo que a postura constantemente contrária ao solipsismo, à solidão dos indivíduos, seja a mais visível. Hannah Arendt (2010 (B)) fala do quanto é “inatural” viver e acreditar que a condição do *deserto* seja a forma como os homens devam existir, sendo, na realidade, na inter-relação e por meio dela que as leis e ações adquirem real significado.

Por tal raciocínio, a diferenciação entre ato moral e imoral também apenas pode ser compreendido em termos de relações estabelecidas entre plurais, que no Ocidente moderno, deparam-se, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, com um potente determinante: a necessidade de se encontrar alternativas não violentas para conflitos diversos, sob o risco do extermínio completo. Bauman (1998), por sua vez, associa abertamente atos imorais (descuido para com outros) ao *distanciamento*. Aqui, igual a alhures, a moralidade seria pensada em termos de relações entre indivíduos. Norbert Elias (1997), por seu lado, afirma ser o processo civilizatório fruto de uma *interdependência* que promove o *autocontrole* no Ocidente. Entre os conceitos apresentados talvez não seja um devaneio total associá-los a uma possível definição da moralidade em termos sociológicos.

Arrisco, portanto, afirmar que existem padrões morais que optamos seguir, aqueles que devem ser percebidos no Ocidente moderno por meio dos “acordos” estabelecidos por indivíduos e nações que se configuraram sob um valor (indivíduo) e uma série de posturas diante do outro, fundamentadas por reconhecimento ou não deles como “iguais”. Certamente, trata-se de uma perspectiva em certa medida localista (contextualizada), porém, trata-se de um tipo específico de localismo, aquele que diz respeito à civilização ocidental e à modernidade como ainda existentes. Dessa maneira, trata-se, pois, de perspectivas por demais sociológicas.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia da Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. Introdução na política. In: **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010 (A). p. 144-265.

ARENDDT, Hannah. Epílogo. *In: A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010 (B). p. 266-269.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIAS, Norbet. **O processo civilizador**. Vol. 2: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, Norbet. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LUKES, Steven. The Social Construction of Morality? *In: HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen* (Editors). **Handbook of The Sociology of Morality**. Texas: Springer, [s.d] p. 549-560.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo européia no século XVI. Vol. 1. Tradução de Carlos Leite, Fátima Martins e Joel de Lisboa. Porto: Afrontamento, [s.d.].

ADORNO, LEITOR DE KIERKEGAARD.¹

[ADORNO, KIERKEGAARDLESER]

Álvaro Luiz Montenegro Valls
alvaro.valls@gmail.com

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia N. Sra. Medianeira (1971), mestrado em Filosofia - Universität Heidelberg (Ruprecht-Karls) (1977) e doutorado em Filosofia - Universität Heidelberg (Ruprecht-Karls) (1981). Professor Adjunto 4 aposentado da UFRGS. Atualmente é professor titular 1 da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Kierkegaard, socratismo, filosofia dinamarquesa, ética, Nietzsche e ironia. Traduziu vários livros de Kierkegaard do original dinamarquês, e de Adorno, do alemão.

DOI: [10.25244/tf.v14i1.3540](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3540)

Recebido em: 15 de julho de 2021. Aprovado em: 17 de julho de 2021

¹ Texto proferido na Aula Magna de abertura do semestre, 2020.2, do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Caicó, em 10 de fevereiro de 2021. Para fins desta publicação o autor fez algumas modificações conservando, porém, o tom da oralidade da aula. (Nota do Editor)

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 223-236

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.3540](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.3540)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger - Fluxo Contínuo



DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
VALLS, Álvaro

Resumo: O presente texto comenta a presença constante da obra de Kierkegaard nos escritos de Adorno do livro *Kierkegaard, Construção do Estético*. Mostra como este já havia lido muito Kierkegaard antes mesmo de seu doutorado, em 1924. Enumera então as traduções utilizadas, na Habilitação e nas palestras (dois Anexos ao *Kierkegaardbuch*). Brevemente situa Adorno em relação a Benjamin e Lukács, e o demarca de Heidegger. Finalmente, contextualiza historicamente as duas palestras, a que nega até a possibilidade do amor cristão e aquela que retrata esse Dinamarquês como não-conformista.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno. Traduções alemãs das obras de Kierkegaard. Georg Lukács. Construção do estético. Amor cristão. Não-conformismo.

Zusammenfassung: Vorliegender Artikel erörtert die fortwährende Anwesenheit der Kierkegaardschen *Werken* in den Schriften Adorno des Buches: *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*. Es wird gezeigt, dass bereits vor seiner Promotion, 1924, hatte Adorno Kierkegaard viel gelesen. Die von ihm im *Kierkegaardbuch* und in beiden *Beilagen* benutzten Übersetzungen werden dann charakterisiert. Adornos Verhältnisse zu Benjamin und Lukács, sowie seine Entfernung Heidegger gegenüber, werden nur kurz skizziert. Schließlich werden beide Vorträge (die Beilage, die sogar die Möglichkeit der christlichen Liebe verneint, sowie diejenige, die den Dänen als Nonkonformist portraitiert) im historischen Rahmen gesetzt.

Stichworte: Theodor W. Adorno. Deutsche Übersetzungen der Kierkegaardschen Werken. Georg Lukács. Konstruktion des Ästhetischen. Christliche Liebe. Nonkonformismus.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

Gostaria de começar agradecendo ao Prof. Dr. Marcos Érico pelo convite, que me honra e alegra, até porque, como vocês poderiam descobrir pelo meu sobrenome Montenegro, sou bisneto de um nordestino, que viveu nas Alagoas, na Bahia, no Ceará e no Rio Grande do Norte, e que se mudou de Mossoró para Jaguarão, no extremo sul do Rio Grande do Sul, onde então veio a nascer meu avô. Marcos Érico é um amigo de longa data, e admiro muito seus estudos apaixonados sobre os pensadores que também me inspiram.

