

A PAISAGEM DO PENSAMENTO NA ÉPOCA DO ESQUECIMENTO DO SER

Ataide José Mescolin Veloso
(UNESA / UNISUAM / AERONÁUTICA)
ataideveloso@bol.com.br

1. *Introdução*

É no pensamento que se *con-suma* a referência do Ser à Essência do homem. Ele procura restituí-la ao Ser, como se fosse alguma coisa que lhe foi fornecida pelo próprio Ser e essa restituição resume-se em que o pensamento se torna linguagem no Ser.

A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é *con-sumar* a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam a linguagem e a conservam na linguagem. (HEIDEGGER, 2001, p. 24 e 25)

O pensamento não é transformado em ação devido ao seu poder de aplicação. Ele age enquanto pensa e chega a afetar a referência do Ser ao homem. Todo tipo de produção está baseado no Ser e caminha em direção ao ente. Entretanto, o pensamento permite ser solicitado pelo Ser para dizer-lhe a Verdade. A fim de romper com as amarras da interpretação técnica do pensamento, faz-se necessário experimentá-lo em sua pureza, levá-lo à plenitude. É imprescindível libertar a linguagem da gramática, a fim de que atinja um contexto Essencial originário, contexto este reservado ao pensar e ao poetizar. Para Heidegger, poesia e pensamento são uma só coisa, ambas evocam uma experiência originária da linguagem, capaz de redimensionar o sentido do Ser do homem.

2. *Desenvolvimento*

O dizer da poética do poeta busca encontrar o próprio eco no pensamento. “A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a essência da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.” (HEIDEGGER, 2003, p. 28) O diálogo entre pensamento e poesia não se encerra em poucas palavras. Ele é bastante demorado e apenas começou. Cabe ressaltar, entretanto, que es-

te diálogo serve à poesia apenas indiretamente, pois ele pode chegar a perturbar o dizer poético, impedindo, assim, que a poesia cante desde a sua calma mais próxima. O dito poético e o dito do pensamento jamais são iguais. Mas um e outro, de modos diferentes, podem dizer o mesmo. Isto só mesmo tem êxito quando o abismo entre poesia e pensamento se abre clara e decididamente. E isto acontece quando a poética é elevada e o pensamento profundo. (HEIDEGGER, 2001, p.19)

O brilho do diálogo entre poesia e pensamento não deve ser ofuscado pela tentativa de se determinar a visão de mundo de um poeta, a sua técnica de composição e que influências este recebeu. É a própria força do poético que deve orientar a escuta. Pensar significa deixar dizer o que é digno de ser pensado. É escutando o poema que passamos a pensar desde a poesia. “Desse modo, é a poesia, é o pensamento.” (HEIDEGGER, 2001, p. 188)

Desde o fundamento da metafísica, com a filosofia platônica, o pensamento foi visto como *techne*, ou seja, foi considerado um instrumento a ser empregado no fazer e no operar. A filosofia viu-se, então, obrigada a justificar a sua existência diante das outras ciências e nessa trajetória, acabou por abandonar o caminho: fugiu da Essência do pensamento. Ao interpretar o pensamento de maneira técnica, o Ser foi abandonado como o verdadeiro elemento do pensar. Perdeu a dinâmica de seu movimento e deixou de conservar a pluridimensionalidade de sua envergadura.

Na interpretação técnica do pensamento, se abandona o Ser como elemento do pensar. A partir da Sofística e de Platão, a ‘lógica’ é a sanção dessa interpretação. Julga-se o pensar com uma medida que lhe é inadequada. (HEIDEGGER, 1995, p. 27)

Na escrita, o pensamento costuma perder a dinâmica do movimento que o caracteriza: raramente é capaz de manter a pluridimensionalidade da sua envergadura. A experiência do pensador difere da do cientista, uma vez que esta depende do rigor e da exatidão artificial de conceitos. A riqueza do pensamento, por outro lado, reside na força capaz de deixar vigorar as múltiplas dimensões de um dizer que permanece no elemento do Ser. (CASTRO, 2004, p. 35-45)

Heidegger afirma que o pensamento chega ao seu fim, no momento em que se afasta de seu elemento; e elemento, na concep-

ção de Heidegger, “é aquilo a partir do qual o pensamento pode ser pensamento. O elemento é o propriamente poderoso: o poder. Ele se apega ao pensamento e assim o conduz à sua Essência”. O pensamento pertence ao Ser e é provocado pelo Ser. Ele ausculta o Ser. O pensamento significa que o Ser se ligou a sua Essência num destino histórico e apegar-se a um determinado elemento quer dizer amá-lo ou desejá-lo.

