

Dos mitos do amor: a força inútil da poesia e do pensamento

LÚCIA REGINA DA SILVEIRA SCARLATI*

Resumo: O presente artigo visa tematizar o espaço que poesia e filosofia podem ocupar no mundo moderno; compreendendo, para tanto, a problemática de sustentar tais fazeres diante do encaminhamento técnico – produtivo e utilitarista – que cinge a nossa época. A despeito da aparente impossibilidade de pensarmos – ainda – em poetas e filósofos, parece-nos que a existência destes se mostra mais necessária do que nunca à condição humana. Intencionamos, a partir de um diálogo entre a poetisa Wislawa Szymborska e o pensador Martin Heidegger, mostrar o espaço de que ambos compartilham, e como tal espaço, em verdade, resguarda a própria condição humana. Sendo, portanto, poesia e filosofia práticas de lembrança e resistência ao nivelamento e prescrição do mundo moderno.

Palavras-chave: Existência; Filosofia; Poesia; Resistência.

About love myths: the useless strength of poetry and thinking

Abstract: The present article intend to argue about possible positions for poetry and philosophy in the modern world. Therefore, we comprehend the challenge in sustain this practicals face technical's directions – productive and utilitarian – that marks our time. Despite it may seem impossible to think – yet – about poets and philosophers, looks like the existence of those are more necessary then never to human condition. Through a dialogue between the poetess Wislawa Szymborska and the thinker Martin Heidegger, we intend to show the space they both share, and how does it, in fact, guard the human condition. For that, poetry and philosophy are practicals of remind and resistance to levelling and prescription of the modern world.

Key words: Existence; Philosophy; Poetry; Resistance.



* LÚCIA REGINA DA SILVEIRA SCARLATI é Doutora em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e atua como psicóloga clínica.

Introdução

Como motivo de nossa reflexão, trazemos o alerta de Rubem Alves, em *Amor ao saber*, à mudança dos tempos; ali, ele diz: “Foram-se os mitos do amor. Restaram os mitos do poder.” (2016, p. 173). A assertiva – talvez, mais do que nunca apropriada – sintetiza e indica a derrocada dos sonhos e da esperança, dos afetos, que movem e guiam a vida, das paixões que nos tomam, avassalam e transformam. Para ele, isto seria a força motriz, que nos leva a conhecer e sonhar outros mundos, a imaginar e criar outras vidas e realidades, a querer saber e dar a conhecer, a sentir e ver outros sentidos possíveis. Porém, foi-se o tempo de força da beleza, dos afetos, da entrega e das paixões; restou a violência, os interesses – políticos e econômicos –, o domínio e o autoritarismo. A ciência, o saber, todo conhecer parece se estreitar à utilidade, aos interesses de mercado, às forças políticas que nos governam e que se guiam pela força exploratória. Descolado do imaginar, do amor e dos afetos, envolto em uma evolução progressiva, pretensamente neutra, o *saber* – isto é, a arte de descobrir e desvelar o mundo e seus sentidos – funciona a serviço dos, agora vigentes, mitos do poder. Diante desta constatação, Rubem Alves reflete sobre o destino do mundo e da humanidade, questionando-se sobre as possibilidades de relação e afecção que nos são legadas em uma época regida pelo poder, pela exploração, pelo uso e abuso, pela violência. Onde tudo parece subjugado e oprimido por tal regência, que mundos, que realidades, que vidas, que histórias podemos ainda sonhar?



Sem querer nos deixar extraviar por caminhos ingênuos, nostálgicos ou pueris, intencionamos levar em conta a consideração do pensador, de modo a podermos indagar pelo espaço em que poesia e filosofia poderiam, agora, sustentar-se.

Compreendemos, portanto, que tais atividades são essencialmente distintas do que Rubem Alves nos indica pelo “mito do poder”

(*ibidem*); em verdade, estas estariam afinadas ao que o autor denomina desde o amor, o que significa dizer que elas, originária e essencialmente, são e se realizam propriamente como amor ao saber. O amor marca, então, um modo de relação com o saber, um modo de conhecer. Para compreendermos o que isto significa, trazemos a fala de Rubem Alves mais uma vez: “Todo início contém um evento mágico, um encontro de amor, um deslumbramento no olhar... É aí que nascem as grandes paixões, a dedicação às causas, a disciplina que põe asa na imaginação e faz os corpos voarem.” (2016, p. 171). E mais claramente: “Primeiro amar, depois conhecer. Conhecer para poder amar. Porque, se se ama, os olhos e os pensamentos envolvem o objeto, como se fossem mãos, para colhê-lo.” (2016, p. 172). Isso significa que elas se encontram fora do tempo, fora do mito de poder, resguardando, ainda, o mito do amor; o que lhes infere um lugar peculiar em nossa época. E é este lugar que intencionamos, aqui, reavivar à memória.

Esta circunstância, de estar fora de seu tempo, fora dos mitos de poder, expõe o caráter estrangeiro que poesia e filosofia, por natureza, já assumem; levando-o, contudo, ao extremo, em que as suas existências são postas em questão.

Comumente, podemos dizer que tais atividades humanas são envolvidas por certo estranhamento, há algo na filosofia e na poesia que parece não encontrar eco ou conformidade no mundo moderno; na época da produção, do tempo útil, das maquinações e planejamentos, parece se afundar o abismo que as separam do mundo comum. Afinal, para que filósofos e poetas? Suas existências parecem caducar em pleno século XXI. Porém, ainda assim, cá estamos nós a debatê-los. O que há nestes fazeres que, ao mesmo tempo que parecem antiquados e incongruentes ao nosso tempo, constituem-se como essenciais e necessários? Parece ser, justamente, nesta possível insistência dos mitos de amor que reside as suas necessidades.

Intencionamos, portanto, deixar e fazer ver a vizinhança, o horizonte comum, de que poesia e filosofia partilham; e, sobretudo, tematizar a pertinência e força de sua inutilidade para a existência nos tempos modernos. Acreditamos que, em verdade, o horizonte de que partilham poderá se mostrar como algo propriamente humano, algo que toca e fala diretamente ao existir humano. Assim, esperamos realizar uma retomada do filosofar e do poeitar como possibilidades e atividades que em nada se distanciam do solo próprio de realização da vida; mas, ao contrário, constituem-se como possibilidade de resguardo, cuidado e lembrança diante do tempo que se opera no mundo moderno; o que, por sua vez, implica a estes um caráter fundamental – e talvez inútil - de resistência. Para realizarmos o que nos propomos, colocaremos em diálogo a poeta Wislawa Szymborska e o filósofo Martin Heidegger, deixando aparecer suas coincidências e confluências, isto é, a sua vizinhança. É por meio deste diálogo que pensaremos o espaço que eles podem ocupar no mundo moderno e

a pertinência de sua inutilidade para o existir humano.

I. Dois estrangeiros: a poetisa e o filósofo

Ao ganhar o Prêmio Nobel, em 1996, Wislawa Szymborska – poetisa polonesa do século XX -, apresentou o discurso *O poeta e o mundo*. Como o nome denuncia e Szymborska ratifica, o discurso versa sobre este ofício, a poesia; para tanto, ela fala do poeta, realizando alguns interessantes apontamentos sobre a sua condição no mundo atual e o seu modo de relação com o mundo. Claro fica que fazer poesia na segunda metade do século XX é radicalmente distinto do que fora em outros tempos. Sendo um aguçado sentido histórico uma das marcas na obra de Szymborska, de modo algum ela deixaria essa transformação passar em branco. Assim, falar sobre este ofício exige um reposicionamento histórico, que deixará aparecer o embaraço que é sustentá-lo em tempos modernos. Tal embaraço é -em certa medida- apenas compartilhável ou comparável ao do filósofo. É o que nos diz Szymborska. Curiosamente, já em seu segundo parágrafo, surge a menção ao filósofo; ele aparece como cúmplice ou confidente, como alguém que poderia partilhar e compreender a dificuldade da assunção de seu ofício perante o mundo, isto é, o desconforto em ser e denominar-se, reconhecer-se, poeta – ou filósofo. Mas, afinal, em que ou como a nossa época tornaria difícil o ser poeta e o ser filósofo?