Permitam-me narrar brevemente como cheguei ao nosso tema. Em agosto de 1973, fui aprovado para uma vaga no Departamento de Filosofia da UFRGS, no primeiro concurso aberto após a cassação, pelo regime militar, dos melhores professores dos anos 60, como Ernani Fiori, Ernildo Stein, Carlos Alberto Cirne Lima e João Carlos Brum Torres. (Fiori, vocês sabem, foi quem escreveu o Prefácio de *A Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire. Os demais vocês devem conhecer por produções recentes.) O Chefe do Departamento comunicou que eu iria lecionar a disciplina de Estética (Filosófica) no Instituto de Artes. Ajudado pelas *Chaves da Estética*, de Etienne Souriau, estudei com eles a 3ª crítica de Kant, as *Lições de Estética* de Hegel, e cheguei até os Frankfurtianos, como Adorno, Benjamin e depois Habermas. No início dos anos 60 o pensador crítico frankfurtiano mais conhecido e mais lido ainda era Erich Fromm, mas no final da década a grande sensação filosófica era Herbert Marcuse, com seus livros traduzidos no Brasil, que li ainda na faculdade dos jesuítas em São Paulo. Lecionando sobre a estética da chamada “Escola de Frankfurt”, concluí que o pensamento que mais me poderia interessar, para uma pós-graduação na Alemanha nessa área, seria o de Theodor W. Adorno. Candidatei-me para Heidelberg, com um projeto redigido na linguagem de Marcuse, do tipo “arte e revolução”, mas o meu querido Orientador, Michael Theunissen, tratou de me puxar para o campo dos possíveis realizáveis em 2 anos (sobre um autor que só se lia num alemão muito complexo), de modo que em meu mestrado pesquisei *O Surgimento do Conceito de Coisificação [Verdinglichung] em Adorno, de 1924 a 1938*.² Ali tentei mostrar como o aluno do neo-kantiano Hans Cornelius já usava a palavra “coisificação” ou “reificação” num contexto gnosiológico neo-kantiano, e como o emprego dessa expressão foi se modificando, graças às suas leituras de Georg Lukács e de Walter Benjamin, até atingir o significado marxista definitivo, mostrando exemplarmente como Adorno transitara da teoria do conhecimento (em que pesquisava o filósofo da época, Edmund Husserl), para o terreno da crítica da sociedade, graças aos seus estudos de Karl Marx.

Ao concluir o seu doutorado sobre Husserl, em 1924, Adorno, nascido em Frankfurt em 1903, tinha apenas 21 anos.³ Sua primeira tese de livre-docência, logo após, sobre o conceito do inconsciente, já apresentava, nas Conclusões, uma forte virada para a crítica da sociedade e do capitalismo. Adorno teve de retirar essa tese, para não ser recusada por Cornelius, e então, após alguns meses em Viena, estudando composição musical com Alban Berg, retorna a Frankfurt para, sob a orientação do teólogo luterano socialista Paul Tillich, escrever num ritmo febril sua tese definitiva, defendida na virada para os anos 30, intitulada *Kierkegaard. Construção do Estético*. Recebe, graças a ela, a sua *Venia Legendi*, como Livre-Docente da Universidade de Frankfurt, e publica, remodelado, o chamado *Kierkegaardbuch*, no fatídico janeiro de 1933, mês em que Hitler se tornava o *Führer* do povo alemão, e inicia suas atividades oferecendo seminário sobre o livro de Lukács, *Teoria do Romance*. Em 32, 36 e 38, Adorno publica artigos de crítica da música (europeia ou americana) de sua época.

² Minha Dissertação de Mestrado encontra-se em meus Estudos de Estética e Filosofia da Arte, de 2002 (Parte II).

³ Ver este e outros textos do jovem Adorno, hoje publicados em português: ADORNO, Theodor W. Primeiros escritos filosóficos. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

Minha Dissertação de Mestrado tinha, portanto, em seu centro o *Kierkegaardbuch*, de 1933, redigido ao redor de 29, no meio do período entre as duas guerras mundiais. Busquei mostrar como ali Adorno aplicara suas convicções marxistas recém-adquiridas, graças a Benjamin e Lukács, aplaudindo Kierkegaard (filho de um grande comerciante, tal como ele, Adorno) quando o dinamarquês descrevia formas de “coisificação” que ocorriam na primeira metade do século XIX, e, ao mesmo tempo, criticando Kierkegaard a partir de uma perspectiva marxista, de crítica da ideologia, quando esse supostamente fechava-se numa “interioridade sem objeto”, fora do mundo das relações capitalistas de trabalho e interação, afastado dos conflitos, enquanto vivia das rendas da herança paterna. Adorno o designa como “*Rentier*”, o que só é correto no sentido de herdeiro, mas não de “rendas enquanto juros”, pois Kierkegaard sempre os rejeitou. Ao concluir minha dissertação com a análise dos artigos críticos sobre a música, afastei-me do assunto Kierkegaard. Mas para o Doutorado abandonei os temas de música, que não conhecia o suficiente, e tomei como temática o dito de Adorno de que o pensamento de Kierkegaard seria uma “dialética sem história”. (Não deixei de perceber uma ironia no fato de mais tarde esta mesma acusação ser igualmente dirigida contra o próprio pensamento de Adorno.)

Uma coisa não percebi e não expliquei, no meu Mestrado, de 1977: de onde Adorno tinha tirado este tal de Kierkegaard? Como lhe fora possível escrever a tese de livre-docência, que os alemães chamam de “*Habilitation*”, no final dos anos 20, analisando os 12 volumes das *Obras Reunidas de Kierkegaard* (que já estavam em alemão, uma vez que Theodor Adorno nunca se interessou por estudar o dinamarquês, já que só lhe interessava “o impacto desse pensamento na Alemanha”)? E como conseguia citar ali, além dos muitos textos do escritor dinamarquês, e ao lado de Kant, Hegel e Husserl, os comentaristas da época, como Theodor Haecker, Romano Guardini, Christoph Schrempf, o jesuíta de nome impronunciável Erich Przywara, além de O. P. Monrad e outros? Eu logo percebi, por outro lado, que Adorno voltou ao assunto mais tarde, numa palestra americana num grupo de Tillich, e numa conferência na Universidade de Frankfurt, no sesquicentenário do nascimento de Kierkegaard, em 1963. Daí surgiram os dois Anexos que completam o livro que me pediram, 30 anos mais tarde, para traduzir, publicado pela Editora da UNESP em 2010. Quer dizer que Adorno comenta Kierkegaard em três ocasiões especiais (para nem falarmos das importantes referências na *Dialética Negativa*): tratou desse autor antes de fazer 30 anos, antes dos 40, e ainda no ano em que completou seus 60. Quero aqui comentar brevemente os três enfoques, das diferentes épocas, inclusive situando-os um pouco, em termos históricos. Adorno, ao acrescentar os dois Anexos, tentava abordar Kierkegaard de um modo mais completo e abrangente. A palestra sobre o amor cristão, nos Estados Unidos, baseou-se num livro de Kierkegaard, publicado pela editora de Eugen Diederichs após a coleção de 12 volumes, num projeto de 4 volumes de escritos edificantes: *As Obras do Amor*, de 1847, que aparecera numa 2ª. edição alemã em 1924. – Enfim, na conferência de 1963, os últimos escritos de Kierkegaard, com sua polêmica com a igreja, seu ataque à cristandade, no volume de *O instante*, ocupam o centro e a maior parte: vemos o Kierkegaard crítico não-conformista da igreja aburguesada e da sociedade burguesa, massificada, nivelada, coisificada. Pelo que se pode ver, Adorno se deixa guiar bastante pelos comentários (Prefácios e Posfácios) do tradutor Christoph Schrempf.

