

SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE O HABITAR POÉTICO E A SUBJETIVIDADE

Marcus Vinicius de Souza Nunes

RESUMO

Dois problemas participaram do cerne de preocupações da filosofia de Martin Heidegger, os quais são apresentados neste trabalho: o primeiro se refere a noção de subjetividade na filosofia de Hegel, sobretudo na *Fenomenologia do Espírito*, que segundo Heidegger teria levado à filosofia ao seu máximo grau de esquecimento do ser. O outro problema, posto em questão especialmente a partir da década de 1950, refere-se ao entrelaçamento entre linguagem e técnica e a possibilidade de um caminho para além da tecnicização da linguagem recuperando o seu vigor presente na poesia. Este artigo ainda considera a relação de mútua determinação entre as duas questões no pensamento de Heidegger, levando em consideração a crítica fenomenológica aos modos que a reflexão sobre a subjetividade assume no século XX, em especial na psicanálise e literatura.

Palavras-chave: Subjetividade. Poesia. Técnica. Ontologia.

RESUMEN

Dos problemas participan de la centralidad de las preocupaciones de la filosofía de Martin Heidegger, los cuales son presentados en este trabajo: el primer se refiere a la noción de subjetividad en la filosofía de Hegel, sobretudo en la *Fenomenología del Espíritu* que, de acuerdo con Heidegger, ha llevado la filosofía hacia su máximo grado de añoranza del ser. El otro problema, puesto en cuestión en la década de 1950, se refiere al enlazamiento entre el lenguaje y la técnica y la posibilidad de un camino allá de la tecnicización del lenguaje al recuperar su vigor presente en la poesía. Este artículo todavía considera la relación de mutua determinación entre las dos cuestiones en el pensamiento de Heidegger llevando en consideración la crítica fenomenológica a las maneras que la reflexión acerca de la subjetividad asume en el siglo XX, en especial en el psicoanálisis y la literatura.

Palabras clave: Subjetividad. Poesía. Técnica. Ontología.

1 INTRODUÇÃO

O tempo da medida de tudo é o tempo da desmedida. O excesso do medir é ele mesmo desmedida. A que nos referimos aqui? Junto com Martin Heidegger nos referimos à essência da nossa era, o caráter da nossa época, o fervor da atividade técnico-industrial que nos impede de habitar humanamente este mundo.

Habitar humanamente não significa uma antropologia. Ao contrário, mesmo depois de todas as humilhações do homem, depois do fim de todos os humanismos é o homem mesmo soerguido a regra de medida na era industrial.

O caráter do nosso modo de ser, tal como aparece em “Ser e Tempo”, e que Heidegger mantém em discussão ao longo de toda a sua vida, é que somos abertura, isto é, o que nos constitui fundamentalmente é que somos abertos à compreensão do ser e não meramente somos. O nosso modo concreto de ser é a existência aberta, na qual à medida que existimos e nos realizamos o próprio o ser nos fala na sua originalidade.

A era da técnica culmina um processo de histórico e historial no qual o ser é representado nas figuras sempre mais radiantes dos inúmeros entes, ou seja, na total entificação (HEIDEGGER, 1979). Heidegger tinha todas as suas reservas com as representações de mundo, e por aí com o cristianismo romano, porque reconhecia na representação a ação da coisificação, da entificação do ser.

Não trata-se de uma concepção da realidade para além da racionalidade, isto é, não trata-se de um mero transcendentalismo barato, que muitas vezes cai no representacionismo, na figuração indigesta do próprio ser, como apresentam as inúmeras mitologias propostas no mercado contemporâneo de visões de mundo, os irracionalismos do indizível, mas que enquanto nada dizem, mostram o próprio homem no seu vazio existencial. Estes misticismos contemporâneos, de fácil venda especialmente a determinados estratos sociais absorvidos pela técnica não guardam, e não podem guardar, aquele verdadeiro silêncio, aquele não dito que compõe a linguagem do ser: “Como diz o velho mestre Eckart, junto a quem aprendemos a ler e viver, é naquilo que sua linguagem não diz que Deus é verdadeiramente Deus” (HEIDEGGER, 1969, p. 69).