Szymborska inicia o seu discurso apontando para a desconfiança, o ceticismo e a vergonha que atravessa os poetas de sua época. A poetisa nos indica haver algo comum a ambos os ofícios -a filosofia e a poesia -, que gera incômodo e estranheza; tornando-se preferível, por vezes, ocultar ou disfarçar tais ocupações. Porém, como a poetisa

mostra o incômodo não é coisa que estaria restrita aos seus profissionais, como um problema individual de uma classe. Mas atravessa, sim, certa compreensão hegemônica, social, comum – até mesmo política -, isto é, diz de uma condição histórica. Assim, ela diz:

Em questionários variados ou em conversa com interlocutores casuais, quando o poeta enfim é obrigado a declarar a sua ocupação, prefere o termo geral “literato” ou então nomeia outro ofício adicional a que se dedica. Burocratas e desconhecidos dividindo o mesmo ônibus reagem com leve estranheza e inquietação ao descobrir que estão lidando com um poeta. Suponho que um filósofo também desperte desconforto semelhante. (2016, p. 321).

Ressoa a questão: afinal, por que o desconforto? Em que se sustenta tal estranheza? Como indicativo de uma resposta, Szymborska apresenta uma ressalva: o atenuante à condição de filósofo – e consequente agravante do poeta -, a saber, ele “pode adornar seu ofício com um título acadêmico. Professor de filosofia – isso já soa muito mais sério.” (2016, p. 322). Para a poesia, infelizmente, não há professores! E não há:

estudos especializados, exames regulares, trabalhos escritos teóricos enriquecidos de bibliografia e nota de rodapé e, por fim, diplomas recebidos solenemente. E isso significaria, por sua vez, que para fazer um poeta não bastam folhas de papel nem mesmo com os mais belos poemas – é necessário, acima de tudo, um papel com algum carimbo. Lembremos que, justamente por falta dele, a glória da poesia russa Jóssif Bródski, futuro ganhador do Nobel, foi condenado ao desterro. Foi considerado um ‘parasita’ por

não ter declaração oficial que o autorizasse a ser poeta... (Ibidem).

De forma mordaz e sutil, Szymborska nos concede uma crítica à estrutura do mundo de sua época – que é, também e ainda, nossa. Parece que neste mundo, a existência do poeta constringe-se; fazer poesia tornou-se algo como que fora do tempo, exótico ou questionável, ou, ainda, coisa de parasita – esse organismo invasor, danoso e inútil! -. Tal se justifica, em parte, pela sua retração ou impossibilidade de estar subjugada a determinada organização, estrutura e disciplina; por não haver autoridade que a controle e valide, prepare e modele, distinguindo aqueles que podem ou não ser poetas, classificando-os por fim. Não há escolas ou empresas às quais os poetas devam responder ou se enquadrar, que controle e valide as suas existências. Em certa medida, a filosofia compartilha da experiência de estranheza, mas, até mesmo ela pôde se tornar uma disciplina. Tendo um refúgio onde se abrigar, podendo ser legitimada ao se inserir na academia – tendo utilidade, enfim.

A coincidência entre poesia e filosofia se faz ao vermos Heidegger, em *Introdução à metafísica* (1987), referir-se – avizinhar-se - à poesia no exato momento em que discorre sobre a filosofia, sobre as suas particularidades, diferenciando-a da ciência. Filosofia e poesia aparecem, uma vez mais, como experiências comuns, o que não quer dizer iguais. As falas de Heidegger e Szymborska, cada qual ao seu modo, ajudar-nos-ão a compreender o comum partilhado por poesia e pensamento filosófico. Vejamos, então, o que Heidegger nos diz:

A filosofia situa-se num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez coisas iguais. Falar do

Nada constituirá sempre para a ciência um tormento e uma insensatez. Além do filósofo pode fazê-lo ainda o poeta, não certamente por haver na poesia, como crê o entendimento vulgar, menos rigor e sim por imperar nela (pensa-se somente na poesia autêntica e de valor), em oposição a toda simples ciência, uma superioridade de espírito vigorosa. Em razão dessa superioridade o poeta fala sempre, como se o ente se exprimisse e fosse interpelado pela vez primeira. No poetar do poeta, como no pensar do filósofo, de tal sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha, uma casa, o chilrear de um pássaro, perde toda monotonia e vulgaridade. (1987, p. 54).

Se Szyborska nos falou de certo deslocamento e não pertencimento do poeta e do filósofo a estrutura de mundo; Heidegger já nos fala, categoricamente, da dimensão compartilhada entre filosofia e poesia, onde se torna possível falar do Nada. Mas, afinal, o que significaria falar do Nada? Cabe explicitar, então, que o Nada, aqui, pode ser compreendido como espaço de manifestação dos entes, de todo real, de toda vida. Portanto, falar do Nada não é um simples dissertar sobre o Nada, a seu respeito, delimitando seus contornos e dando-lhe forma; mas, antes e sobretudo, falar a partir do Nada, desde o Nada; isto é, desde o espaço livre de manifestação e aparição dos entes. É exatamente isso o que torna possível o ver e aparecer dos entes como se fosse pela primeira vez, retirando-os da “monotonia e vulgaridade” (ibidem). Falar do Nada se mostra como a possibilidade de retomar o âmbito próprio de manifestação dos entes, de seu surgir e aparecer; de tal

modo que estes deixam de ser mais um objeto simplesmente dado, preenchido de substancialidade e natureza – como tende a ser compreendido na cotidianidade mediana. Os entes perdem a sua obviedade objetiva, que os relega a um campo de indiferença e apatia; revelando-se, agora, desde um espaço de sustentação e de possibilidade, retomando e reacendendo a sua força de aparição e experimentação. Falar do Nada é, portanto, desnaturalizar os sentidos cristalizados, desconstruindo a familiaridade e indiferença com a qual tendemos a nos guiar pelo mundo e a lidar com aquilo que nos vem ao encontro. Por isso é, também, instaurar um mundo. O que significa isso? Ora, instaurar um mundo é a própria reconstrução – participativa –, a retomada, dos sentidos que atravessam, compõem e sustentam todo aparecer, todo real, deixando-os, agora, vivos – isto é, visíveis, sensíveis à compreensão, à visualização, à afecção, à experiência.