Mas eu não havia pesquisado, nos meus anos 70, como e por que Adorno, aos 25 anos de idade, conhecia tanto e tão bem assim Kierkegaard, de modo a escrever, em poucos meses, uma *Habilitation* com 475 citações explícitas daquele dinamarquês, coerente, sólida, e com uma crítica imanente baseada em pressupostos que vinham de outro campo: o de Marx, Lukács e Benjamin. Eu não me dera conta de que Adorno, filho de um judeu e de uma católica de origens austríacas e italianas,

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

amante e crítico da música desde pequeno, antes mesmo de pesquisar laboriosamente as ideias epistemológicas de Cornelius e de Husserl, realizara estudos particulares das *Críticas* de Kant, junto ao íntimo amigo Siegfried Krakauer, e já se apaixonara pela obra de Kierkegaard.

Hoje, porém, sabemos que aos 17 anos, antes mesmo de começar seu doutoramento em Filosofia, Adorno já conhecia de cor enormes passagens das obras de Kierkegaard. De fato, com a música no sangue, e aluno de Conservatório, Adorno durante o ginásio publicou críticas de música e literatura. Estudou música e composição. Desenvolveu sua “mania de criticar” (como ele mesmo o dizia), na esteira de Lukács e Benjamin. – Estudou filosofia em reuniões semanais com o amigo Siegfried Krakauer (nascido em 1889, formado em arquitetura, que mais tarde comenta filosofia e sociologia no jornal *Frankfurter Zeitung*); estudaram juntos a *Crítica da razão pura*, de Kant, que não viam como simples teoria do conhecimento, e avançaram para importantes textos de Hegel e Kierkegaard. – Sobre o tanto que o rapaz havia lido de (e se entusiasmado com) este último, escreve o próprio Krakauer a Löwenthal: “*Se o Teddie algum dia fizer uma real declaração de amor... essa tomará sem dúvida uma forma tão difícil, que a jovem senhora terá de ter lido tudo de Kierkegaard... só para entender Teddie.*”⁴ As obras de Kierkegaard constituíam, de fato, um grande interesse de Adorno, já em 1920, tempos da chamada *Kierkegaard-Renaissance*, quando seu conceito de “existência” serviu de antídoto ao idealismo alemão. Mas este Adorno leitor de Kant ainda interpreta o pensamento de Kierkegaard como o ápice do idealismo.

Entre nós, no Brasil, até agora é pouco conhecida a extensão da obra kierkegaardiana que no início do século XX foi traduzida e disponibilizada aos leitores alemães. Vale a pena, então, elencarmos brevemente quais os títulos de que Adorno dispunha. Para a sua tese, ele extraiu importantes citações de todos os 12 volumes das *Werke*, da editora de Eugen Diederichs. Poucos saberão, no Brasil, que desde 1861 (ou seja, 6 anos após a morte do autor) haviam surgido algumas traduções alemãs, embora dispersas por muitas editoras. Alguns *Discursos* de temática religiosa, *O diário do sedutor* (a rigor, um dos textos do volume I de *Ou – Ou*), os *Estádios*, *A doença para a morte*, e trechos do *Pós-escrito*, de 1846. Duas obras fundamentais, porém, só foram traduzidas e publicadas num volume com um título obscuro, alusivo ao pecado, perto do final do século XIX: as *Migalhas filosóficas* e *O conceito de angústia*.

Por questões didáticas, enuncio agora os títulos (em alemão e numa tradução livre) reunidos nos 12 volumes das Obras (*Werke*), que Adorno utilizou profusamente:

Volume I: *Entweder/Oder*, Erster Teil (*A.'s Papiere*). (1911) 1ª. parte de *Ou – Ou*, com os textos estéticos mais conhecidos.

II. *Entweder/Oder*, Zweiter Teil (*B.'s Papiere*). (1913) Com a 2ª. parte, da perspectiva ética. Um certo Juiz Guilherme responde em cartas ao jovem autor romântico apelidado A.

III *Furcht und Zittern*. – *Die Wiederholung*. (1909) *Temor e tremor*, sobre o sacrifício de Isaac por Abraão; e *A repetição*, um livro que Kierkegaard considera engraçado.

IV. *Stadien auf dem Lebensweg*. (1914) *Estádios no caminho da vida*, de 1845, incluindo: *In vino veritas* (ou *O banquet*); *Considerações sobre o matrimônio*, do juiz Guilherme; e ainda *Culpado? – Não-culpado?* com

⁴ “If Teddie one day makes a real declaration of his love... it will undoubtedly take such a difficult form that the young lady will have to have read the whole of Kierkegaard... to understand Teddie at all.” (Löwenthal, *Recollections of Adorno*, *Telos* 61 (1984), 160-61. Apud R. Hullot-Kentor, no Prefácio (*Foreword*) da versão americana de *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p. XII.)

várias novelas inseridas nesse diário de um jovem atormentado, comentado pelas reflexões do psicólogo Frater Taciturnus.

V. *Der Begriff der Angst*. (1923) *O conceito de angústia* é de 1844, um estudo “psicológico”, entendendo-se esta expressão no âmbito filosófico.

VI. *Philosophische Brocken. – Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*. / Erster Teil. (1910) As *Migalhas filosóficas*, livro de 100 páginas, compartilham o volume VI com parte de seu extenso *Pós-escrito conclusivo não-científico*.

VII. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*. / Zweiter Teil. (1910) O *Pós-escrito* insiste, na sua 1ª parte, na descrição da subjetividade, que é a verdade (mas também a inverdade!), e na caracterização do “pensador subjetivo” (que lembra Sócrates e Lessing). A partir daí, afirma-se uma ética do sujeito, independente de visões históricas panorâmicas, de tipo hegeliano. – O *Pós-escrito*, publicado quando Kierkegaard se acreditava prestes a morrer, aos 33 anos, está no centro de sua obra, e proporcionou uma virada na estratégia, após fundamentar o “tornar-se homem” e o “tornar-se cristão”.