Paulatinamente, a filosofia foi se transformando numa disciplina que visava a dar uma explicação das últimas causas, passou a ser uma atividade acadêmica e, mais tarde, cultural. A linguagem passou a ser escrava da publicidade – daquela que é responsável por determinar o compreensível e o incompreensível. A ambivalência da linguagem que brota do vigor poético foi olvidada. O unívoco ocupou o lugar do pluridimensional; o raciocínio, do pensar originário.

A transformação descrita acima provocou aquilo que poderíamos chamar de “decadência da linguagem”, pois a Verdade do Ser não mais foi considerada digna de ser pensada e a Essência da linguagem começou a ser vista apenas dentro de uma filosofia da linguagem:

O esvaziamento da linguagem, que prolifera rápido por toda parte não corrói apenas a responsabilidade estética e moral, vigente em todo emprego da linguagem. Provém de uma ameaça à Essência do homem.

(...)

A decadência da linguagem não é a causa, mas já uma conseqüência do processo no qual a linguagem, sob o domínio da moderna metafísica da subjetividade, decai quase inevitavelmente de seu elemento. A linguagem continua a recusar-nos a sua Essência, a saber, que é a casa da Verdade do Ser. Ao invés, ela se entrega, simplesmente como um instrumento para o domínio do ente, a nosso querer e as nossas atividades. (HEIDEGGER, 1995, p. 32 e 33)

Heidegger, no assim chamado “Segundo Momento”, procura superar a metafísica através de um momento regressivo, “mostrando que o esquecimento em vigor na metafísica provém de uma iluminação originária da Verdade do Ser, que é a figura *epocal* da vicissitude histórica, instaurada no princípio da existência grega”. (LEÃO, 1995, p. 119) O pensamento de Heidegger é, em sua essência, uma reflexão a respeito de como se dá o esquecimento do Ser. Heidegger afirma que esse deve ser o ponto central de toda investigação filosó-

fica. Não é possível que o homem exista a não ser em comércio com o mundo dos entes. Podemos chamar de ente a tudo aquilo que, de alguma forma, é. Dentre eles, podem ser citados o homem, as coisas e até mesmo os acontecimentos.

Do ente o homem não pode prescindir. Em todas as suas indústrias e atividades, para pensar e querer, sentindo e amando, na vida e na morte, o homem não se basta a si mesmo. Sempre necessita de algo, que ele mesmo não é. Sem esse outro o homem não pode ser. Para existir o homem tem que imergir-se e entregar-se aos entes. A palavra imanência indica essa contingência. A necessidade do homem de estar sempre presente ao mundo dos entes, para chegar a ser ele mesmo. (LEÃO, 1995, p. 110)

A comunhão com os entes, que é absolutamente necessária à existência do homem, sustentada numa “pré-compreensão multifforme da Verdade do Ser, vigente na dimensão da linguagem, por cuja força o homem sempre usa a palavra ‘e’” (LEÃO, 1995, p. 112). As pessoas e as coisas são chamadas pelo homem de entes; com estas, ele estabelece uma comunicação em termos de essência e existência, bem como de constância e mutabilidade.

O esquecimento do Ser é o próprio destino histórico da existência do Ocidente, caracterizada por algumas manifestações marcantes – todas elas frutos do predomínio da metafísica: “a tecnocracia desenfreada, o império da ciência, a estetificação da arte, a fuga dos deuses, a massificação do homem, a organização planetária, a disposição da natureza, os estados totalitários, a despoticização do espírito”. (LEÃO, 1995, p. 120)

Em plena era atômica, o homem “ator e vítima de uma *Época* sem memória para o Ser”, é praticamente intimado a resgatar essa memória. Somente revitalizando as energias do Ser, é que o homem poderá ver despontar outro momento histórico. No centro dessa nova *época*, encontra-se a revolução das relações tradicionais entre pensamento e linguagem, método¹ que Heidegger visa a colocar em prática, a fim de superar o predomínio da metafísica.