Assim, a holotúria¹ de Szyborska momentaneamente deixa de ser mais um dentre os inúmeros seres vivos de que se têm notícias e que são classificados pela Biologia, para se tornar palco que expõe e mostra a luta pela existência. A holotúria da ciência jamais se aproximará da de Szyborska. Pois, a possibilidade de falar do Nada – isto é, desde e a partir do Nada – é impensável, insensata, impossível à ciência. Tal impossibilidade se funda em alguns pontos, os quais podemos elencar brevemente. Primeiramente, a ciência assume o ente como objetivamente já dado e posto no mundo, a partir de uma identidade, de uma determinação conhecida previamente; o que significa, já de início, que não há aí o Nada – é justamente este

¹ A holotúria, ou pepino-do-mar, é um equinodermo que vive no fundo do mar, e se torna personagem do poema *Autotomia*, de

Szyborska, surgindo como motivo para a sua reflexão sobre a condição humana de circunscrição pelo abismo.

o questionamento pelo qual Heidegger se movimentará ao longo do texto: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” (1987, p. 33). Deste modo, o ente é sempre algo a ser contornado, apreendido em sua totalidade, e encontra-se, necessariamente, à parte, distante, do cientista. Há aí a dissociação, a cisão, de ser humano e mundo; o que implica invariavelmente na impossibilidade participativa do cientista na realidade; esta se torna algo a ser descoberto – objetivamente – por meio do método adequado de acesso – aí os princípios de neutralidade e imparcialidade que constituem a ciência moderna. Nesse sentido, seria impossível à holotúria viver e experienciar o perigo e as questões que este lhe implicaria. Não há, portanto, a compreensão de que as coisas são – e só podem ser – posto que entremeadas e sustentadas por um sentido, que, por sua vez, poderia ser rearticulado. As coisas são em si mesmas, ensimesmadas, fechadas; e precisam ser, posto que a ciência se funda no imperativo de identificar um dado objeto para assegurar o seu domínio e controle, isto é, para a sua manipulação. O Nada, por sua vez, constrange a ciência em seu projeto de domínio e manipulação da vida, posto que ele expõe o incontornável próprio a toda ciência – e constitutivo da existência –, impondo a ela algo que sempre há de lhe escapar.

Ora, no pensamento de Heidegger não há real distinção entre a ciência e o senso comum. Ou, mais precisamente, o modo de pensar da ciência é exatamente este que se encontra no mundo, de início e na maior parte das vezes; o que conduz e prescreve o modo como o ser humano tende a ser em uma primeira aproximação. Ambos se sustentam na mesma relação com o pensar, isto é, no mesmo modo de corresponder e estar no mundo, no mesmo modo de ser e compreender. O que significa dizer que

não se restringe à ciência a compreensão que apreende o mundo como coisa simplesmente dada, como objeto distante e à parte de mim; nós também tendemos a nos guiar, no modo cotidiano e impessoal, de maneira a obscurecer e esquecer o caráter participativo do ser humano em toda realidade. Nós também nos guiamos pelo *é*, por determinações já dadas, por identidades, que nos são distantes, porém, legadas.

Podemos, portanto, dizer que Szyborska faz aparecer, desde a experiência corriqueira de encontro do poeta com o outro, o mesmo que Heidegger indica como sendo um lugar excepcional – e também estranho e impensável – da poesia e da filosofia perante à ciência. O que significa dizer que tanto filósofo quanto poeta, aqui, reconhecem a sua vizinhança e o seu deslocamento na estrutura do mundo de sua época; de tal modo que um recorre ao outro para pensar e compreender o seu próprio fazer. Nestes diálogos que estabelecem, o deslocamento, o não pertencimento, parece dizer, de formas distintas, de uma mesma realidade. Mas, afinal, como eles estariam falando a uma mesma realidade?

II. A existência na técnica moderna

Junto a Szyborska, tivemos a indicação de uma realidade na qual ocorre uma restrição nas possibilidades de compreensão do fazer humano, sendo este reduzido à dada ocupação que fica submetida e subjugada à validade do diploma profissional, constringindo todo fazer que não se enquadre na organização do mercado e do trabalho, que a ela escape ou dela se retraía. Assim, fazer, formação e trabalho se confundem, tornando-se uma e a mesma coisa. E, com Heidegger, vimos esta realidade na qual, comumente, o Nada se mostra como ilógico, impensável, incoerente; sendo suprimido e esquecido, e,

consequentemente, instaurando-se certa hegemonia e domínio do ente, do modo de compreensão que já sempre se pauta e parte de uma determinação, onde as coisas - e a própria vida – podem estar dadas. Tal pressuposição inicial possibilita aquilo que se configurou como um modo lógico-científico de ver e compreender a vida, isto é, o modo em que não há surpresa, estranhamento, desconhecido; tudo já se encontra como visto e conhecido previamente. Sendo possível levar tal configuração aos extremos do planejamento e do controle: onde tudo se mostra de forma previsível, estando previamente determinado e encaminhado, torna-se possível a sua manipulação. Apontamos, a partir das falas de nossos interlocutores, para certo pertencimento entre a hegemônica apreensão lógico-científica – e sua impossibilidade de pensar o Nada – e a instrumentalização e operacionalização do fazer humano, onde ambos compõem uma mesma realidade histórica, um mesmo mundo. Cabe-nos, portanto, explicitar como isto pode se dar, como a restrição do fazer humano e a compreensão objetiva da vida podem se pertencer.

Aqui, faz-se necessária a compreensão daquilo que Heidegger (2012) pensou e interpretou como “Era Técnica”, como configuração histórica do mundo moderno. O que significa dizer que a época, esta que vivemos, tem um sentido orientador, que, de início e na maior parte das vezes, desvela o real como algo disponível, como à disposição ao uso e exploração; isto é, como fundo de reserva. Assim, Heidegger nos diz: “Chamamos aqui de *com-posição* (*Gestell*) o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como disponibilidade.” (2012, p. 23). Neste modo de desvelamento, todo real, tudo aquilo que aparece, surge como algo disponível, como fonte de energia, como

possibilidade de exploração. Usualmente, costumamos compreender a técnica como um simples feito do ser humano, como possibilidade do fazer humano, que é empregada e conduzida por ele. Contudo, esta crença só tende a obscurecer o verdadeiro sentido da técnica moderna. Esta, ao contrário do que se acredita, não está à serviço do ser humano, mas, como modo de desvelamento, já sempre dirige e conduz o ser humano a esse modo de relação e descobrimento, automatizando-se de tal maneira que ainda escapa em muito à possibilidade de compreensão e domínio deste ente. Neste sentido, o ser humano é impelido à técnica, à compreensão que já sempre viu desde e a partir de um uso possível; sendo encaminhado a uma única direção, há um estreitamento, um sufocamento, do ser humano e dos sentidos do mundo, até os extremos em que a técnica se mostra como única possibilidade, suprimindo e oprimindo tudo que fuja aos seus moldes; o que poderia fugir se torna impensável, impossível, inimaginável – ou *parasita*.