VIII. *Die Krankheit zum Tode*. (1911) Surgem em 1849 e 1850 as importantes obras do pseudônimo Anticlimacus, por definição um cristão radical. *A doença para a morte* expõe a dialética do desespero, a dialética existencial, que descreve as dificuldades de um indivíduo chegar a ser ele mesmo (o *Self*). – Este famoso volume VIII das *WERKE*, tal como o vol. V (da angústia) teve a maior repercussão entre os professores, com Jaspers e Heidegger à frente. (No Brasil, foi o ponto de virada de Ernani Reichmann, em Curitiba.) Mas Adorno em geral prefere identificar mais o pseudônimo Climacus com Kierkegaard.

IX. *Einübung im Christentum*. (1912) Em 1850, Anticlimacus voltou à carga, com outro escrito de peso: *Exercícios de Cristianismo*, ou *Prática do Cristianismo*. Provocou mal-estar entre o clero, por apresentar, em linguagem socrática, o Salvador, não na figura de um Cristo-Rei, soberano dominador do mundo espiritual (e material), mas na do *servo humilde de Javé* que convida a acompanhá-lo na vida de sacrifícios pelos outros, até a cruz, eventualmente! Cristianismo como igreja militante, e não triunfante, estabelecida no mundo. – Adorno aproveitará também este texto no Anexo de 1963 (*Kierkegaard outra vez*).

X. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. – Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen. – Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. (1922) O volume X reúne 3 textos distintos, sendo o 1º e o 3º autointerpretações da obra do autor. Ali ele se explica como “autor religioso” ou, como diz Heidegger, “escritor religioso” (expressão sinônima, no original). O 1º título (*O ponto de vista para minha produção como autor*) fora deixado inédito numa gaveta, e publicado por seu irmão Pedro, então bispo, como para lavar a imagem da família, após o escândalo da polêmica final. O 2º texto contém 2 ensaios, extraídos por Kierkegaard do seu *Livro sobre Adler* (inédito): *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo* (sendo o apóstolo um enviado, vocacionado e comissionado, ordenado, com autoridade para pregar, e o gênio um indivíduo dotado pela natureza, sem mandato). O 2º ensaio discute: *Se um homem tem o direito de se deixar matar pela verdade*. Kierkegaard meditava em seus últimos anos sobre o papel do “mártir”, negligenciado na modernidade.

XI. *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. – Richtet selbst*. (1922) *Para o autoexame, recomendado ao tempo presente*, seguido por: *Julgai vós mesmos*, são discursos de 1851 e 52 que aprofundam as ideias desenvolvidas por Anticlimacus na *Prática do Cristianismo*: Cristo é o Modelo, pelo qual temos de orientar nossa prática.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
 Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

Volume XII: *Der Augenblick*. (1909) Último texto publicado por Kierkegaard, panfletário, intitulado *O instante*: jornal de opinião, desmascara a “cristandade” como um grupo mundanizado que, seduzido por pastores perjuros, vive uma religião aguada e comprometida com o *status quo*. Temos aqui o não-conformista, com o qual Adorno acabará se sentindo aliado sempre mais.

Tendo Adorno lido toda a obra disponível em seu idioma, considera Kierkegaard um sério pensador, embora não um poeta, uma vez que ele apenas usaria didaticamente figuras estéticas, as quais não seriam, entretanto, autênticas criações literárias, mas antes “esquemas” para concretizar categorias e ideias. Adorno menciona com extrema destreza os textos e os pseudônimos (com predileção por Johannes Climacus, autor das *Migalhas* e do *Pós-escrito* de 46), sem fazer concessões (didáticas) aos que não leram o escritor dinamarquês. Apoia-se em Benjamin, em termos de estilo e conceituações. O conceito de “*cifra*”, por exemplo, ao tratar de textos cifrados, não é de Marx, e para a interpretação desses a noção benjaminiana se revela proveitosa. Ora, Kierkegaard, segundo a tradução usada por Adorno, ocasionalmente chama a si mesmo “o pensador barroco”, [...] “*sem saber até que ponto de fato seus motivos pragmáticos correspondem aos do Barroco literário, com o qual ele compartilha a imanência fechada sobre si mesma tanto como a conjuração, por meio da alegoria, de conteúdos ontológicos naufragados. Como despojos do mar numa ilha, arrojam-se em sua paisagem filosófica restos, figuras há muito tempo fenecidas dos dramas barrocos, cujos arquétipos só a Shakespeare – se este couber entre os barrocos – seriam talvez familiares. Os elementos constituintes do drama barroco, que Benjamin explorou em A origem do drama barroco alemão partindo da ideia do Trauerspiel [tragédia], aparecem reunidos, todos eles, na caverna de sua filosofia.*” (2010, p. 145s.) – Benjamin é aproveitado na análise dos traços barrocos daquele a quem a noiva já admoestava: “Søren, ainda vais te tornar um jesuíta!” A cabeça de intrigante, as voltas e viravoltas, são tantos outros traços que se poderiam ler. O texto de Benjamin, bem recente, já é utilizado em tantas passagens, que até poderia haver suspeita de plágio. Para perceber a presença de Benjamin na *Habilitation* de Adorno, basta ir lendo essa tese e refletindo sobre o seu estilo, para nem falar de conceitos operacionais utilizados, como os de alegoria, cifras, constelações, barroco e mitologia.

Uma crítica muito comum, tanto na *Habilitation* quanto na palestra de 1940, de Nova York, é a de “mitologia”. A questão do “mito” já aparecera em Kierkegaard desde a sua tese, de 1841, sobre *O conceito de ironia*, e ocupará também um lugar central, em Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, de 1947, com um vai-e-vem do “mito à razão e da razão ao mito”. Mas o *Kierkegaardbuch* do final dos anos 20 nos dá a impressão de que tudo o que se refere a religião vem a ser ali desqualificado por Adorno como sendo pura “mitologia”. Este é um tema que apenas levanto, mas que mereceria boas pesquisas, nos dias atuais.