Ora, a multidão das ideias transcendentalistas, místicas, se soerguem no vazio da subjetividade, e não num parar atento, numa escuta atenta. Antes, reproduzem a própria era da técnica e colocam a satisfação das pretensas necessidades psicológicas do indivíduo na centralidade da própria escuta: quem é ouvido é o próprio ouvinte, e aqui não há fala, mas uma ilação inconspícua. O pensamento, todavia, que nos aparece por meio das árvores da floresta negra, o pensamento do próprio, do originário, não é

irracional, nem transcendentalista em sentido grosseiro, mas nos incita a nos mantermos abertos, atentos ao chamado da voz do ser, à voz do Simples, do Mesmo, mas que é obliterado na profusão dos discursos modernos, e que apenas no silêncio, no tornar à quietude e à profusão espiritual da origem, é possível escutar (HEIDEGGER, 1969).

Essa é a discussão que Martin Heidegger nos convida a fazer. Para sua filosofia, mais que um convite, nessa discussão há uma convocação expressa: a de pensar o esquecimento do ser e a emergência dos humanismos de todo tipo. Dois problemas de fato diferentes para Heidegger, mas que se entrelaçam como um único destino comum, destino do Ocidente, caminho para o qual segue impulsionado pela metafísica.

O presente trabalho vai tentar abordar, com recortes feitos a partir de várias fases da obra heideggeriana, o tema da subjetividade elevada à regra de medida, tomando como ponto inicial a discussão com a filosofia de Hegel, levando ainda em conta as chamadas “humilhações do homem”, apontando como, ao contrário, o homem da técnica, tal como o considera Heidegger, é quem aí aparece. No fundo, queremos manter com o filósofo da floresta negra o olhar atento para o fechamento para o ser, o fechamento de nossa época para o sagrado, para aquilo que simplesmente não pode ser dito.

2 O CARÁTER DA QUANTIFICAÇÃO E “AS HUMILHAÇÕES DO HOMEM”

Sem dúvida, jamais alcançamos uma tal capacidade de quantificar, calcular, numerar, etiquetar. Mas nesse dizer do mundo, das coisas do mundo, nessa física moderna que, ao mesmo tempo em que joga com a técnica na sua realização mais moderna, mais vai em direção de uma composição de uma nova metafísica, na tentativa de dizer aquilo que para ela não é possível dizer, só se mostra o homem na sua incrível voracidade. O homem calculante fala do homem calculado; mas também de outras formas de vida muito bem posicionadas nos modernos sistemas da biologia; e também das estrelas distantes e dos fatos sociais, todos no mesmo nível: da abstração matemática do conceito contemporâneo.

Mantermo-nos abertos ao sagrado. Difícil tarefa imposta pelo próprio pensamento ao homem no seu processo de realização. Manter-se aberto a voz do ser que ainda sussurra, por vezes grita, escondido, obnubilado pelas diversas concepções de mundo que a técnica nos dispõe.

Não à toa, este processo para Heidegger é culminação, não um momento novo, uma ruptura história como os prepostos da técnica podem fazer crer. O máximo da quantificação que chegamos é o resultado de milênios de história ocidental que irrevogavelmente caminhava para isso. Os gregos criaram a palavra ente e desde então aplicamos magicamente tal palavra ao todo da realidade, e até mesmo àquilo que nos escapa da experiência no mundo, aquilo que não é passível de ser conhecido no mundo, mas apenas negativamente conhecido como a transcendência desse mundo, como o abrir-se de uma resposta para além da objetividade das coisas do mundo.

Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentado no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, como a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo, (o que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica. (HEIDEGGER, 2006, p.74).

Do ente grego, na junção com o mundo oriental via Cristianismo, parecia um caminho óbvio que o todo transcendente da crença judaica, na figura do deus encarnado, fosse transformado de *Shekinah*, a santidade pura para além do concreto e de qualquer objeto (LÉVINAS, 2002), à qual temos de manter nossos ouvidos abertos para a sua palavra, como bem entenderam os *rabbi* judeus do Talmud babilônico, ao *Ens Certissimum* da filosofia escolástica. A teologia só degenera em antropologia da religião, sociologia da religião, ciências da religião, porque a sua própria formulação acabada no processo de alta sistematização que foi a Escolástica em si mesma já continha um *quantum* significativo de entificação. E no mundo da quantificação absurda o que não se sabe ainda medir sempre tem um *quantum* qualquer.