¹ Cabe ressaltar, aqui, que a palavra “método” está sendo empregada não no sentido usual: um mero conjunto de procedimentos, mas sim no sentido para o qual a própria etimologia aponta: um caminho a ser percorrido e através do qual se chega a algum lugar.

Somente revitalizando as energias do Ser, é que o homem, “ator e vítima de uma *Época* sem memória para o Ser”, poderá ver despontar outro momento histórico. No centro dessa nova *época*, encontra-se a revolução das relações tradicionais entre pensamento e linguagem, método que Heidegger visa a colocar em prática, a fim de superar o predomínio da metafísica.

A despeito de os animais e os vegetais se encontrarem em uma tensão com o ambiente em que vivem, eles jamais se dispõem com liberdade na clareira do Ser, a única que pode ser mundo: é por essa razão que a linguagem lhes falta. Os animais e os vegetais não têm linguagem. Eles não têm, portanto, a possibilidade de lançar-se no vigor da *physis*. São seres pobres de mundo, pois a única possibilidade para a formação de mundo é a linguagem. A linguagem é o eixo de articulação do mundo. A palavra “mundo”, aqui, não deve ser tomada no seu sentido metafísico. Não tem a ver com a representação secularizada do universo e nem muito menos com a representação teológica da criação. “O mundo concede às coisas sua essência. As coisas são gestos de mundo. O mundo concede coisas.” (HEIDEGGER, 2003, p. 18)

A linguagem não é, em sua essência, a exteriorização de um organismo e nem muito menos a expressão de um ser vivo. “Por isso também ela nunca pode ser pensada, de acordo com sua Essência, a partir de seu caráter semasiológico, nem talvez mesmo a partir de seu caráter significativo.” (HEIDEGGER, 1995, p. 44 e 45) A linguagem não é uma manifestação do homem, pois este só existe como homem na medida em que é linguagem. A partir daí, o homem se dá como mundo. A *mimesis* é a própria linguagem. A linguagem não representa nada. Não há o que representar. É no embate entre *physis* e *logos* que surge o homem e a *poiesis* se manifesta em toda a sua plenitude.

O homem não tem linguagem, mas é linguagem. A linguagem é aquilo que diz, que fala em nós. A linguagem não é atividade do homem, nem muito menos representação do real. Ela não é serviçal. A linguagem nos contém. O homem já nasce no empenho da linguagem; portanto, quem fala é a linguagem e não o homem. “A linguagem pertence à vizinhança mais próxima do humano.” (HEIDEG-

GER, 2003, p. 7) O que cabe ao homem é tentar compreender as diversas formas da linguagem se manifestar: isso é ouvir a linguagem.

A linguagem não é, como a maioria a concebe, um organismo que entra em funcionamento através da atuação de alguns elementos, tais como fonemas, melodia, ritmo e significação. Podemos considerar a linguagem como o advento do Ser que se clareia e se esconde. Comumente, consideramos a linguagem sempre fazendo uma correspondência à Essência do homem, todavia “assim como na *humanitas* do *homo animalis* fica oculta a *ec-sistência* e com a *ec-sistência* a referência da Verdade do Ser ao homem, assim também a interpretação metafísico-animal da linguagem encobre-lhe a Essência, na História do Ser.” (HEIDEGGER, 2003, p. 55)

Na linguagem originária não há um “para quem”; ela não é um artifício, mas sim um lugar, a condição de possibilidade para habitação. A fala da linguagem se consoma no dito, mas não se finda aí. A linguagem nunca se esgota: ela dá-se, apropriando a diferença. O termo “diferença” escapa aqui da sua acepção usual: não diz respeito a uma categoria genérica, empregada para diferenciar um elemento do outro. Ela não se refere à distinção entre dois objetos, sustentada por conceitos representacionais. A *di-ferença* sustenta a construção de mundo e o fazer-se das coisas, reportando, assim, um ao outro.