Eu gostaria de aludir a um outro ponto, que tampouco foi, a meu ver, suficientemente pesquisado: o quanto e o que mesmo há de Lukács nesse *Kierkegaardbuch* – e ainda na conferência de 1940. Um ponto é óbvio: a visão crítica marxista em suas análises da alienação e da coisificação, pois quando Adorno se converteu ao marxismo, isso se deveu ao autor de *História e consciência de classe*. Mas levanto uma suspeita, hipótese de trabalho: sobre a importância do jovem Lukács, de antes mesmo de *História e consciência de classe* (em alemão desde 1923), e anterior ainda à *Teoria do romance* (1916), deste jovem escritor húngaro ainda bastante idealista romântico, autor de *A alma e as formas* (1911) e, nesse livro, especificamente, de seu artigo ou capítulo intitulado “*Quando a forma se estilhaça ao colidir com a vida: Søren Kierkegaard e Regine Olsen.*” Como hipótese de trabalho, digo que Lukács, ainda sob o impacto do rompimento com sua própria amada, que acabará suicidando-se, tenta analisar o rompimento do noivado de Søren com Regine. O jovem platonizante Lukács analisa a questão a partir de várias

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
 Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

“possibilidades”, conforme o diz Agnes Heller: “Como teria sido, se...”⁵ Ele o interpreta (até que ponto projetando seus conflitos pessoais, fique em aberto), basicamente sob a categoria do “*gesto*”. – Ao romper com Regine, Søren estaria realizando “um gesto”, sacrificando aquela que ele amava acima de tudo na terra, numa oferta sacrificial ao Deus de Abraão, que está acima de tudo e de todos. Para o jovem de origem judaica Georg von Lukács, que pode e deve ser estudado nessa questão, o gesto é uma “decisão”, para toda a vida, uma decisão diante de Deus, que não precisa ser lógica ou racional, pois os caminhos de Deus não são nossos caminhos. Com esse gesto, Søren estaria apostando sua vida inteira, todas as suas forças num projeto, numa visão de mundo, numa filosofia de vida. (O quanto uma tal visão pode ter influenciado a relação de Lukács para com sua amada, levando-a talvez ao desespero, ao ver que seu amado opta por dedicar sua vida às causas intelectuais, e depois políticas, não consigo responder, mas é um tema de interesse para os pesquisadores da vida e da obra desse pensador austro-húngaro.)⁶

* * * * *

Mesmo sem entrar na análise detalhada dos textos de Adorno, já percebemos, portanto, uma enorme diferença entre a recepção de Kierkegaard por Adorno e a de Karl Jaspers ou a de Heidegger. Jaspers, 20 anos mais idoso, médico de profissão, especializado na psiquiatria e professor catedrático de Psicologia no Seminário de Filosofia da Universidade de Heidelberg, comprador sistemático de livros e leitor compulsivo, descobre no começo do século os escritos sobre Regine Olsen, a noiva de Søren, e depois a tradução, por Theodor Haecker, de uma seleção dos *Diários (Papirer)*. Vai adquirindo, na segunda década do século, os volumes das *Kierkegaards Werke*, chegando a “recortar e colar” tantas citações de Kierkegaard, costuradas em mais de 14 páginas do volume da *Psicologia das Visões de Mundo* (de 1919). Isso, além de muitas outras citações, relacionadas, por exemplo, com a questão fundamental das “situações-limites”, ou com sua tese central da “*Kommunikation*” (ideal oposto ao “hermetismo” de que tanto fala *O conceito de angústia*). Também nas edições posteriores de sua grande *Psicopatologia Geral* (a 1ª edição era de 1913), Kierkegaard vai entrando com força e passa a ocupar lugar de honra junto a

⁵ Heller, Agnes. *Das Zerschellen des Lebens an der Form: György Lukács und Irma Seidler*. In: *Die Seele und das Leben*. Studien zum frühen Lukács. Beiträge von Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, pp. 54-98. Aqui, p. 54.

⁶ Útil para esta investigação é a descrição que nos dá Rainer Patriota, no Posfácio da obra do jovem Lukács, traduzida ao português (p. 274s.): “Nesta época, Lukács vive um drama muito pessoal: sente-se incapaz de amar, incapaz de partilhar plenamente sua vida pessoal com outro ser humano. (...) Em A alma e as formas, a vida empírica, cotidiana, é descrita como uma esfera desprovida de sentido, de substância. A vida só é real no domínio das formas, filtrada e depurada por elas. Durante todos esses anos, Lukács vive uma espécie de obsessão: idealizar sua solidão e poetizar sua inadaptação a uma vida normal. No ensaio sobre Kierkegaard e também em ‘Da pobreza de espírito’, o autor fala sobre si mesmo com ironia: o gesto ‘absoluto’ de Kierkegaard, que abandona sua noiva, Regine Olsen, para viver uma vida excêntrica e solitária, não configura nenhuma solução real, nenhum heroísmo, mas sim uma poetização e uma ilusão; já o patético discurso sobre ‘graça’ e ‘pobreza de espírito’ é descrito como ‘frivolidade’ pela narradora feminina do diálogo. Agnes Heller (1977, p. 54) tem razão ao dizer que Lukács, ao romper com Irma Seidler, poetiza sua própria vida, misturando, como Kierkegaard, ficção e realidade. Uma poetização, até certo ponto, consciente e mantida sob controle. Porém, dois anos depois, Irma Seidler, a Regine Olsen de Lukács, afogaria sua vida e suas mágoas no Danúbio.”

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

Nietzsche, muito acima dos freudianos, senão do próprio Freud. Aliás, a problemática fundamental de Jaspers da “relação consigo mesmo” é toda ela impregnada das ideias de *A doença para a morte*.

Por outro lado, quem tiver lido o primeiro artigo (jamais publicado antes) das *Marcas do Caminho*, de Heidegger, aquelas quarenta e poucas páginas intituladas “Notas sobre a ‘Psicologia das visões de mundo’ de Karl Jaspers (1919/1921)” poderá perceber que foi a leitura da obra de Jaspers de 1919 que levou o professor assistente de Freiburg a começar a citar, direta ou indiretamente, Kierkegaard em seus cursos. Especialmente *O conceito de angústia* e *A doença para a morte*, inclusive da 2ª parte desta (sobre o pecado)! Este período de apropriação avança pelos anos 20, ainda em Freiburg e depois em Marburg, até a eclosão de *Ser e Tempo*, em 1927. Embora Kierkegaard seja citado nessa obra apenas em três notas de pé de página (de resto muito significativas!), já seus primeiros leitores perceberam que havia tanto da filosofia da existência, em todo o livro, que Heidegger tratou de, nos anos seguintes, distanciar-se, ou melhor, demarcar-se em relação a Kierkegaard. – Nada contra esse procedimento, pois cada um explora o problema que quiser. Lamentável é apenas que o afastamento explícito do dinamarquês tenha coincido, nesse período, com uma forte aproximação ao “Movimento” (o nazismo), e que o cristianismo de Kierkegaard tenha dado lugar à adoração do *Führer* (a quem, dizem, o antigo camponês da Floresta Negra, filho do sacristão e tanoeiro, acreditava poder orientar: “*den Führer führen*”).