Freud, por exemplo, nos fala de *quantum* de energia psíquica, e mostra como a história do monoteísmo é, por um lado, o esvaziamento de formas concretas de relação com o mundo, formas originárias como eram os paganismos orientais, por um monoteísmo radical que bane toda forma de magia, isto é, qualquer interação de objetificação da força do sagrado (FREUD, 1976). Mas, bastou esta religião manter

contatos com pensamentos da entificação para ter a transcendência ela mesma figurada, representada, seja na arca da aliança, presença física de Deus no meio do seu povo, seja na *palavra* dos místicos, ou dos talmudistas, seja na palavra encarnada. Ao mesmo tempo que a religião do todo transcendente bania figurações do sagrado, por outro lado precisava delas, donde a sabedoria de deus, a potência de deus, o espírito de deus, tornam-se tão ou mais importante quanto o pensamento acerca do sagrado ele mesmo. O manter-se aberto foi subsumido no incessante recolher de palavras.

A livre associação que conduz o método psicanalítico, quanta a própria humilhação psicológica sofrida pelo sujeito a partir da emergência da teoria do inconsciente, só são possíveis no momento em que não há mais nada que esse sujeito humilhado. Mas, lembremo-nos, a própria potência que o humilha é, até certo ponto, uma potência também ela subjetiva. Pois o *eu* não mantém-se aberto ou fechado ao inconsciente, mas reprime esse mesmo inconsciente nas profundezas de uma espécie de interioridade mal definida. E quando falta ao *eu* aquele mencionado *quantum* de energia psíquica para manter a repressão temos o retorno do reprimido, um outro *quantum* específico de energia psíquica que retorna das mesmas profundezas da estrutura psíquica de um sujeito humilhado mas que ao mesmo tempo humilha, pois mesmo as relações de ordem mais amplas, como a sociedade e a religião, ficam reduzidas às estruturas psíquicas individuais, ou seja, aparecem como ampliação em escala transubjetiva dos fatos da vida subjetiva, tal como aparece em “O Mal-Estar na Civilização”, que apesar de ser uma obra de indiscutível densidade e aguda escrita, se mantém atrelada, *por supuesto*, ao mencionado sistema psíquico.

Mas por que tal aparte “freudiano”? Ora, parece-nos sintomático que naquela teoria que, diz-se, resultou na humilhação psicológica do homem, o que no fundo resiste é um humanismo travestido, ou melhor, uma certa concepção antropológica em que o próprio sujeito retorna como padrão de medida absoluto. E assim nas outras possíveis humilhações: a sociológica de Comte, a econômica de Marx, a biológica de Darwin. Se em todas elas o homem como centro do universo espiritual desaparece, na mesma repressão temos o retorno do reprimido (e nos seja desculpado o chiste): o próprio homem retorna como o quantificador e o agente de todas essas repressões. Claro, de fato não é aqui o lugar para apontarmos tantas e variadas questões de maneira leviana, mas

serve-nos isto apenas como um apontar para a elevação do sujeito como regra de medida, coisa que nos incomoda e incomodava o pensamento heideggeriano.

A história da filosofia é a história dessa entificação-subjetivação. Se o ser tornou-se cada vez mais ente quantificável, cada vez mais tornou-se o sujeito e senhor dessa medida e objeto desse medir. Primeiro, sem dúvida, na evolução cartesiana, mas por fim, e acabadamente, na filosofia hegeliana, em que a subjetividade quantificadora e o ente certíssimo, o ser absoluto, fundem-se um no outro, e assim aquele que quantifica é o dito na proposição, onde o absoluto é exteriorização de si mesmo.

3 HEGEL E A SUBJETIVIDADE COMO REGRA DE MEDIDA ABSOLUTA

Heidegger recupera-nos uma leitura da “Fenomenologia do Espírito” que muitas vezes fica colocada ao lado, em um curso de 1942. Na “Introdução” ao texto da “Fenomenologia” Hegel mostra o método da ciência a partir do movimento da consciência subjetiva. Heidegger insiste no subtítulo da edição original da “Fenomenologia”, retirado de edições posteriores: “Ciência da Experiência da Consciência” (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*). Insistir nessa experiência, segundo Heidegger, insistir nesse caminhar e percorrer (*Er-Fahrt*) nos conduziria pelas sendas que levaram a filosofia hegeliana à culminação de uma metafísica: a ereção da subjetividade como regra-de-medida absoluta (*absolute Masstab*). Sigamos a trilha de Heidegger nesse curso.