É essa medida que entreabre mundo e coisa em seu ser em relação ao outro na separação de um e de outro. Entreabrir é assim o modo em que a *di-ferença* mede um e outro. Como meio para mundo e coisa, a *di-ferença* mede a medida de sua essência. A *di-ferença* é propriamente o que, num chamado, se chama quando coisa e mundo são evocados. (HEIDEGGER, 2003, p. 20)

A linguagem fala como consonância do quieto. O termo “consonância”, que Heidegger toma emprestado da música, é derivado de “consonante”, que significa “o que soa com”. Na música, diz-se que dois sons são consonantes quando soam como um. A linguagem é consonante a todas as formas que o real tem de mostrar-se. Sem essa consonância, ficaríamos com um real fechado. A linguagem solicita em nós a fala a partir da consonância do quieto. A quietude não é, todavia, ausência de movimento: ela intensifica o movimento. Deixar quieto é tornar *res-posta* (no sentido de “coisa posta”). A consonân-

cia é a reunião da identidade e da diferença. É a unidade. A unidade é a relação de um com o outro. Na unidade, há sempre dois.

A custódia do ser da linguagem se dá originariamente na palavra do poeta e no pensamento dos pensadores, que articulam o “destino epocal do Ser”. Nesse sentido, a linguagem é onde habita o Ser e os pensadores e poetas são, portanto, seus vigias. Como a linguagem é a morada da Essência do homem, nela residindo, “o homem *ec-siste* na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a, guardando-a”. (HEIDEGGER, 1995, p.44 e 45) O homem estabelece morada na linguagem e é alicerçando-se na poesia que consegue habitar esta terra. Em um dos poemas tardios de Hölderlin, lê-se o seguinte:

Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra. Mais puro, porém,
do que a sombra da noite com as estrelas,
se assim posso dizer, é o homem, esse que se chama imagem do divino.
Existe sobre a terra uma medida? Não há
nenhuma. (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2001, p. 171)

A palavra, como força originária que já foi, distanciou-se da morada dos deuses. Na sexta estrofe, de *Pão e vinho*, Hölderlin indaga a respeito da mudez dos teatros antigos e sacros. Os deuses se revelaram aos homens no vigor originário da palavra. Um deus se aproximava por meio da saga de um dizer. O dizer permitia que aquilo que havia sido contemplado pelos que dizem aparecesse, uma vez que já havia sido contemplado.

A questão da perda do vigor originário da palavra também é evocada por Hölderlin nos dois últimos versos do poema “A palavra”: o poeta afirma que, de maneira tristonha, aprendeu a renúncia de qualquer coisa em que a palavra venha a faltar. (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2003, p. 174) Quando falta algo em uma determinada situação, isso significa que houve rompimento ou interrupção. Interromper alguma coisa significa deixá-la falhar. Quando a palavra falta, pode-se dizer que não existe coisa, pois o que faz com que a coisa seja coisa é o fato de a palavra se apresentar como disponível.

Para o poeta, não há nada mais provocante e até mesmo perigoso do que o relacionamento que ele mantém com a palavra. Onde falta a palavra, aí está a renúncia do poeta. A renúncia encontra-se

muito mais próxima do dizer do que do enunciado. Em alemão, o verbo renunciar é o mesmo que anunciar (*zeihen* ou *zichten*), que no latim corresponde a *dicere*. Estamos novamente na esfera da saga do dizer – anunciar ou mostrar nos remetem a deixar algo ser visto ou trazer para um aparecer, que é exatamente o sentido de *sagan* (palavra do alemão antigo).

No ato da renúncia é que a saga do dizer prevalece. É mister ressaltar, aqui, o significado de *bezeihen*: apontar, dizer algo a alguém de maneira direta. Renunciar é, portanto, *bezeihen* ou *bezichten*. É recusar alguma coisa ou negar-se a reivindicar algo. A renúncia pode ser considerada uma forma de dizer. Na poesia, o poeta diz renunciando-se e renunciando, diz. A renúncia do poeta está associada, também, a uma aprendizagem. No latim, aprender é *qui vidit*, tornar-se quem sabe, aquele que aprendeu algo porque viu e não mais deixou escapar aquilo que viu. A aprendizagem só se dá quando se consegue tal visão; portanto, aprender é colocar-se numa travessia, é estar a caminho. Aprender é atravessar na experiência.

