

**WINSTON TAVARES MELLO**

**UM ROSTO SEM FIM: A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE CARLOS NEJAR**

CURITIBA

2014

**WINSTON TAVARES MELLO**

**UM ROSTO SEM FIM: A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE CARLOS NEJAR**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre Curso de Pós-graduação em Teoria Literária pela Uniandrade/PR.

Orientador: Prof. Dr. Luíz Zanotti

**CURITIBA**

**2014**





**TERMO DE APROVAÇÃO**

**WINSTON TAVARES MELLO**

**UM ROSTO SEM FIM, A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE CARLOS NEJAR**

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Curso de Mestrado em Teoria Literária do Centro Universitário Campos de Andrade – UNIANDRADE, pela seguinte banca examinadora:



Prof. Dr. Luiz Roberto Zanotti (Orientador - Uniandrade)



Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR)



Profa. Dra. Anna Stegh Camati (Uniandrade)

Curitiba, 23 de junho de 2014.



## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	vii
<b>ABSTRACT</b> .....	viii
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>1 INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE HEIDEGGER</b> .....	3
1.1 ESTATUTO DA POESIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER .....	3
1.1.1 O problema do conhecimento como a questão do “acesso” .....	3
1.1.2 A questão do acesso se transforma em psicologia e neurologia .....	5
1.1.3 As teorias literárias se movem em meio ao paradigma moderno .....	5
1.2 HEIDEGGER E A DESCONSTRUÇÃO DO PARADIGMA MODERNO A PARTIR DA NEGAÇÃO DA SÍNTESE COMO PROCESSO .....	7
1.2.1 A verdade como “desvelamento” .....	11
1.2.2 Novos problemas na discussão acerca da natureza da linguagem .....	13
1.3 CONSEQUÊNCIAS PARA A TEORIA LITERÁRIA .....	16
<b>2 ANALÍTICA EXISTENCIAL DE “O SOPRO DA EXECUÇÃO”</b> .....	18
2.1 MARTELO DE VERTIGENS: IMAGENS DA CONSCIÊNCIA .....	18
2.2 DEMOLIÇÃO .....	21
2.3 EFEMERIDADE .....	24
2.4 LUTA .....	25
2.5 TEMPO .....	28
2.6 ESPERANÇA .....	31
2.7 O HOMEM E AS COISAS .....	32
2.8 O EXCESSO É O QUE CONTA .....	38
2.9 E OS VENTOS CHEGARAM COMO UM DEUS .....	45
<b>3 HEIDEGGER, NEJAR: PARENTESCO E CONFRONTO</b> .....	47
3.1 A QUESTÃO DO ESPAÇO EM “O SOPRO DA EXECUÇÃO” E NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER .....	47
3.2 A QUESTÃO DA LINGUAGEM: POESIA E FILOSOFIA NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER .....	64
<b>4 A QUESTÃO DO DIVINO NA POESIA DE NEJAR E O PENSAMENTO DE HEIDEGGER</b> .....	71
4.1 A QUESTÃO DO DIVINO NA POESIA DE NEJAR .....	71
4.2 A QUESTÃO DO DIVINO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER .....	86
<b>CONCLUSÃO</b> .....	90
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	92

## RESUMO

Este trabalho assume a premissa de que encontramos, em “O sopro da execução”, primeira seção do livro *Árvore do mundo* (1977) de Carlos Nejar (\*1939), uma análise da existência humana de caráter filosófico e sistemático em linguagem poética; e que essa análise é coincidente, em muitos aspectos, com a realizada por Martin Heidegger (1889-1976) em *Ser e tempo* (1927). Pretendemos, então, esclarecer o “sistema” elaborado por Nejar e discutir as suas possíveis implicações com a filosofia de Heidegger, especialmente quanto as questões de espaço, ética e linguagem. Para isso, nos orientaremos segundo uma postura crítica quanto aos limites geralmente aceitos entre o discurso filosófico e o literário, a partir da abordagem de Heidegger em face desse problema encontrada nos seus escritos sobre poesia.