A pergunta metodológica pelo conhecer desfaz-se na filosofia hegeliana como um contrassenso que impede o avanço da verdadeira ciência. Mas por quê? Porque o conhecer do Absoluto só pode se dar absolutamente, isto é, que o modo do conhecer não pode mais se restringir a mero instrumento, que o “medium” se torna, porque o é efetivamente, o próprio modo do Absoluto se apresentar. Este apresentar-se não se dá para nós, no sentido que o Absoluto apenas se mostra *a nós*. Ao contrário, a experiência que a consciência subjetiva na mera individualidade faz já é, em si mesma, uma experiência do Absoluto para si mesmo.

A insistência de Heidegger na afirmação de Hegel (2002, p. 72), o Absoluto “é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca”, se liga a uma outra afirmação: “o Absoluto já está em nós e quer estar em nós” (HEIDEGGER, 2000, P.10). Assim, levada às últimas consequências, tal afirmação levaria-nos a concluir que o conhecimento subjetivo da consciência dotada de conteúdo é a manifestação absoluta do saber: desde sempre o Absoluto se move em nós.

À pergunta “por que o Absoluto quer mostrar-se?” deveríamos responder: por que ele quer. Mais que isso, pertence à essência do Absoluto a sua manifestação. Mesmo na figura mais alienada da consciência é ele que se mostra. O sujeito da experiência da consciência nunca é a consciência mesma, mas o saber da totalidade que se conhece nesta mesma experiência. Pensarmos a “experiência da consciência”, como o filósofo da Floresta Negra nos propõe, isto é, enquanto um genitivo ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, nos serve a revelar como, no saber mesmo da totalidade, o que está implicado é o jogo em que a consciência vem à tona, e neste vir à tona torna-se subjetividade absoluta

Devemos aqui dar um passo atrás. Antes de determinarmos qual é essa “experiência absoluta” devemos perguntar-nos pela determinidade deste Absoluto que se mostra essencialmente na forma da manifestação essencial. Isso significa: nomear este mostrar-se absoluto, pôr o modo pelo qual esse Absoluto se dá absolutamente no saber que Hegel evoca.

Para Hegel a História da Filosofia é a História Essencial do saber que aparece e evanesce nos modos da sua determinação. Desde Tales, o percorrer do caminho do conhecer é o violento arrancar de si mesmo da consciência natural que, repousando na sua tranquilidade indiferente, se põe a efetividade necessária da figura do Absoluto. A consciência se saca para fora na medida em que o Absoluto a tira de sua tranquilidade e a põe a correr o caminho duro do saber. Toda filosofia, portanto, vislumbra o Absoluto na evanescência do seu momento do autoconhecer-se. A filosofia das ideias, o primeiro-motor, o sujeito transcendental, nada mais são que manifestações abstratas na forma de um saber inefetivo em que o Absoluto se mostra.

A insistência no conceito da experiência não pode obliterar a ideia de que esta é objeto de uma *ciência*. Assim, tanto a subjetividade quanto a objetividade do genitivo devem ter seu acento tônico na pergunta pela ciência. Qual é o objeto e qual é o sujeito dessa ciência? Se a consciência é dita por Heidegger ao mesmo tempo objeto e sujeito de uma experiência, o conjunto dessas oposições em que a experiência se efetiva é ao mesmo tempo sujeito e objeto para uma ciência e para um outro, isto é, para uma razão que é subsumida na própria subjetividade, sem dúvida não nos moldes kantianos, mas como a realização da liberdade subjetiva.

Enquanto sujeito dessa ciência, a experiência da consciência é um acontecer objetivo do Absoluto em que a consciência sabe efetivamente a si no seu aparecer, isto é, sabe a si mesma no modo efetivo do seu conhecer. A evanescência dos objetos em si, a operação da consciência que faz destes objetos para si, e o saber do seu conhecer que entende o processo gnosiológico como um agir efetivo da consciência é erigido na forma da ciência. Aliás, a ciência só é possível porque o conhecer da consciência é efetivo, ou seja, porque a consciência sabe absolutamente a si no seu conhecer, sabe que enquanto conhece o Absoluto se mostra, o Absoluto age. A consciência aparece como aquela que, em agindo, deixa aparecer a ciência, e o faz por meio da experiência que realiza.