Nosso pensador, Adorno, ao redigir em 1929 sua tese de Habilitação à Livre-Docência, coloca, bem no centro do *Kierkegaardbuch*, justo no capítulo 4, que está dedicado ao “Conceito do Existir”, críticas contundentes ao livro recém-publicado daquele outro discípulo de Husserl, mostrando, inclusive, magistralmente, que em Kierkegaard não se trata de nenhuma busca ontológica do sentido do ser, mas antes de uma busca daquelas ideias que poderiam dar um sentido, na existência real, concreta, ao nosso ser histórico. Muito embora, ao contrário do que escreve Heidegger, não seja verdade que Kierkegaard ignora o *Existential*, nosso candidato a professor de Frankfurt está na mesma linha do professor de Psicologia de Heidelberg, ao recusar o menosprezo do professor extranumerário de Marburg pelo *Existentiell*, ou seja, pela dimensão histórico-concreta da existência humana, pois é nessa dimensão que ocorrem as decisões e as resoluções dos indivíduos realmente existentes.

Ora, como pretendemos, neste estudo, chamar a atenção para os dois Anexos do livro de Adorno, tentemos resumir ao menos o intuito central da tese *Kierkegaard, Construção do Estético*, de janeiro de 1933. Digamos que o autor procura resgatar a dignidade da “dimensão estética”, que supostamente estaria recalcada pela “religiosidade de puro espírito” e de “negação do mundo” daquele dinamarquês. Podemos, por agora, deixar no ar ao menos a suspeita de que as coisas não sejam bem assim, uma vez que “espiritualismo desencarnado” não combina de modo algum com uma “dialética da existência”, que valoriza os lados do temporal, do corporal, do necessário, inclusive porque, no livro de 1849, o pseudônimo Anticlimacus considera “desespero” procurar de modo unilateral um eterno abstrato, um espírito sem corpo, ou uma possibilidade fantástica. – Mas a prova dessas suspeitas ou, como diria o próprio Kierkegaard: de nossa “pequena dúvida asmática”, não cabe nas dimensões desta conversa (já que mal coube num seminário de um semestre que tivemos recentemente na Unisinos).

Podemos refletir aqui um pouco sobre a importância das duas datas referentes aos dois Anexos, para situá-los um pouco em seus contextos históricos. A palestra sobre *A doutrina kierkegaardiana do amor*, centrada sobre As obras do amor, de 1847, então traduzida como *Leben und Walten der Liebe (Vida e reino do amor* – título que evita com escrúpulo mais que luterano a menção às “obras”, explícita no dinamarquês cultor da epístola de Tiago), deve ser datada, com mais exatidão, como “*uma conferência... proferida em inglês, no dia 23 de fevereiro de 1940, ante um círculo de teólogos e filósofos fundado por Paul Tillich em*

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

*Nova York*⁷. Ou seja, nosso jovem pensador, meio judeu, cassado da universidade e tendo estudado uns tempos na Inglaterra (na espera para ver se os nazistas não seriam afastados logo), e afinal exilado nos Estados Unidos, apresenta em inglês uma conferência para um círculo de teólogos e filósofos amigos de Paul Tillich, igualmente exilado. A guerra estourara há meses, envolvendo, em ambos os lados do conflito, quase todas as nações europeias, supostamente cristãs. Que resta, então, do amor cristão?

Comparemos agora com a datação do segundo Anexo: Já a conferência do sesquicentenário é de 1963, portanto, quase uma década após o final da guerra, com a derrota da Alemanha nazista, e o Professor Adorno colabora então com o Reitor de Frankfurt, seu velho companheiro Max Horkheimer, no reerguimento da cultura de sua pátria. Só que, após duas guerras, Kierkegaard se havia transformado quase num “espírito do tempo”, um *Zeitgeist*: todos agora se preocupam com “a existência”, e os amigos de Heidegger⁸ buscam supostamente uma “existência autêntica”, e criam ao redor do mestre idolatrado uma igreja dos “autênticos”, sendo, porém, açoiados por Adorno em *Jargon der Eigentlichkeit* (escrito entre 1962 e 64). – Aquele “indivíduo” dinamarquês agora faz grande sucesso: ou seja: para chegar a este ponto, só pode ter sido traído!⁹

Mas voltemos à conferência do 23 de fevereiro de 1940, em Nova York. Já tive em outras ocasiões oportunidade de falar dela, de resumi-la e tenho até artigo publicado, já em 1993, na revista Síntese Nova Fase¹⁰. Não devo repetir aqui, em autoplágio, o que escrevi há quase 30 anos. Nem quero repetir o que falei mais recentemente numa aula para a Universidade Estadual do Maranhão, num texto que será publicado por lá. No meu texto de 1993, eu ainda situava a palestra no grupo de Tillich de modo vago, “no final da década de 30, ou seja, na metade da vida de Adorno”. Eu a resumia, acentuando algumas das mais certeiras observações do autor, para então me distanciar um tanto de algumas de suas afirmações mais negativas, tipo: “Não há mais o próximo”. Agora, contudo, eu gostaria de tentar algo um pouco diferente, situando a palestra sobre *a vida e o reino do amor* (de Kierkegaard), num contexto cronológico. Se tomarmos a bela tradução do volume da *Correspondência de Adorno com Benjamin (1928-1940)*, da UNESP, por ex., podemos acompanhar os endereços de Adorno

⁷ A referência completa, à p. 369 de nossa tradução para a UNESP, em Nota do Autor, que traz a data de janeiro de 1966, reza assim: “Em conformidade com sua temática, o livro não se ocupou dos assim chamados discursos religiosos de Kierkegaard, daqueles escritos teológicos-positivos que acompanham os filosóficos-negativos – a negação da filosofia. De qualquer modo, o propósito era o da interpretação da obra como um todo; ali, tão pouco como em Kierkegaard, estética não se chama meramente teoria da arte e sim, falando de maneira hegeliana, uma posição do pensamento frente à objetividade. O autor se sentiu por isso na obrigação de, ao menos num modelo, trazer para dentro do âmbito de sua especulação também os discursos religiosos. Isso aconteceu na conferência sobre ‘Vida e reino do amor’, que ele proferiu em inglês, no dia 23 de fevereiro de 1940 ante um círculo de teólogos e filósofos fundado por Paul Tillich em Nova York, e que após seu retorno ele publicou em alemão na *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. A conferência foi acrescentada ao livro, como um corolário.”