O que se deve compreender deste estreitamento – e que consiste no real e maior perigo da técnica moderna -, é que a própria essência humana se vê constringida e estrangida, pois, a essência humana é o livre co-responder ao aberto; é exatamente a condição inerente de participação em toda realidade possível. Mas é justamente este caráter que é obnubilado ao ponto do esquecimento. Assim, a técnica moderna conduz a certa alienação do ser humano de sua condição mais própria, fazendo-se crer como única realidade possível. Nesta realidade técnica, o ser humano também passa a ser fundo de energia; também passa a ser algo, simplesmente dado, disponível ao uso – da técnica. O ser humano se vê, então, reduzido ao e coagido pelo imperativo funcional e utilitarista da técnica. Mas, afinal, qual

seria a energia a ser expropriada e explorada do homem? Qual seria o seu uso? O ser humano precisaria sempre estar operando a serviço da técnica; toda atividade humana seria guiada por este sentido, realizando-o. Nesta reduzida perspectiva, o fazer torna-se, necessariamente, a produção de um efeito. O ser humano se torna, então, matéria ou capital humano, isto é, mão de obra. A vida, de forma ampla e abrangente, passa a ser regida pela necessidade de eficácia, de produtividade, de serventia e trabalho – que se articula também à capacidade de consumo; o que significa uma extrema redução de seu sentido. O ser humano se vê transformado pela técnica em sua própria humanidade, naquilo que lhe é mais essencial. Aqui, assumimos o nosso diálogo com Heidegger (2009) e adotamos a sua elaboração do modo de ser do ser humano como *Dasein*. Ao elucidar esta estrutura, Heidegger irá nos indicar que *Dasein* é uma abertura compreensiva e disposta; tal formulação em nada diverge do que viemos apontando como o livre co-responder ao aberto, como participação em toda realidade e vida, em todo aparecer. O que tais formulações indicam, e é a isto que devemos nos ater e buscar visualizar, é a condição de indeterminação primeira, que posiciona o ser humano em um lugar de diferença em relação a todo e qualquer outro ente; o ser humano é o ente marcado pela diferença, cingido por ela ontologicamente. Em sua diferença, ele se mostra aberto ao ser, ou, mais precisamente, à questão –e busca – pelo sentido de ser. Ele é o ente que se pergunta, e, em perguntando, põe-se em busca pelo *é*. Tal diferença o posiciona em uma relação de unidade e co-pertencimento ao mundo; isto é, ser humano e mundo encontram-se, desde o princípio, unidos. Assim, somente ao ser humano é possível ter um mundo; ver um

mundo. Mundo não é um simples espaço localizado geograficamente. Mundo é a trama de sentidos que compõe e sustenta toda realidade, toda vida; mundo, portanto, suporta, sendo necessário ao ser humano, para que este possa se guiar, amparar, ser – é morada. É assim que o ser humano pode ser uma abertura compreensiva, posto que ele já sempre compreende – algum sentido –; não ouvimos, portanto, ondas sonoras, mas a buzina de um automóvel, o batuque do carnaval, a campainha tocada pela visita inesperada. Mas tal compreensão não se dá de modo neutro; ela já se mostra disposta, afinada a certo tom e afeto, que modula a própria compreensão. Assim, quando ouço o batuque do carnaval, ouço-o desde a irritação pela impossibilidade de estar presente, ou pela alegria da música que me toma.

Tal estrutura que apontamos acima, impõe ao ser humano uma condição de *Cuidado*, que seria mesmo a totalidade da estrutura do *Dasein*. *Cuidado*, aqui, não deve ser lido em seu sentido ôntico, que se mostra restritivo e aquém do que o *Cuidado*, como condição ontológica, coloca em questão. Este indica a inalienável condição de relação e responsabilidade para com a realidade, para com a vida, para com o aparecer; isto é, o caráter participativo do ser humano. Contudo, como estrutura ontológica, já há aí a presença das possibilidades deficientes do *Cuidado* se realizar, estas são tão humanas e possíveis quanto qualquer outra possibilidade. Contudo, é esta estrutura que se vê perturbada pela técnica moderna, tendendo ao seu encerramento à própria técnica. Toda realidade perde o seu esteio ontológico, transformando-se a partir do desvelamento técnico que conduz tudo ao uso e exploração. Isso implica um modo específico de correspondência do ser humano, ou seja, um modo de inquirir e questionar, um

modo de compreensão a partir do qual se sustenta e se orienta. Lembramos, então, dos mitos de poder, da transformação histórica que Rubem Alves nos indica. De fato, na possibilidade de exploração técnica subjaz certa pretensão e exercício de poder, em verdade, não parece haver real dissociação entre um e outro. Assim, Heidegger irá nos falar desta época como sendo marcada pelo obscurecimento de toda indigência – o que, por si só, se configura como a maior de todas as indigências -, onde o ser humano se compreende como senhor da terra, isto é, como possível posicionador do mundo, da realidade, da vida, colocando tudo que lhe aparece sob seu jugo e poder, sob o seu domínio e capacidade de manipulação, crendo tudo poder e tudo realizar.

O que apontamos, aqui, atravessa e compõe a ciência e o pensamento moderno; mas, mais primordialmente, alcança o modo do ser humano de compreender, lidar, ver, sentir a si e a vida, desde suas refinadas elaborações científicas até a mais simples das relações humanas, atingindo-as em seu âmago. Assim, podemos indicar, como exemplo, a própria transformação compreensiva sobre o tempo, que, agora, precisa ser sempre tempo útil, usado em atividades produtivas, sendo ocupado; ou, ainda, a estranha situação em que o ser humano se encontra, onde a impossibilidade de estar inserido em um campo de trabalho e de consumo – de ser produtivo e útil – o exclui de um mundo, delegando-o a um não-lugar, aviltando-o, inclusive, ao silenciamento e invisibilidade; de forma análoga, é o que vemos acontecer ao envelhecer, onde se perde o sentido de sabedoria, que anteriormente o distinguia, para se tornar, agora, a exclusão de um mundo produtivo, delegando-o à inutilidade e ao esquecimento.

É perante esta constituição histórica que se deve ouvir e compreender as falas de Szyborska e Heidegger, que insinuam a vizinhança entre filosofia e poesia em um lugar fora, estranho, estrangeiro. Assim, poesia e filosofia – originariamente - mostram-se como possibilidades de relação com o mundo - de fazer, ser, pensar -, que se diferencia da técnica e do imperativo da utilidade. Ambas se situam “num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso” (Heidegger, 1987, p. 54). E que domínio e plano seria esse?

III. A vizinhança entre poesia e filosofia

Retomamos o diálogo entre Szyborska e Heidegger, de modo a visualizarmos esse espaço comum, compartilhado entre poesia e filosofia. Nós temos, inicialmente, sua determinação negativa. Sobre este domínio e plano nós já sabemos o que ele *não* é: não é algo útil, nem responde à lógica e coerência do mundo. Sobre o que ele *é*, sabemos apenas que se configura como algo da existência espiritual e que se aproxima ao Nada, mas como ou em que medida, não o sabemos. Indicamos, ainda, no início de nosso texto, a pertinência dos mitos do amor – ou do amor ao saber - à esfera da poesia e da filosofia; permanece, não obstante, incompreendido como isto poderia ser. Conquanto, se insistirmos no diálogo proposto, algo mais nos será indicado sobre estes ofícios e sobre a vizinhança que compartilham na existência espiritual – que tende a se manter estranha ao mundo moderno.

Assim, no mesmo discurso, Szyborska nos fala sobre o fazer poético e diz: “ficava em silêncio, à espera de si mesmo diante da folha de papel ainda em branco. Porque é só isso que realmente conta.” (2016, p. 323). À espera de si mesmo, em silêncio, é assim que se faz poesia. E, à espera, eis que sucede a inspiração;

inspiração como palavra que nomeia um estranho estado de espírito, um impulso, nos diz a poetisa. Isso nos interessa: esse estado de espera e inspiração em que se pode fazer poesia. A este respeito, ela ainda nos diz:

[...] a inspiração não é privilégio exclusivo dos poetas ou dos artistas em geral. Existe, existiu e sempre existirá um grupo de pessoas a quem a inspiração visita. São todos aqueles que escolhem conscientemente seu trabalho e o fazem com amor e imaginação. Existem médicos, pedagogos, jardineiros e centenas de outros profissionais assim. Seu trabalho pode ser uma constante aventura desde que consigam ver nele sempre novos desafios. Apesar das dificuldades e fracassos, sua curiosidade não arrefece. A cada problema resolvido segue-se um exame de novas perguntas. A inspiração, seja ela o que for, nasce de um incessante “não sei”.