A travessia conduz o poeta à sua terra. Essa é uma experiência extraordinária, um momento único, diferente, por conseguinte, de toda experiência já realizada. É a terra do poeta que lhe garante o domínio de sua poesia e a sua poesia anseia por nomes. Os nomes são a garantia de contato do poeta com o mundo – é por eles que o poeta se apresenta e dá nome a tudo:

Nomes são palavras pelas quais o que já é, o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. (HEIDEGGER, 2003, p. 178)

É através de uma reivindicação de nomes que o poeta poetiza. No intuito de alcançar os nomes, o poeta, nas travessias que realiza, procura se dirigir ao local no qual a sua reivindicação é satisfeita. É exatamente à margem da sua terra que se dá essa experiência. A margem margeia: é ela que delimita a segurança da morada do poeta. Situa-se à margem da terra poética o poço de cujas águas a deusa do destino retira os nomes. Assim, de modo seguro, são oferecidas ao poeta as palavras que ele aguarda como apresentação do que ele con-

sidera como existente. O brilho e o crescimento da poesia resultam dessa segurança e é a partir daí que o poeta se vê diante de um dizer capaz de predominar.

A deusa do destino mantém os nomes adormecidos em sua fonte até que o poeta se aproxime e os acorde a fim de serem usados na nomeação das coisas. Os nomes e as palavras são semelhantes a uma consistência firme, os quais são coordenados com as coisas e, mais tarde, são lançados para as coisas com o objetivo de apresentá-las. A palavra predomina de uma maneira distinta e mais elevada. É a palavra que confere ser em algo que aparece como ente. (HEIDEGGER, 1994, p. 25-28)

Renunciar não significa simplesmente calar-se. A renúncia do poeta não consiste em deixar de dizer o dizer. Tal renúncia procura preservar a relação com a palavra. Visto que a palavra encontrou um modo mais elevado de vigorar, a experiência com a palavra deve divergir das demais: o dizer poético exige outro tipo de articulação, uma tonalidade diferenciada. A renúncia só diz à medida que é cantada pelo poeta.

Na verdade, todo poema é uma canção. A saga do dizer se manifesta através do pensamento: ela é uma reverência de júbilo, um inclinar-se alegre e quieto, um louvor. Na língua latina, o substantivo usado para referir-se à canção é *laudes*, que significa louvar, cantar, dizer uma canção. Cantar é recolher um dizer na canção. Caso o sentido mais elevado do canto não seja recebido como a saga de um dizer, o canto passa a significar a mera conversão da escrita em sons.

O canto aflora com uma energia unificante: ao mesmo tempo, ele é canção, tragédia e epopéia em um só. O poema se diferencia de todos – nele o olhar é vasto; o pensamento, profundo; o dizer, simples. Estes brilham de modo indizível numa relação de intimidade. (HEIDEGGER, 2003, p. 54) Assim, o poeta caminha na direção da renúncia aprendida por ele, sendo capaz de perceber que só a palavra é que permite que a coisa seja, de fato, coisa. O poeta deve, então, corresponder a esse mistério, o que somente lhe é possível no momento em que, no tom de canção, ouve-se a ressonância da palavra poética. Nesse tom, o ritmo assume um papel de destaque. Ritmo não é, conforme muitos afirmam, fluência e fluir, mas sim a articulação de harmonia. “O ritmo é o repouso que articula o movimento da dan-

ça e do canto, permitindo-lhe pousar e repousar em si mesmo. O ritmo confere repouso.” (HEIDEGGER, 2003, p. 182)

A renúncia que o poeta aprende não é, na verdade, a recusa de uma reivindicação, mas sim a transformação da saga do dizer na ressonância velada da canção de um dizer indizível. A renúncia é um dizer, é um recusar-se à reivindicação de algo – ela fala e, ao mesmo tempo, afirma: somente onde é possível garantir a palavra é que uma coisa existe. Como a renúncia é saga de um dizer, ela se relaciona também à palavra. A trajetória da relação com a palavra é movimentada pela renúncia, uma vez que esta considera todo dizer como dizer. De fato, o que o poeta rejeita é o poder de representação da palavra.