No entanto, a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade.[...] Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela. (HEGEL, 2002, p. 74)

Se aqui a consciência parasse seu trabalho e entendesse a si mesma como aquela que absolutamente erige a ciência cairíamos num transcendentalismo absoluto da consciência. A experiência da consciência não pode, portanto, resumir-se ao trabalho subjetivo que suprassume os objetos no seu conhecer: terá que, no próprio processo do conhecer, suprassumir a si mesma para a ciência ser efetiva. Aqui está a “violência da consciência” que a própria consciência exerce sobre si mesma. Aqui está seu caminho angustiado e doloroso, a dramaturgia escatológica da consciência na busca da efetividade do seu conhecer: “Por lo tanto la conciencia es una confrontación consigo misma” (HEIDEGGER, 2000, p. 17).

O primeiro passo desse confronto decisivo em que a consciência aparece como protagonista é o examinar intranquilo do seu próprio conhecer. Intranquilo porque antes do examinar efetivo deve surgir para a consciência o padrão de exame pelo qual a consciência deve pôr à prova a efetividade do seu conhecer. Duas coisas, entretanto, sabemos da filosofia hegeliana: 1) o próprio objeto conhecido na sua efetividade é resultado da ação do conhecer da consciência mesma; o objeto mesmo é sempre objeto para uma consciência, isto é, nem a consciência enquanto sujeito do conhecer é um transcendental puro, uma categoria epistemológica perceptiva-cognitiva, nem o objeto, a Coisa mesma que é objeto do conhecer, é em-si-mesmo, isto é, um meramente oposto a consciência; 2) a filosofia só aparece enquanto saber efetivo determinado na forma do *sistema*, impede que se faça recurso a qualquer exterioridade; mais que isso, não há exterioridade possível; e do próprio processo do conhecer que a consciência opera resulta que qualquer diferença entre um interior cognoscente e um exterior cognoscível é inefetiva e abstrata, e que a essência própria do saber é extrusão de si mesmo e autoconhecer-se na ação.

Dos dois momentos anteriores deduzimos que o único padrão de exame ao qual a consciência pode recorrer é ao próprio processo do seu conhecer. Isto significa: a consciência é a sua própria regra-de-medida. A diferença que se poderia fazer entre o conhecer, o método do conhecer e o exame do resultado conhecido, se torna abstrata porque é suprassumida na consciência mesma. Mais do que poderíamos afirmar a partir de uma mera consideração gnosiológica, o retornar da consciência sobre si mesma nos mostra que na sua *ação*, e apenas nela, a consciência encontra o caminho da própria suprassunção.

Sabemos, como já dissemos, que a exterioridade é-nos uma via vedada. A consciência só pôde se suprassumir na ciência porque, desde o início do seu caminho, caminhava a consciência no Absoluto. Não num vislumbrar deste, porque se chegamos à efetividade da ciência é porque o Absoluto foi de fato nomeado, isto é, apareceu no modo da sua mais pura e concreta determinação: aparece para nós o Espírito.

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, nas diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*. (HEGEL, 2002, p. 142)

Desde o primeiro movimento do conhecer já está implícita a relação da consciência com outras consciências porque seu conhecer, ainda que esteja no nível da mais grosseira abstração e universalidade, no momento de maior alienação do Absoluto, é já um saber *espiritual*: é já no Espírito que se sabe que o saber da consciência se torna efetividade.

Por tal, ao pensarmos a filosofia hegeliana a partir do pensamento de Heidegger, uma pergunta aparece para nós: seria, então, a filosofia do Absoluto um filosofia da *subjetividade*? Se o jogo mútuo das consciências, ou mesmo a violência da consciência para consigo mesma, é a regra-de-medida do saber da consciência, não estaria aqui o momento mais proeminente do sujeito na filosofia?

No que se refere a Hegel e aos gregos isto significa: precede a todas as enunciações certas ou erradas sobre a história o fato de que Hegel experimentou a essência da história a partir da essência do ser no sentido da subjetividade absoluta. (Heidegger, 1979, p. 212).

No texto acima citado, chamado “Hegel e os Gregos”, Heidegger nos mostra como Hegel apropria-se das “quatro palavras fundamentais da filosofia grega” (*Hén, Lógos, Idéa, Enérgeia*), a partir da tese de uma história essencial na qual o Absoluto se mostra na sua gradativa e cumulativa determinação, na qual as abstrações vão sendo eliminadas. Os gregos vislumbram o Absoluto, mas não o podem conceber ainda enquanto espírito. O Absoluto enquanto espírito diz: “a substância é sujeito” (Hegel, 2002).