Não há muitas pessoas assim. A maioria dos habitantes da Terra trabalha para se sustentar, trabalha porque precisa. Não são eles que escolhem o trabalho por paixão, são as circunstâncias da vida que o escolhem por eles. Um trabalho detestado, um trabalho monótono, valorizado somente porque nem mesmo esse tipo está disponível para todos, esse é um dos maiores infortúnios humanos. (Szyborska, 2016, p. 324)

Vemos emergir alguns elementos que podem nos guiar, a saber: o silêncio; a espera – de si mesmo; o amor; a imaginação; a aventura; o não saber; a paixão. A poetisa nos concede palavras diversas para dizer uma mesma experiência, que se refere a um modo específico do fazer humano, isto é, o fazer inspirado – isto diz: mobilizado, tomado. Coincidentemente, a descrição da poetisa em muito nos faz recordar o que fora exposto por Rubem Alves, ao

falar do amor como força direcionadora do saber, como motivador da relação com o mundo. Em ambas as falas, a experiência que se evidencia é aquela onde fazer e pensar podem se dar a partir de certo “deslumbramento” (Alves, 2016, p. 171). Sendo assim, o próprio modo de realização que se abre já se mostra radicalmente distinto do hegemônico. Aqui, os autores nos falam de uma relação apaixonada com o próprio fazer, onde se faz despertar a possibilidade de ver além – aí, imaginar e sonhar. De forma assaz pertinente, Szyborska nos diz que esta experiência não é domínio da poesia, o que a posiciona como modalidade possível ao ser humano. Em verdade, aqui se insinua algo que indicamos no princípio de nosso texto, a saber, que o fazer poético e o pensar próprio à filosofia concernem essencialmente ao ser humano. É esse horizonte comum que cabe esclarecermos, reposicionando-o em sua relação de pertinência à condição humana. Para tanto, traremos ao nosso diálogo o filósofo Gilvan Fogel:

Originariamente, isto é, quanto à sua gênese ontológica ou forma, o homem é só e tão só um *modo de ser*, um estranhíssimo modo de ser (um *jeito!*) que, em sendo nada ou coisa nenhuma, é só e tão só uma *abertura*, quer dizer, uma disposição, pré-disposição ou aptidão (poder, possibilidade) para ser tocado ou tomado, *afetado*, pela abertura ou possibilidade, que é justo o sentido prévio ou interposto (*logos*, mundo, interesse, perspectiva). Tais sentidos ou aberturas prévias são, na verdade, os *verbos*, as dimensões ou os modos possíveis do homem, da vida ser, aparecer, fazer-se ou concretizar-se. (2015, p.53).

Fogel nos faz uma clara descrição deste estranho modo de ser que conforma o ser humano, que lhe é próprio. Vejamos, então, que a descrição apresentada se

encontra em total sintonia ao visto no pensamento de Heidegger; contudo, a articulação e interpretação feita por Fogel, evidencia uma dimensão vital-existencial da estrutura ontológica do *Dasein*. O que retoma e reforça este modo de ser que, originariamente, primordialmente, é abertura. Não há nada anterior que o determine ou fundamente. Em sendo abertura, o ser humano está sempre lançado em um mundo de sentidos, aberto, suscetível, afetável e tomável por estes sentidos – que são, eles mesmos, possibilidades de ser, verbos. Assim, sendo uma abertura compreensiva e disposta, o ser humano é tomado por um determinado sentido ou possibilidade. Aqui, a unidade necessária entre ser humano e mundo se destaca, o seu total imbricamento e comunhão, o seu co-pertencimento se torna tácito. Pois, o ser humano, para vir a ser, para se realizar como um sujeito – João, Maria, Fátima, *etc.* – precisa fazer o sentido vir à luz, expô-lo, consumá-lo. Isto se dá como realização de estória²! Ou seja, a tessitura própria da existência é estórica, dá-se na realização do tempo, nas acontecimentos. Assim, sentido nos diz de ação, movimento; é verbo realizado – como partícipio do verbo sentir –, e, assim sendo, articula-se temporalmente.

Retornando às falas de Szymborska e de Rubem Alves, podemos reposicionar a possibilidade de inspiração e amor pelo próprio fazer. Há, aí, o amor pela atividade, posto ser na consumação desta, na realização e aparição de um tal fazer que se faz, que se cria e pode aparecer aquele quem faz - estória, narrativa. Somos, então, como seres humanos que somos, inspirados – impulsionados, impelidos – a fazer; assim, somos despertos para e tragados

pela necessidade de fazer – fazer uma tal possibilidade ou realidade aparecer –; isto se mostra como necessidade própria à vida, ao existir humano, posto que se imiscui e amarra, articula, à vida e realização, à existência daquele quem faz. Nesta perspectiva, um trabalho como simples atividade remunerada, como meio de subsistência, parece ter mesmo algo de hostil, algo reduzido ou demasiado pequeno, tacinho. Como nos diz Szymborska: “um dos maiores infortúnios humanos” (2016, p.324). Visto que muito distante da dimensão vital que é própria ao fazer humano; visto que se configura como um estreitamento da própria realização existencial; visto que inserido nos mitos de poder e, assim sendo, mostra-se como forma de subjugação e exploração do ser humano. Nesta dimensão, a inspiração não é exceção, é necessidade, é imperativa. Contudo, apesar de essencial e originária, não é a hegemonia no mundo; ao contrário, esta possibilidade tende a ser esquecida e obscurecida pelo nivelamento e achatamento do mundo, onde o fazer é reduzido ao trabalho de subsistência, ao sentido do mercado de trabalho e à possibilidade de consumo. Assim, diante de tal circunstância, as palavras de Szymborska ganham um tom e força de resistência, posto que resguardam e fazem perdurar algo próprio à condição humana, e dissonante à prescrição do mundo moderno.

Szymborska descreve uma possibilidade que aparece desde amor e imaginação; como aventura; com paixão; que se realiza desde espera e silêncio; e que nasce precisamente do não saber. A sua descrição parece bastante elucidativa para compreendermos o modo de realização do ser humano. Assim, a

² Sobre estória, como fundamento originário da vida, Fogel diz: “Sim, a estória é a *substância* da vida e de toda realidade possível, seu único e real

argumento, sua única e real argumentação ou *lógica*.” (2015, p.32).

inspiração nos diz desta condição de ser tomado, atravessado, afetado por um sentido ou possibilidade, conduzindo-nos. E, ainda, a inspiração nasce de um “não sei” – abertura, indeterminação?. Em não sabendo, desperta-se a necessidade de vir a saber, de vir a descobrir – isto é, movimento de realização e exposição. Não saber é exatamente a condição necessária para se conduzir – e se deixar conduzir- pelo espaço de realização, aparição, da vida, do real. Isto é, não saber é distanciar-se do *é*, da determinação positiva dos entes, que suprime o seu tempo e história, que condena tudo à monotonia e ao tédio, à lassidão e desinteresse; retornando ao trânsito, ao passeio e viagem – à aventura! - que se faz necessário à existência humana. Deste modo, o ser humano se põe a caminho, na busca, por saber, por conhecer, por ver, e, também, por se realizar. Retornamos ao caráter participativo, que lhe é próprio.