A palavra permite que a coisa seja coisa; ou melhor, ela condiciona a coisa como coisa. Tal poder da palavra é denominado de “condição”. A condição é o fundamento para alguma coisa que existe. Ela tem a função de fundar e fundamentar. Não é a palavra que concede fundamento às coisas: ela deixa que a coisa vigore como coisa e a condição se relaciona a esse deixar. O poeta não tem a preocupação de explicar o que significa essa condição; entretanto, é capaz de abrigar o mistério da palavra em seu dizer. O poeta deixa que o seu dizer futuro se coloque diante do mistério da palavra e da condição da coisa.

Uma das questões essenciais ao ser humano é a questão da *poiesis* e da linguagem. É nela que o homem se manifesta como homem. Para nós, a essência da *poiesis* passa a ser um mistério, mistério este que é, conforme já vimos, destacado por Heidegger ao fazer um estudo da obra de arte. A obra é a *physis* se manifestando como verdade. Na obra de arte, a própria *poiesis* chega até nós como linguagem.

A questão da *poiesis* e da linguagem encontra-se presente em todas as manifestações artísticas; contudo, é necessário deixar claro que elas não devem ser reduzidas à linguagem como dimensão da fala. As diversas artes são, na verdade, linguagem e, portanto, *logos* – não o *logos* que se apresenta como fala, mas sim o que faz emergir o vigor da *poiesis*. Não é possível considerar a *poiesis* em separado da linguagem. Existem três núcleos que trabalham de maneira articulada: verbo, *poiesis* e linguagem. Como ação, o verbo acha-se associa-

do não só à linguagem, como também à *poiesis*. Ao se distanciar do verbo rumo à proposição, entra em ação o *logos*, o qual se caracteriza pela manifestação do que se evidencia pelo jogo entre *poiesis* e verbo.

Nessa articulação, há uma associação que envolve *poiesis*, verbo e *logos*. Só que o *logos*, muitas vezes, ao tentar reunir o exposto, é visto como proposição e, portanto, acaba por reduzir a linguagem à linguagem instrumental, associada, nos estudos gramaticais, à sintaxe lógica. Ao priorizar a análise lógica em detrimento da sintaxe poética, a sintaxe passou a encobrir e afastar-se do sentido originário do ser, na verdade, o mais importante de todos os verbos. Reduziu-se à retórica a *poiesis*, uma vez que a relação dinâmica entre verbo e *poiesis* é reduzida às regras gramaticais. A gramática contribui, destarte, para o encobrimento da verdade verbal poética, a verdade que advém da obra de arte: a tensão entre o que se mostra e o que se oculta. É exatamente por esse motivo que jamais se pode reduzir a verdade ao enunciado tido como verdadeiro, o que é típico da proposição. Conforme exposto anteriormente nesta tese, existe uma diferença entre enunciado verdadeiro e a verdade que se refere a toda obra de arte.²

O vocábulo grego *poiesis* é um substantivo que origina do verbo *poiein*, que remete ao fazer diversificado, à essência do agir, ligando-se, portanto à idéia de criação. A *poiesis* é

todo agir criativo pelo qual o real se manifesta em seu sentido de mundo. Todo o real que vemos, sentimos, experienciamos, vivemos e amamos nos chega originariamente como sentido/mundo enquanto se faz presente pela *poiesis*. (CASTRO, 2006, p. 3)

O adjetivo *poietikos*, *é, on* deriva do verbo *poiein*. O feminino do referido adjetivo passou por um processo de substantivação e deu origem a *he poitiké*, que se relaciona ao substantivo *techné*, cujo significado fundamental é conhecimento. A técnica somente será, de fato, técnica caso esteja associada a um tipo de conhecimento. No momento em que a essência da *poiesis* é experienciada, ela abre por-

² Aula ministrada pelo Prof. Dr. Manuel Antônio de Castro no curso de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ, no 1º semestre de 2006.

tas para a aprendizagem. É o agir o responsável por viabilizar o acesso a todo e qualquer conhecimento.