Palavras-chave: Poesia brasileira. Fenomenologia. Neja., Heidegger.

## **ABSTRACT**

This work takes the premise that we find in "The breath of execution," the first section of the book *World Tree* (1977) by Carlos Nejar (\* 1939), an analysis of human existence in philosophical and systematic character in poetic language; and that this analysis is coincident, in many respects, as performed by Martin Heidegger (1889-1976) in *Being and Time* (1927). We intend, therefore, to clarify the "system" developed by Nejar and discuss their possible implications with Heidegger's philosophy, especially regarding space issues, ethics and language. For this, we assume a critical stance regarding the generally accepted boundaries between philosophical and literary discourse, from Heidegger's approach in the face of this problem found in his writings on poetry.

Key-words: Brazilian poetry. Phenomenology. Nejar. Heidegger.

## **SIGLAS**

AM – *Árvore do mundo*

LS – *Livro de Silbion*

LT – *Livro do Tempo*

ST – *Ser e tempo*

CE – *Chapéu das estações*



## INTRODUÇÃO

*O sopro da execução* é, ao lado de *Fogo da consciência*, o primeiro de dois livros que compõe a *Árvore do mundo* (1977) e será o tema desta dissertação. Nós nos valeremos, entretanto, de textos da obra completa de Carlos Nejar (\*1939) para esclarecer ou reforçar a argumentação, sempre que seja justificável a ampliação do campo de análise. A obra do poeta, apesar de vasta, preserva uma razoável unidade temática e vocabular.

A análise que empreenderemos pretende contrapor os *existenciais* de *Ser e tempo* (1927) aos “existenciais” desenvolvidos em *O sopro da execução*: assumindo, evidentemente, que o poeta gaúcho realiza uma descrição fenomenológica da existência humana. Tal “descrição” assume em “O sopro da execução” um caráter sistemático – o livro todo pode ser lido como um só poema –, e o escopo da análise, portanto, é duplo: deslindar o nexos sistemático do poema e realizar um estudo comparativo dos resultados dessa análise com a filosofia de Heidegger. Assim, o primeiro capítulo será dedicado a apresentar o pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) em aspectos relevantes para nossa reflexão.

Este trabalho pretende investigar até que ponto há confronto ou parentesco entre as obras dos dois pensadores, especialmente quanto às concepções de espaço, tempo, e ética; na tentativa de suprir assim, na medida de sua pequena contribuição, duas lacunas no âmbito dos estudos literários no Brasil: uma apresentação do caráter filosófico-sistemático dos escritos de Carlos Nejar e uma visada fenomenológica sobre uma realização poética. Tentativas como esta são pouco frequentes no meio crítico brasileiro, o que é surpreendente, se levarmos em conta a importância da escola fenomenológica no pensamento do século XX.

O método de análise do texto de Nejar, em particular “O sopro da execução”, se orientará, no segundo capítulo deste trabalho, pelos escritos de Martin Heidegger sobre a poesia, e consistirá, essencialmente, de uma tentativa de esclarecer e pôr em relação as **imagens** com que Nejar constrói sua obra, levando em conta, quando conveniente, os elementos formais da composição.

O termo **imagem** é empregado aqui no sentido mais amplo possível: envolve a metáfora, a alegoria, todo tipo de símile e sentidos que uma palavra ou locução possam admitir. A questão sobre qual o “sentido” de uma imagem a ser eleito como mais importante, na interpretação de um texto onde as significações são ambíguas e de difícil apreensão, será orientada, obviamente, pela compreensão prévia da estrutura geral da obra e de seu tema.

Ao utilizarmos a análise das imagens como instrumento interpretativo do texto seguimos a indicação de próprio Nejar (2005) e ao mesmo tempo nos apropriamos de um “método” muito próximo do fenomenológico para a leitura do texto – deixar ver o que o texto “mostra”, a configuração que o discurso poético revela: *eidos*.