⁸ Após a guerra Heidegger é um professor-licenciado de suas aulas, pelo comitê de desnazificação – graças inclusive, em parte, a um parecer de Jaspers, solicitado pelo próprio suspeito de “colaboração”.

⁹ Na Nota de 1966, Adorno justifica assim este discurso comemorativo, anexado ao livro: “Foi proferido num evento da Faculdade de Filosofia da Universidade de Frankfurt (Johann Wolfgang Goethe-Universität), impresso, no mesmo ano, em *Neuen Deutschen Heften*. Também este completa tematicamente o livro, à medida que se concentra sobre aspectos que em *Konstruktion des Ästhetischen* só haviam sido tocados de leve: as últimas publicações de Kierkegaard, sua polêmica contra o cristianismo oficial e suas implicações políticas. Depois do triunfo histórico do escritor Kierkegaard, a justiça exigia desenvolver também a problemática daquele triunfo tanto quanto salientar os seus traços não-conformistas. Isso só foi possível a partir de uma distância maior do que a dos escritos anteriores. Essa poderia quiçá também testemunhar a respeito das modificações históricas que sofreu o conteúdo da filosofia kierkegaardiana.” (p. 370)

¹⁰ Revista Síntese Nova Fase, v.20, N. 63 (1993): 595-604.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

nesse exato período. As cartas 95 e 97, dos dias 1º e 4.12.1937, respectivamente, são datadas de Londres. A Nota 688, à p. 347, especifica um pouco mais: que os Adorno partiram para Nova York em 16 de fevereiro de 1938, por via marítima. A carta seguinte de Adorno, de n. 99, de 7 de março de 1938, é de Nova York, da Universidade de Princeton, em meio ao corre-corre das primeiras semanas nos Estados Unidos da América. Adorno e esposa se encontram, portanto, nos Estados Unidos da América desde inícios de 1938, num país distante da guerra, que se preparara e entrementes explodiu. Eu gostaria de que nós lembrássemos os acontecimentos dessa época, contemporâneos de Adorno. O que está a acontecer na civilização ocidental? O clima é de puro ódio! Em 1938, a Alemanha, supostamente cristã, em parte luterana, em parte católica, consegue anexar aos seus territórios a católica Áustria, e nesse mesmo ano ocupa as regiões de língua alemã da Tchecoslováquia¹¹. A invasão da católica Polônia pelas tropas alemãs, em 1º de setembro de 1939, foi a terceira anexação¹². Desde meados de 1939, ocorriam assassinatos em massa nas regiões de conflito. Em 8.11.39, fracassa o atentado contra Hitler, da cervejaria *Bürgerbräukeller*, de Munique. Em dezembro de 1939 já se contavam em dezenas de milhares os soldados russos mortos na Finlândia. A ordem de Hitler para invadir a Noruega e a Dinamarca foi assinada em 1º de março de 1940, uma semana após a palestra de Adorno para o grupo de Tillich. A invasão da Holanda dá-se em 10 de maio de 1940, a do norte da França, que chega até Paris, ocorrerá em meados de 1940. Portanto, essa palestra situa-se em cheio no período do alastramento da guerra. Em julho, a produção alemã de armamentos havia duplicado, mas desde 17.3.1940 já há um novo “Ministério do Reich para Munições”, a produção de armamentos dispara. Em 28.5.1940, o rei da Bélgica se rende, um dia após a famosa retirada de 300 mil soldados ingleses de Dunquerque. Os ingleses consideram os franceses incompetentes, esses os consideram não-confiáveis.

Entretanto, Adorno encontra-se nos Estados Unidos, e o ataque japonês a Pearl Harbor, que obrigará os americanos a declarar a guerra, só ocorrerá quase dois anos depois, em 7 de dezembro de 1941. Ainda vai demorar mais de um ano, a contar da palestra de Adorno, até que os Estados Unidos comecem a ajudar de fato os Aliados contra o Eixo (Roma-Berlim-Tóquio). Não há nenhuma relação direta entre esta palestra e os atos de guerra, mas a deflagração do conflito, e as notícias que chegam, mas que só interessam aos atingidos, direta ou indiretamente, lá longe, na Europa, ajudam a entender o ceticismo de Adorno a respeito da doutrina kierkegaardiana do amor. De um amor cristão, que oficialmente deveria vigorar para os países europeus do conflito. Um mandamento do amor, que ninguém, praticamente, respeita. Não esqueçamos que a Itália e a Alemanha eram considerados “nações cristãs”, não menos do que a britânica e a francesa. E podemos imaginar a selvageria dos conflitos entre os alemães e os russos, tanto na ida, rumo a Moscou, quanto na volta, rumo a Berlim. Nem esqueçamos que muitos ingleses e franceses por muito tempo esperaram ansiosamente, na torcida, que alemães e russos se destruíssem completamente, para manter a civilização cristã. Notem, finalmente, que até aqui nem falamos daquilo que os compatriotas de Lutero estavam fazendo com os judeus, na Áustria, na França e principalmente na Polônia (três países de tradição predominantemente católica). Este é o contexto de fundo onde podemos situar a frase de Adorno “*Não há mais o próximo*”.

¹¹ Cf. EVANS, Richard J. *O Terceiro Reich em Guerra*, São Paulo: Planeta, 2014, p. 31: “Esse foi, na verdade, o primeiro passo para a realização de um programa nazista há muito cultivado: estabelecer um novo ‘espaço vital’ (*Lebensraum*) para os alemães na Europa centro-oriental e oriental, onde os habitantes eslavos seriam reduzidos à condição de trabalhadores escravos e provedores de alimento para seus senhores alemães.”

¹² Cf. EVANS 2014, p. 32s: Hitler queria despovoar a Polônia e colonizá-la com alemães. Disse ele a Goebbels que os poloneses eram “mais animais do que homens, totalmente obtusos e amorfos [...] A sujeira dos poloneses é inimaginável.” A Polônia tinha de ser subjugada de modo completamente implacável. – Em setembro de 1939, as tropas já estão incendiando aldeias inteiras da Polônia.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

Já o nosso dinamarquês escrevera, em 1855, a conclusão, tão simples quanto avassaladora: “O cristianismo simplesmente não existe.” – Ou seja, a ironia do mundo permitiu que o nome de civilização cristã continuasse a adornar a face da Europa quando tudo já era oco, vazio: o sentido (de humanidade) se perdera, e não simplesmente o sentido ontológico do Ser (escrito de qualquer maneira que fosse), porém um sentido honesto para essa nossa existência. Não há mais o próximo, diz Adorno, porque este conceito teria sido forjado para uma civilização de pastores e agricultores, tendo Kierkegaard adaptado aquele “mandamento/alegre-notícia” para a universalização da sociedade burguesa do trabalho mais e mais abstrato e do desaparecimento do indivíduo.