Ao nos aproximarmos da fala de Szymborska, parece se evidenciar a distância em que se encontra o nosso mundo e as suas possibilidades de realização. Mais uma vez, lembramos que estamos sob a égide dos mitos de poder. E isto se torna mais evidente quando pensamos nas palavras que Szymborska emprega para indicar a experiência poética, a experiência de um fazer inspirado. A poetisa nos fala em amor e paixão, nos fala, ainda, em imaginação. A experiência evocada nos aponta a um comum-pertencer, que implica em responsabilidade, em compromisso, em cuidado. Amor e paixão aparecem como modo de realização, como modo de relação com o próprio fazer, em que um se faz pelo outro, em que um depende mutuamente do outro para existir, daí a necessária dedicação. A imaginação, por sua vez, se apresenta pelo desejo de ver o outro indo ainda além em seu caminho de

realização, isto diz: crescimento, maturação, como próprio à essenciação, à consumação – de si e do amado.

Contudo, é esta possibilidade de relação que, no mundo moderno, já quase não é mais possível. Assim, faz-se compreensível a possibilidade de um trabalho alienado, distante, onde simplesmente se opera, sem saber o quê, para quê, para quem ou por quê. O que significa dizer que a dimensão criativa – mas, essencialmente, de afeto, de unidade entre o ser humano e o seu fazer - tende a ser perdida. Assim, tudo recai em certa monotonia e lassidão, onde o fazer se torna uma operação, que nada diz e fala ao ser humano. É nessa perspectiva que a poesia se mostra como algo estranho ao mundo; pois, efetivamente, a poesia nasce de uma dimensão que tende ao esquecimento, ela emerge rompendo com a estrutura já dada do mundo. E a estrutura – estreitada pela técnica moderna – se mostra tão uníssonas que a própria possibilidade de existência do poeta se torna algo dissonante. Porém, a poesia resguarda sua possibilidade, e, assim sendo, *pode* despertar, reacender, a sua possibilidade originária.

Vista a experiência da poetisa, devemos, agora, retomar o diálogo com Heidegger (1987) e a experiência do filósofo. Portanto, ele nos diz:

Toda questão essencial da filosofia acha-se necessariamente fora de seu tempo. Por duas razões principais. Ou porque a filosofia projeta para muito além da atualidade. Ou, então, porque faz remontar a atualidade a seu passado-presente originário. Como quer que seja, o filosofar é e permanecerá sempre um saber, que não só não se deixa moldar pela medida do tempo, mas ainda submete o tempo à sua própria medida. A filosofia se acha necessariamente fora de seu tempo, por pertencer àquelas poucas coisas,

cujo destino consiste em nunca poder nem dever encontrar ressonância imediata na atualidade. [...]

Por isso também a filosofia não é um saber, que, à maneira de conhecimentos técnicos e mecânicos se possa aprender diretamente ou, como uma doutrina econômica e formação profissional, se possa aplicar imediatamente e avaliar de acordo com sua utilidade. Todavia, o que é inútil, pode ser, e justamente o inútil, uma força. O que desconhece toda ressonância imediata na prática de todos os dias, pode estar em profunda consonância com o que propriamente acontece na História de um povo. [...] O que se acha fora do tempo, terá seu próprio tempo. (Heidegger, 1987, p. 39).

Fora do tempo está a filosofia, mas também a poesia. Este fora não é um simples abster-se; estar fora do tempo significa não responder e não se deixar moldar pelo tempo hegemônico, incidindo sobre a proeminência niveladora desde um outro tempo. Em certa medida, o tempo ao qual a filosofia – e a poesia – resiste é o tempo da utilidade, da aplicação, do uso, isto é, também, o da produção, o da técnica. É de uma época que a filosofia se diferencia. Contudo, há uma experiência própria do tempo que se sustenta nessa conjuntura histórica. O que significa dizer que a dominação técnica implica em um tempo imediato, veloz, isto é, implica na supressão e obscurecimento do próprio tempo de constituição de cada coisa, de sua estória – aqui, podemos lembrar das determinações que tendem a sustentar as nossas compreensões sobre o mundo e a vida, o *é* já se mostra como a supressão de todo tempo de realização. Assim, a diferenciação da filosofia implica, também, na possibilidade de uma outra experiência de tempo. Deste modo, o saber próprio à filosofia não é e

nem intenta ser de ordem prática e aplicada; do mesmo modo que se detém diante da correria, da pressa, da ansiedade – que buscam se antecipar e estar à frente. A filosofia retoma o tempo próprio de realização de casa coisa, lembrando o tempo que concerne ao pensar e ao fazer. É interessante, assim, as menções que Heidegger faz à relação entre o pensar e a memória. Certo é que, no lembrar, dá-se uma experiência de tempo, onde não olhamos para frente, buscando ultrapassar o vivido.

Romper com a força niveladora da técnica moderna se mostra, por si só, uma força, uma força de resistência. Contudo, a filosofia não se contenta em simplesmente resistir pela força de sua presença. A filosofia “submete o tempo à sua própria medida” (ibidem). O que isso significa? Seria, aqui, retornar o tempo para sua própria medida o retorno à inscrição e pertinência histórica? Isto é, expor – ou deixar aparecer – o próprio acontecer histórico, ao qual a existência já está sempre amarrada, no qual já se encontra imiscuída? Seria, ainda, retomar e lembrar o tempo como fundamento mesmo da vida e da realidade? A este respeito, podemos recorrer a outro fragmento do texto, em que Heidegger (1987) nos esclarece:

O que ao contrário, a filosofia pode e tem que ser por Essencialização, é outra coisa: qual seja, a manifestação pelo pensamento dos caminhos e das perspectivas de um saber, que instaure critérios e hierarquias. Fundado nesse saber e a partir dele um povo concebe e realiza plenamente a sua existência no mundo Histórico do espírito. (p. 41).

Para compreendermos o fora da filosofia, deve-se compreender que há, aí, certa simultaneidade em que se pode estar além, ultrapassando o tempo atual, e, ainda assim, ser anterior, fundar-se em algo que em muito precede a própria

técnica moderna. O que significa dizer que a filosofia, estando fora e além da atualidade, não se quer futurista ou vanguardista; estar além deve ser compreendido desde o seu sentido transgressor, que pode ir além dos limites impostos pelo tempo atual. Mas tal possibilidade se funda necessariamente em um estar arraigado, enraizado, em um fundamento, em um solo mais originário ao existir humano, a saber, o próprio solo histórico, na própria condição humana de ser histórica e pertencente ao tempo. Assim, estando fora, a filosofia pode se projetar para além, mas se mantendo enraizada neste solo, que antecede a atualidade. E, em se projetando, ela encaminha e faz perdurar, ela dá continuidade e resguarda, o que é mais originário – algo que nos lembra a poesia.

Destarte, a filosofia nos concede um outro saber, um saber que pode ultrapassar a prescrição e determinação da atualidade de um tempo, e, também, que pode reposicionar este mesmo tempo em sua inscrição e pertencimento histórico. A filosofia nos aparece, então, como um saber que possibilita a visualização e compreensão da atualidade desde a sua essência, isto é, arraigado em uma determinada tradição, provido de um lastro que tende a se ocultar. É nesse sentido que a filosofia estabelece critérios e hierarquias, deslocando o que é legado de um lugar natural e o reposicionando desde o seu próprio aparecer. Neste movimento, a filosofia retoma a própria experiência temporal, constitutiva, própria, a cada coisa. É nesse sentido também que a filosofia se articula com o destino de um povo, precisando se realizar enraizada neste destino e concedendo caminhos e perspectivas ao próprio destino que se projeta. Isto é, a filosofia, desde a sua essência, pode pensar e compreender o mundo e a vida a partir de uma perspectiva originária, essencial, afinada

ao que concerne ao ser humano e ao seu modo de realização. Assim, a filosofia é uma destas coisas que jamais poderá encontrar consonância, abrigo e respaldo na época atual, sendo sempre algo deslocado, sem lugar. Contudo, é também este caráter que lhe possibilita ter o seu tempo próprio, isto é, que não seja absorvida pelas prescrições de uma dada época. Em outro texto, Heidegger nos concede uma compreensão que pode auxiliar a visualização desta possibilidade de ter o seu tempo próprio.