Pensada desta forma, a filosofia hegeliana é aquela que identificou a substância absoluta com o sujeito. Sim. Acrescente-se que essa consciência, este sujeito que também é razão e espírito, é fundamentalmente a história pela qual a consciência chega ao saber da subjetividade da substância, ou, história essencial na qual o Absoluto se apresenta, na sua “terra pátria” (HEGEL, 2002) como sujeito. A subjetividade faz-se regra de medida não apenas para a sua vida fática, mas inclusive para toda a história essencial, história que para Heidegger é a história do ser e que deve ser compreendida a partir do ser.

4 A ATIVIDADE DO POETA: ENTRE O HABITAR E A ESCUTA DO SER

Eis, para Heidegger, em Hegel, o ponto máximo, no que se refere ao pensamento filosófico, de encobrimento do ser. A história do ser, a história por assim dizer, do sagrado, é reduzida na figura da história subjetiva. A história do ser transforma-se, portanto, na história das representações, e culmina na sua última representação, o sujeito, que por sua vez elimina todas as outras figurações, restando a subjetividade absoluta, que enquanto não é aberta ao ser, mas a sua própria entificação, é uma subjetividade vazia. Eis porque os mercados internacionais de visões de mundo, de consciências burguesas, de satisfações psicológicas imediatas. Tudo dá-se em consequência da atividade volitiva de um sujeito que já não sabe mais o que quer, porque quer a si mesmo, e que não se abre ao chamado do Outro, à convocação do ser.

Mas o ser, na medida em que convoca, se deixa convocar. É na atividade do poeta, do poeta genuíno, autêntico, que o ser que chama se mostra como ser que é chamado, que se deixa chamar. O poeta, o fundador de mundo, é aquele que atende a convocação do ser, figurada nos cortejos celestiais, nos deuses olímpicos, no fogo sagrado, e que nesse deixar-se chamar chama o sagrado mesmo, porque o sente.

Queremos habitar esta terra de forma sagrada: esse é o modo do nosso habitar, o modo poético da nossa habitação. Mas a objetificação do habitar obnubila o ser na figura da técnica.

Habitar é hoje problema habitacional. Geografia, engenharia e arquitetura são os modos de habitar da técnica. Mas na sua convocação, no seu deixar-se convocar pela linguagem do ser que fala na poesia, que fala mudamente pelo poeta cego, feito cego pela visão do fogo divino, que está o próprio do habitar.

A relação predatória com o ambiente, com a cidade, a relação de turista são relações fundadas no desenraizamento absoluto. Sem dúvida que a relação de Heidegger com a floresta negra nos serve de alegoria, também, para a relação do homem com o mundo inteiro. Gozamos os benefícios do mundo e fazemos cálculos para que este gozar seja prolongado o mais possível e seja cada vez mais intenso. Mas, neste comportamento se revela que agimos neste mundo como turistas, como se estivéssemos

de passagem. Não construímos, mas apenas edificamos, levantamos edifícios. Não fazemos morada no mundo, mas construímos bairros populares para resolver o problema habitacional.

Como entender que cada homem habita poeticamente? Nosso habitar sufocado: a crise habitacional, a técnica. Habitar e trabalho. O nosso habitar “poético” é a ocupação com as belas letras e a esta ocupação se vê resumida, uma ocupação abstrata, meramente reflexiva. A técnica faz com que a poesia seja propagada, mas só enquanto literatura, isto é, enquanto um extrato morto da compartimentalização da ciência. Mas, a poesia, no dizer comum da ciência, não tem seus pés firmes na realidade. Habitar poeticamente seria, então, o avesso da modernidade, dominada pelo coletivo (HEIDEGGER, 2002)

Se permanecermos neste nível de compreensão não entenderemos como as palavras do poeta, e de Hölderlin, para Heidegger o poeta fundador de mundo, especialmente, podem nos mostrar como habita o homem, isto é, poeticamente. As palavras do poeta se referem ao habitar do homem, não da situação dos homens atuais. Só é cego quem tem a potência do ver (HEIDEGGER, 2002). Assim, só podemos dizer que não habitamos, na era da técnica, poeticamente porque temos a potência do habitar poético (HEIDEGGER, 2002). O vigor (Wesen) essencial da poesia deve ser repensado, deve ser assumido como uma tarefa essencial do pensamento em que o pensamento mesmo é colocado em questão, enquanto questiona o caráter epocal que habitamos, o próprio habitar, próprio ou desenraizado, e claro, que sempre nos coloca à escuta do ser, à escuta do sagrado. Pensar a existência humana a partir da essência do habitar torna-se então a tarefa do pensador, pois que o poeta afirma esse modo de habitar no momento fundacional da poesia.