Não nos referimos, aqui, a um conhecimento técnico resultante de um exercício de aprendizagem, mas sim ao conhecimento que os gregos denominaram *he sophia* (a sabedoria). Para designar o ensinar e o aprender, os gregos empregavam o verbo *mantano*, o qual deu origem ao substantivo “matemática”. Tal verbo se encontra ligado aos conhecimentos de âmbito racional, caracterizados pela clareza e exatidão. A despeito de esses conhecimentos serem ensináveis, eles não são capazes de ensinar a *poiesis*, a essência do agir. *He sophia* é o conhecimento que toma como base a ética não como um conjunto de regras que determinam o comportamento ou postura de um grupo, mas sim como o vigor do agir. É o agir ético, aspecto intrínseco de toda *poiesis*.

É importante destacar que traduzir o vocábulo *poiesis* como ação ainda não capta a profundidade da questão – a Poética apresenta dois níveis. O primeiro deles é a própria ambigüidade característica da Poética como questão e conceito, o limite e o não limite de qualquer obra, que está sempre a operar, independente de tempo e espaço. O segundo nível tem a ver com a tensão existente entre *poiesis* e verbo. A *poiesis* é inerente à própria *physis*; contudo, assim que a *poiesis* se apresenta enquanto o “como” da *physis*, ela envereda por um caminho duplo. Primeiramente, ela incorpora a unidade tensional entre *physis* e verbo, que tanto pode ser traduzido como ação, ligado, por conseguinte, à *poiesis*, como também ser associado à palavra.

Em segundo lugar, a *poiesis* também incorpora a ambigüidade pertencente à formação da palavra “palavra” (*pará + ballein* = junto a, entre + jogar, lançar). Em grego, palavra é Hermes – verbo, *rheima*, *eiro*, *word* e *wort* possuem a mesma raiz indo-européia. Portanto, *poiesis* como ação remete à linguagem, à fala proveniente da *physis-poiesis*: o *dictare*, o dizer dos deuses que Hermes, mensageiro, fala ao homem. O ser humano é constituído no *dictare* dos deuses. Ele escuta e responde ao *logos* no seu agir, agregando, na fala, *poiesis* e verbo, deuses e homens. É a partir daí que emerge a Poética como o *dictare* dos deuses.

3. Conclusão

É necessário reaver a serenidade dinâmica do Pensamento Essencial, aquele que é o próprio vigor do sagrado e que, portanto, permite acesso a ele. Para tanto, é imprescindível que seja abandonado o pensamento que se detém na objetividade dos entes e que se deixa absorver pela objetividade e praticidade do real. O Pensamento Essencial é aquele que, pensando a verdade do Ser, dá acesso a uma das possibilidades de experiência com o sagrado. É esse pensamento que produz uma modificação no modo de ver as coisas. O fato de o Pensamento Essencial ser precursor do sagrado não significa que ele tenha de desaguar na fé. Pensar é deixar o tempo ser tempo. (LEÃO, 1977, p. 115-118)

O Pensamento Essencial, que se propõe a pensar o advento do Ser, não tem como se desviar de uma pergunta complexa a respeito da essência da Divindade: “Ser é Deus?” O peso de uma lógica alternativa quase leva o Pensamento Essencial a sucumbir ao tentar uma resposta afirmativa ou negativa, acomodando-se no solo tranqüilo da religião e da teologia, ou mesmo do ateísmo. Deixa, dessa forma, diante da evidência lógica da pergunta, ameaçar-se pela morte e pela cegueira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, Manuel Antônio de. (org). *A construção poética do real*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

_____. *A poética da poiesis segundo Guimarães Rosa*. Disponível em [www. travessia poetica.com](http://www.travessia poetica.com). Acessado em 10 de agosto de 2010.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. (vol. 1). Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. Introdução a *Sobre o humanismo*. In: HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo e Brasileiro, 1995.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis:

Vozes, 2001.

_____. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.