Filosofia significa: “o amor à sabedoria”. [...] Neste caso, a palavra nos diz “*amor*” é a vontade de que o amado *seja*, na medida em que ele encontra o caminho para a sua essência e se essencie nesse caminho. Uma tal vontade não deseja nem exige. Dignificando, ela deixa que o que é digno de amor “venha a ser” como o amado, sem, não obstante, criá-lo. O digno de amor denomina a palavra “sabedoria”. (Heidegger, 2010, p. 62).

Nesta possibilidade de ter o seu próprio tempo, há algo que parece se afinar à experiência de amor, que quer e permite que o amado seja. Heidegger nos fala da filosofia como algo que precisa ser desde o amor. Amar é a atitude fundamental da filosofia. E esse amar em nada se aproxima a uma compreensão romântica e vulgar da qual estamos habituados. Amor, aqui, diz da entrega, que não quer posse e domínio, mas que ama presenciar o acontecer do amado; por isso, *quer* deixar que o amado venha a ser como amado, encontrando o seu caminho. Isso não é criação, compreendida no sentido da manipulação e da condução voluntariosa dos entes – que não pode ser a mesma criação do poeta ou do pensador. Para que o amado possa ser, é preciso tempo, o seu tempo próprio de essênciação, de realização, de aparição. É

preciso afinar-se a um outro tempo, que não o nosso, e, aí, deixar que a coisa venha a ser. Como bem diz Rubem Alves: “... se se ama, os olhos e o pensamento envolvem o objeto, como se fossem mãos, para colhê-lo.” (2016, p. 172). Diante de tal experiência, toda formulação, explicação ou definição se retrai. Permanece o desafio e a tarefa de nomeá-la, indicando, acenando, recordando.

Szyborska e Heidegger falam de seus lugares de modos deveras distintos. Porém, ambos, cada qual ao seu modo, indicam para este lugar do fora. É fora do tempo ou fora das verdades já dadas, ou, ainda, fora da utilidade, da praticidade e da obrigação do trabalho, fora da correria e da antecipação também. Ambos nos indicam a pertinência de uma outra experiência de tempo – que aguarda e deixa a coisa vir a ser, que deixa ser, que concede o tempo próprio de aparição, realização, manifestação. De formas distintas, ambos indicam uma busca por conhecer e ver sustentada, guiada, dirigida pelo amor; pelo amor que *quer* a realização e essênciação do amado. A diferença que os caracteriza se funda neste modo de relação com o mundo, com a vida, com a realidade em que se *quer* o seu descobrir, o seu aparecer. Isso não se mostra como coisa dada, em nada se aproxima do que já se tem estabelecido, não é e não pode ser o já sabido e visto que tende a nortear o mundo. Não. Esta relação com o saber e conhecer retoma a condição originária do ser humano de correspondência ao sentido, de unidade com o que lhe aparece, e, ainda, retoma o próprio âmbito de manifestação, de aparição, da vida-realidade. O saber de que nos falamos emerge em outra atmosfera e fundamento, que retoma um espaço mais próprio, mais originário, à existência humana, um espaço de afeto, de amor, paixão, imaginação, deslumbramento.

Ambos nos falam, em verdade, de certa dimensão criativa e de afeto que se lhes impõe desde o fora, tomando-os, atravessando-os, avassalando-os. É esta dimensão que pode resistir à força prescritiva e niveladora do mundo técnico; é ela que faz retrair perante a força determinante e controladora, não se deixando dominar; e que, portanto, resguarda, conserva e protege a própria existência humana.

Considerações finais

A proximidade entre filosofia e poesia converge para um ponto em que saber e criar podem se encontrar, nascendo a partir do não pertencimento, do não saber, de certo lugar já sempre deslocado; onde não é possível o simples estar presente dos entes, a realidade já dada e natural, a vida cristalizada e engessada em verdades legadas. Retomando e lembrando, assim, o movimento próprio à condição humana e o tempo de aparição e realização da vida-realidade; isto é, também, a realização e o tempo do ver e pensar. É nessa região, é na habitação deste espaço, que algo como filosofia e poesia pode se dar, pode acontecer. Poeta e filósofo nos dizem que para habitar esta região é preciso amá-la, é preciso querê-la – sem ânsia, sem posse.

A relação entre criar e saber é dirigida por um querer saber que já sempre se funda e retorna ao não-saber, ou, mais essencialmente, ao Nada, ao indeterminado próprio à vida. Em não sabendo, faz-se necessário, imperativo, o movimento, a estória, que venha a descobrir, a ver, a compreender algo que antes não se via. Tal possibilidade, contudo, não tem como fim ou propósito a construção de novas teorias sobre a vida e o mundo. Há algo na visão, que se descobre pela poesia e pela filosofia, que resguardará sempre o seu fundo, o não-saber, o indeterminado, o mistério, o

Nada – a própria vida. O sentido direcionador de querer-saber permanece a conduzir a relação de poeta e filósofo com o mundo e com a vida, não encontrando ponto final ou de acomodação, eles se fazem, justa e exatamente, no e pelo ver. Sim, pelo simples exercício de ver. Em verdade, permanece a possibilidade de assombro, estranhamento e surpresa perante a vida. Aqui, a lembrança de que as coisas, em última instância, não *são* coisa alguma. Perdura o aviso cuidadoso de poetas e filósofos.

O querer, aqui, não deve ser confundido com a ânsia e o furor desmedidos que tendem a reger o conhecimento da ciência e da técnica moderna, que visam dobrar, vergar, aquilo que lhe vem ao encontro, submetendo-o e subjugando-o ao seu domínio. Em nada diz dos mitos de poder e, sim, dos mitos de amor. Concerne ao amor ao saber! Na ciência e na técnica moderna vigora um querer que busca e intenta segurança, domínio, controle; é neste sentido que tudo se encaminha a um mesmo destino, tudo há de se tornar conhecido, já visto, o que significa dizer que tudo há de ser representado, onde apenas se ouve falar e se dá a informar. Aí, em verdade, busca-se a esquiva do ver, do exercício necessário, da aventura e do risco inerentes a quem busca ver – isto é, da própria experiência e pertencimento ao tempo. Assim, conheço o mundo pelo que me dizem, pelo que foi determinado como verdade, como permanência e perpetuação. Nesta configuração, a realidade tende a se engessar em formas abstratas e descoladas da vida e contexto que a engendra. Perde-se o viço, o vigor, a força. O tempo cristaliza-se e enrijece-se.