Mas aonde nós, os humanos, podemos nos informar sobre a essência do habitar e da poesia? Aonde o homem assume a exigência de adentrar a essência de alguma coisa? O homem só pode assumir essa exigência a partir de onde ele a recebe. Ele a recebe no apelo da linguagem. Mas isso, certamente, apenas e enquanto o homem já estiver atento à essência da linguagem. Todavia, circula no planeta de maneira desenfreada e hábil, um falatório, um escrever e uma transmissão de coisas ditas. O homem se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem. (HEIDEGGER, 2002, p. 167).

A questão não é que simplesmente não mais habitamos, mas não habitamos *poeticamente*, isto é, nos retiramos da casa do ser, afastamo-nos da linguagem originária e perdemos a capacidade de estar atentos, à escuta. Estamos, como característica fundamental, sempre à espera do ser. Mas, a era da técnica, por tomar o ser na sua máxima entificação, não está à espera, mas produz o objeto que lhe apraz.

A desmedida, que caracteriza a era do medir infindo é resultado do uso de uma má medida. A medida da poesia não degenera em desmedida porque é comedimento (HEIDEGGER, 2002). O homem de forma alguma pode ser essa medida, o que já aparece na poesia de Hölderlin, mas o homem deve se abrir a esta medida, a este comedimento.

A medida consiste no modo em que o deus que se mantém desconhecido aparece *como tal* através do céu. O aparecer do deus através do céu consiste num desocultamento que deixa ver que se encobre. Deixa ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. (HEIDEGGER, 2002, p. 174).

Mesmo a linguagem do poeta mais puro e genuíno, que é aedo dos deuses, pode dizer o sagrado mesmo. O seu dizer diz o encobrimento e diz o modo como o deus se mostra nesse encobrimento. Mas seu dizer sempre deixa algo por ser dito, porque ressoa a linguagem do ser, uma linguagem preche de silêncios, uma linguagem, sem dúvida, oposta à linguagem da técnica, plena de ruídos.

A reprodução infinda de “obras de arte”, o sem fim de “religiosidades” à disposição do indivíduo mostra o nosso esvaziamento. Porque esvaziamo-nos, porque fechamo-nos à potência de estar à escuta, é que preenchemos nosso mundo com os resultados da técnica. A arte e a religião contemporâneas também entram no cabedal de conquistas da técnica. A arte como produção, em que a obra se esconde por detrás do artista, e como reprodução, onde arte e artista são dissolvidos no sem-fim da mercadoria, é contrapartida da técnica produtora e reprodutora. Assim como a religião, esvaziada nas suas posições tradicionais, rendendo-se aos avanços da técnica em seu campo, torna-se uma reprodutora de mensagens terapêuticas. Religião e arte reduzidas ao caráter da terapia e da mercadoria: a técnica na sua capacidade planificadora, objetificantes, esvaziante.

Mas o poeta aponta-nos uma saída. Saída esta que é um retorno, não um retorno do reprimido, não uma volta irrefletida e irracional a um passado remoto ou próximo. O poeta lê o livro sagrado das manifestações do divino no mundo. O poeta vê o deus. O poeta escuta seu anúncio e fica à espera. A poesia no seu caráter mais próprio é estar à espera, mas um estar à espera que convoca o homem e convoca o deus. O poeta diz a própria *saga do dizer* (HEIDEGGER, 2003). Esta saga não é, e não pode ser, literatura. É um falar essencial no qual o homem habita, sem mérito algum. A técnica dá-nos a impressão que tudo habita o homem, isto é, que todas as potências estão nele ainda não desenvolvidas, talvez, mas sempre em sua inteireza. Não deixa nada para além do homem, não o transcende e não lhe deixa a chance de se transcender. Ao dar-lhe todos os poderes nega-lhe as potências originárias. E daí, do alto de sua “sabedoria” o homem não segue a saga por crê que a produz.