Interessante aí, como já o mostrei alhures, que Adorno, inclusive no seguimento de Horkheimer, dá um valor especial para o que ele chama de “amor aos mortos”. Se Kierkegaard considera uma obra de amor lembrar uma pessoa falecida, os frankfurtianos interpretam que no capitalismo não há mais lugar para o amor entre os vivos, regidos todos pela lógica do capital e do mercado. Amor gratuito, só a lembrança dos mortos... Ora, esquecem que o autor dinamarquês conclui, entre outras afirmações, dizendo que o amor aos mortos nos deveria ensinar como amar os vivos. Kierkegaard não resignou, não perdeu a esperança, embora não possamos jogar pedra no telhado daqueles alemães exilados em tempos de extremismos.

Com a derrota das ditaduras nazifascistas, parece que os frankfurtianos recuperam bastante da sua esperança. Para muitos judeus, como muitos dos amigos de Benjamin, o surgimento, em 1948, do estado de Israel, trouxe novo oxigênio. De qualquer modo, Adorno e seus companheiros nunca foram sionistas, menos ainda do que Hannah Arendt. Mas retornaram à pátria europeia, com exceção de Marcuse, que se tornará mais adiante o guru das minorias femininas e negras (foi ele o Orientador de Ângela Davis). Trabalham na reconstrução da Universidade de Frankfurt, e do Instituto de Pesquisa Social. No começo dos anos 50, Adorno publica *Minima Moralia*. A nova esquerda se recupera, os frankfurtianos orientam a nova mentalidade crítica do centro da Europa. Lembremos que Jaspers, no Parecer sobre Heidegger, argumentara que a juventude germânica havia perdido sua força crítica, e não conseguiria ficar imune ao estilo ditatorial e monológico de Heidegger. No início dos anos 60, a crítica se revigora (ainda que Adorno escreva, em referência ao Chê, que o que não deu certo nas selvas da Bolívia não daria bons resultados na Alemanha).

Vejo neste contexto a recuperação do potencial crítico do pensamento de Kierkegaard, e a utilização dos textos de sua polêmica final, desde *Prática do Cristianismo* e *Julgai vós mesmos*, mas principalmente da polêmica do jornal *O instante*. Adorno precisa, de certo modo, livrar o dinamarquês daqueles esforços editoriais que o transformaram num sucesso e num fenômeno de moda, num *Zeitgeist*. Kierkegaard, segundo seus próprios critérios, não quer e não pode triunfar, tal como o cristianismo não pode triunfar num mundo corrompido. Somente contra este, o que já não seria triunfar. Mas o fato é que o escritor Kierkegaard agora triunfava na Alemanha, graças, também, aos esforços editoriais do pastor nacionalista, direitista (*Grund und Boden*) Emanuel Hirsch, que o teria “arrendado totalmente”. Então, se ele triunfou, é porque foi traído. E Adorno trata de mostrar como nosso dinamarquês era e foi um não-conformista, que denunciou todas as indignidades cometidas em nome da religião.

* * * * *

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
 VALLS, Álvaro

Não quero, não devo e não preciso resumir a conferência de 1963, do sesquicentenário do nascimento de Kierkegaard, neste momento. Já a traduzi, há mais de 10 anos. (Aliás, também o *Dialética negativa*, dos anos 60, hoje já se encontra em bom português, como igualmente a *Teoria estética*.) – Adorno hoje pode ser lido, e muito lido. (Não, é claro, para virar sucesso, mas certamente para ajudar a resistir!) Basta concluirmos então com a observação final da conferência *Outra vez, Kierkegaard*: tal como o crítico e satírico Karl Kraus, Kierkegaard teria mostrado, na prática, com seus escritos e com sua vida, o poder das ideias, aparentemente impotentes.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor W. **Primeiros escritos filosóficos**. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

ADORNO, Theodor. **Kierkegaard. Construção do Estético**. Tradução Álvaro L. M. Valls. São Paulo: UNESP, 2010.

ADORNO, Theodor/BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

EVANS, Richard J. **O Terceiro Reich em Guerra**. São Paulo: Planeta, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Notas sobre a 'Psicologia das visões de mundo' de Karl Jaspers (1919/1921)*. In: **Marcas do Caminho**. Tradução Ênio P. Giachini e Ernildo Stein. Revisão Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Edição em alemão e português. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HELLER, Agnes. *Das Zerschellen des Lebens an der Form: György Lukács und Irma Seidler*. In: **Die Seele und das Leben**. Studien zum frühen Lukács. Beiträge von Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, pp. 54-98.

JASPERS, Karl. **Psychologie der Weltanschauungen**. 5e. Auflage. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer Verlag, 1960.

KIERKEGAARD, Søren. **Gesammelte Werke 1-12**. Jena: Diederichs Verlag, 1909-1922.

KIERKEGAARD, Søren. **Leben und Walten der Liebe**. Einige christliche Erwägungen in Form von Reden. Übersetzt von Albert Dorner und Christoph Schrempf. Jena: Eugen Diederichs, 1924.

DOI: 10.25244/uf.v14i1.3540
Adorno, leitor de Kierkegaard
VALLS, Álvaro

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. **O instante**. Tradução Álvaro L. M. Valls e Márcio Gimenes de Paula. São Paulo: Editora LiberArs, 2019.

LÖWENTHAL, Leo. Recollections of Adorno, *Telos* 61 (1984), 160-61. Apud R. Hullot-Kentor, no Prefácio (*Foreword*) da versão americana de ADORNO, Theodor. **Kierkegaard. Construction of the Aesthetic**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p. XII.

LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**. Ensaios. Introdução Judith Butler. Tradução Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

VALLS, Álvaro L. M. **Estudos de Estética e Filosofia da Arte: numa perspectiva adorniana**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard não era um homem sério!** Sobre alguns alemães, sobre alguns discursos e sobre a mãe do filósofo. São Paulo: Editora LiberArs, 2019.