Isto que aqui expomos se faz presente nos textos de Heidegger e Szyborska, cada qual ao seu modo, como haveria de

ser. Mas ambos indicam essa diferença essencial da poesia e da filosofia, que interpõe uma outra possibilidade de conhecimento, um outro saber, que, por sua vez, parece-nos mais próxima e afinada à existência, à vida e à realidade humana. O saber, aqui, implica em uma inversão no modo de compreensão habitual, onde deixa de ser algo do qual se pode tomar posse, que se detém e retém; tornando-se uma disposição originária própria ao ente cujo modo de ser é existência, isto é, própria ao ser humano. Mas como isto pode concernir e implicar a essência do ser humano? Vejamos a indicação de Heidegger (1987):

Saber, porém, significa: poder manter-se na verdade. Essa é a manifestação do ente. O saber é, por conseguinte: poder estar na manifestação do ente, suportá-la. Possuir simples conhecimentos, por mais amplos que sejam, não é saber. Mesmo em se tratando de conhecimentos “ligados à vida”, posto que modelados pela mais imperiosa necessidade, ainda assim sua posse não é saber. Quem traz consigo tais conhecimentos e ainda se exercitou em algumas técnicas de uso prático, ficará, sem embargo, desarmado diante da realidade real, que sempre difere do que o cidadão comum entende por proximidade da vida e da realidade, e será necessariamente um tabaréu. E por que? Porque não possui saber, pois saber significa: *poder aprender*. (p. 51).

Saber é poder estar na manifestação do ente, suportá-la; quer dizer: participar. Poder participar do aparecer dos entes, como vimos anteriormente, significa retomar o Nada, o espaço que possibilita e condiciona todo manifestar - e, aí, deixar que a coisa venha a ser, deixar ser, amá-la. Isto, por sua vez, mostra-se propriamente como a diferença do ser

humano em relação a todo e qualquer ente, só sendo possível a ele; em verdade, o ser humano pertence ao aparecer.

Saber é poder aprender. Curiosa formulação a que Heidegger nos concede. Afinal, saber não é, aqui, uma propriedade da qual se possa ter posse, que se detenha. Aquele que sabe não é senhor e detentor de algo. Ao menos não em sentido positivo. Saber é, sim, um poder, uma possibilidade e uma força, porém, uma força que retorna sempre a certa vulnerabilidade ou negatividade, posto que sempre como algo a se realizar, a ser percorrido, visto, experienciado. Talvez, assim se faça mais compreensível como saber é suportar, é ter de suportar. Suportar não apenas como experiência que expõe pesar e dificuldade, mas, também, como aquele quem dá suporte, aquele que sustém, isto é, aquele que se deixa ser usado para o aparecer. Mais uma vez, é neste sentido que a participação humana na verdade, na realidade, deve ser compreendida. Falamos mesmo de uma co-participação; o ser humano é co-partícipe em todo aparecer. O que significa que ele não orquestra nem o faz ao seu gosto e vontade. Mas, sim, que se faz usável, transpassável, que se faz médium. E, em se fazendo, em sendo passagem, médium, canal, pode vir a se realizar, pode vir a ver e a conhecer. Estranha experiência esta, em que força e fragilidade se unem, fazendo ruir toda polaridade, em que ativo e passivo já não se mostram como leituras suficientes ou possíveis. Saber, aqui, parece retornar, tal como Szymborska nos indicou – ao não-saber. Saber é, também, poder ver. Ser poeta e ser filósofo significa amar esta possibilidade, honrá-la, celebrá-la, fazer dela a sua vida. E, assim, recordá-la, resguardá-la.

O nosso texto tentou e buscou tão somente lembrar a força da inutilidade da

poesia e da filosofia, lembrar uma outra possibilidade – aquela dos tempos ou mitos do amor -, que já parece tão difícil na época em que produzir e trabalhar se tornaram o uniforme da vida humana. Buscamos mostrar como, essencialmente, filosofia e poesia não apresentam algo de exótico, sublime ou estranho à vida, apesar dos fossos que tendem a se abrir entre nós. Nós, mulheres e homens modernos que somos, que tendemos a nos afastar cada vez mais dessa fonte originária - sendo este, precisamente, o nosso maior risco. O risco que temos de nos perder, acreditando ser a vida este eterno ciclo de exploração, produção e consumo; ou, ainda, que a vida teria alguma vinculação ao poder que se tem, exerce e acumula. Ou mesmo que seria possível alguma determinação para o que é a vida. Mas, o que poetas e filósofos nos concedem e trazem à memória é que, perante a vida, a atitude mais digna talvez seja o assombro, o espanto, o encanto; talvez estas sejam as posturas possíveis perante a sua indeterminação, perante aquilo que em muito nos escapa e ultrapassa. E que disto possa – e deva – nascer a fala e o pensar, a tentativa, sempre frustrada, mas nunca abandonada, porque amada, de dizer ainda mais uma vez, de fazer e deixar aparecer, a vida-realidade. Essa é a tarefa de poetas e filósofos. Pois, neste fazer, eles não realizam somente as suas existências, como filósofos e poetas, mas também se inscrevem no destino de um povo, abrindo caminhos outros -para além do estabelecido e determinado em um tempo -, possibilitam e preservam outro pensar, outro ver e sentir, resguardam a própria essência humana – sua indeterminação e abertura, sua unidade junto ao mundo, o cuidado de ser co-partícipe em todo aparecer, em toda realidade e vida possível, seu próprio pertencimento ao tempo e seu acontecer histórico. Em tempos de nivelamento e

estreitamento da era técnica e dos mitos de poder, na época em que se encobre a própria indigência humana, faz-se presente a maior de todas as indigências, o maior de todos os perigos. Como assevera Szymborska, haverá “sempre uma tarefa muito árdua à espera” dos poetas – e também dos filósofos.

O mundo – o que podemos pensar quando estamos apavorados com a sua amplidão e com a nossa própria impotência, ou quando estamos amargurados com a sua indiferença em relação ao sofrimento individual, das pessoas, dos animais e talvez até das plantas (pois por que estamos tão seguros de que as plantas não sentem dor?); o que podemos pensar sobre as suas vastidões penetradas pelos raios de estrelas rodeadas por planetas que apenas começamos a descobrir, planetas já mortos? Simplesmente não sabemos; o que podemos pensar sobre este teatro imensurável para o qual temos ingressos reservados, mas ingressos cujo prazo de validade é risivelmente curto, delimitado como está por duas datas arbitrárias; o que quer que pensemos sobre este mundo – ele é assombroso. Mas “assombroso” é um epíteto que oculta uma armadilha lógica. Ficamos assombrados, afinal de contas, por coisas que divergem de alguma norma conhecida e universalmente aceita, de um truísmo ao qual nos habituamos. Mas a questão é que não existe esse mundo óbvio. Nosso assombro existe *per se* e não se baseia numa comparação com outra coisa. Claro,

na fala cotidiana, em que não paramos a todo instante para ponderar cada palavra, todos usamos expressões como “o mundo comum”, “vida comum”, “o desenrolar comum dos acontecimentos”. Mas na língua da poesia, em que se pesam todas as palavras, nada é usual ou normal. Nem uma única pedra e nem uma única nuvem acima dela. Nem um único dia e nem uma única noite depois dele. E sobretudo nem uma única existência, a existência de nenhuma pessoa neste mundo. Tudo indica que os poetas terão sempre uma tarefa muito árdua à espera. (SZYMBORSKA, 2016, p. 327).

Referências

- ALVES, Rubem. Amor ao saber. *In: _____ Para Quem Gosta de Ensinar*. Campinas: Ed. Papyrus, 2016. (p.171-173).
- FOGEL, Gilvan. **Homem, Realidade, Interpretação**. 1 Ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. A questão da técnica. *In: _____ Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012. (p. 11-38).
- _____. **Meditação**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.
- SZYMBORSKA, Wislawa. O poeta e o mundo. *In: _____ Um Amor Feliz*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2016. (p. 321-326).

Recebido em 2020-05-19

Publicado em 2020-06-07