O verbo alemão *verzeihen*, renunciar, de onde vem a palavra “renúncia”, significa comumente desculpar-se, relevar. Num uso antigo diz “abdicar de uma coisa”, relevar, re-nunciar, *ver-zeihen*. *Zeihen*, anunciar, é a mesma palavra que o latim *dicere*, dizer, que o grego $\square\square\square\square\square\square\square$ mostrar, no antigo alemão, *sagan*: saga. Renunciar é re-anunciar. Em sua renúncia, o poeta abdica de sua relação anterior com a palavra. Só isso? Não, abdicando, algo se lhe anuncia $\square\square$ um chamado, que o poeta não pode mais recusar. (HEIDEGGER, 2003, p.129).

O texto acima, da primeira conferência que compõe “A Essência da Linguagem”, série de três conferências, faz parte do comentário de Heidegger sobre o poema de Stefan George “A Palavra”. O poema fala sobre renúncia, sobre um abdicar frente à palavra. O que o poeta abdica é o modo comum de relação com a palavra. A palavra poética não é a palavra comum. Nela fala algo mais, nela fala o ser. O ser se mostra na sua ausência. Renunciar lá “onde a palavra faltar” diz o poema de George. Não tratamos da palavra da técnica, uma trama proposicional de significação, mas falamos de uma palavra que fala da ausência.

Assim também nos aparece em “Poeticamente Habita o Homem”. A palavra da técnica, a literatura, as belas-letas, só pode ficar resumida ao seu mero caráter ôntico. A palavra do ser, que falada ausência do ser, que fala da diferença, só pode ser ontológica.

Encoberta a diferença fundamental não nos resta muito. O filósofo, o pensador, consegue, entretanto, reconhecer a essência da palavra, o seu dizer fundamental, e usa da poesia para dizê-lo. Mas, está sempre clara para a Heidegger a diferença que há entre

o pensamento e a poesia. Ambos estão abertos à fala do ser, à fala da própria linguagem, mas ambos convocam e se deixam convocar de modos diferentes.

5 CONCLUSÃO

“Poeticamente, mas cheio de méritos habita o homem esta terra”. Estas são palavras do poema de Hölderlin “No azul sereno”. Esses méritos são o que comprime o homem na loucura desenfreada da técnica. O olhar exclusivo para os méritos ilusórios e a incapacidade para estar atento. Estar à escuta tornou-se mais que um problema filosófico, mas uma exigência da vida. O mundo industrial ampliou a vida orgânica em larga escala, mas às custas de uma concepção de subjetividade que pode eliminar o próprio homem. A regra de medida não pode ser a *hýbris* contemporânea. A medida é dada pelo ser. O homem se abre à medida, se mantém aberto à medida do sagrado.

No quaternário que Heidegger retoma, céu, terra, homens, deuses, a medida não pode recair sobre um único ponto. É no tensionamento de todos os elementos que a medida emerge. O sagrado, como luz e voz, alumia e chama a posto a totalidade dessa tensão. Escutar e manter-se na diferença, torna-se, no mundo globalizado das crises também globalizadas, uma exigência: o reconhecimento da nossa incapacidade frente aos nossos problemas.

Os problemas mundializados, a crise econômica e ambiental, mostram-nos que a subjetividade, tão-só ela, não é um padrão de medida adequado. Encarar a diferença em sua inteireza pode ser uma maneira de garantir, inclusive, que o habitar poético possa garantir-nos ao menos um mero habitar.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. **Cinco Lições de Psicanálise**. In: _____ **Os Pensadores: Freud**. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Moisés e o monoteísmo: Três ensaios**. In: _____ **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 23**. 1 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____ **O Mal-Estar na Civilização**. In: _____ **Os Pensadores: Freud**. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **A Essência da Linguagem**. In: _____ **A Caminho da Linguagem**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____ **Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel**. Buenos Aires: Almagesto, 2000; disponível em: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/introduccionfenomenologia.htm>. Acessado em: 02 dez. 2013

_____ **Hegel e os gregos**. In: _____ **Os Pensadores: Heidegger**. 1 ed. São Paulo: Abril cultural, 1979.

_____ **Sobre o Problema do Ser; O Caminho do Campo**. 1 ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____ **Poeticamente Habita o Homem**. In: _____ **Ensaaios e Conferências**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____ **Que é isto – A filosofia; Identidade e Diferença**. 1 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Novas Interpretações Talmúdicas**. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.