## 1 INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

### 1.1 ESTATUTO DA POESIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

#### 1.1.1 O problema do conhecimento como a questão do “acesso”

A literatura é uma forma de conhecimento? A resposta a essa questão depende, é claro, de um esclarecimento sobre o que entendemos por “conhecimento”: o que é conhecimento e como é possível o conhecimento. Essas são questões próprias da disciplina filosófica chamada **teoria do conhecimento** ou **epistemologia**, que tem por finalidade definir quais objetos podem ser “acessíveis” ao conhecimento humano. Para encontrarmos uma resposta a essa questão teríamos de já saber o que é o “conhecimento”. Sabemos isso com clareza? – Não; entretanto, a organização universitária é baseada em uma divisão do conhecimento em ramos ou disciplinas. Quando a questão (o que é o conhecimento?) é levantada em um ambiente acadêmico ela nasce em meio a uma concepção prévia sobre a natureza do conhecimento que domina toda a vida universitária: fazemos a pergunta já partindo de uma resposta.

A questão (o que é o conhecimento?) é levantada a partir do território de uma disciplina, isso significa: limitada por um campo teórico que não é estabelecido pela questão em si, mas que lhe é prévio; essa questão também apenas pode ser formulada corretamente segundo uma **fórmula** acadêmica, isto é, nos moldes de um discurso técnico; assim, também a formulação da questão não encontra seu fundamento na coisa questionada, mas em uma visão prévia de como deve ser elaborada uma questão científica para que seja adequada ao objeto de sua disciplina.

O pensamento universitário se organiza a partir dessa visão prévia: cada disciplina do conhecimento tem seu objeto particular e sua tarefa é zelar pelo modo

apropriado de acesso a tal objeto, isto é, ao “conhecimento” desse objeto: o problema do conhecimento é o problema do acesso a uma verdade que se encontra nas coisas, nos “objetos”; o problema do acesso ao conhecimento é o problema da “objetividade” elevada a condição de critério privilegiado para avaliação da validade e rigor dos enunciados de uma ciência. Nesse sentido ser “objetivo” significa aplicar o método com tal correção que a subjetividade do pesquisador não interfira na manifestação cristalina da verdade que “repousa” no objeto.

A questão do conhecimento, sabe-se bem, é dependente do paradigma do pensamento moderno, segundo o qual a realidade é constituída por uma relação entre um sujeito pensante e um dado objeto externo à inteligência desse sujeito. A forma do paradigma moderno traz em si o problema do acesso: como o pensamento sai da esfera interior e “encontra” as coisas que se acham do lado de fora.(HEIDEGGER, 1925)

Em resposta a esse problema Kant e Descartes levantaram a bandeira do método, isto é, da regra, da fórmula, da lógica; o pensamento “segue regras” que lhe permitem filtrar o caos das informações dos sentidos e transformar o caos sensível em um mundo racional: a verdade, então, não está em meus olhos, mas na racionalização do que eles vêem; é preciso assegurar-se mesmo do mais evidente: a questão para Descartes não era simplesmente o que é o real, mas sobre o que, na minha experiência do real, eu posso ter certeza. Foi a obsessão com o asseguramento da experiência que levou Descartes a eleição do método matemático (HEIDEGGER, 1950) (e conseqüentemente as ciências que se prestam a esse método) como guia ao coração da realidade. Um preconceito metafísico, portanto, sobre o que é o real e sobre como deve ser pensado o conhecimento elege o saber matemático (e as ciências tributárias desse método) como o conhecimento

*strictu sensu*; tal é o ponto de partida da lógica tecnicista e sistematizadora que domina o saber acadêmico (HEIDEGGER, 1953).

### **1.1.2 A questão do acesso se transforma em psicologia e neurologia**

Se para pensar bem é preciso bem dispor do método, o problema do conhecimento se transforma em uma busca pelo método do próprio pensar: o pensamento, em um giro reflexivo, se torna ao mesmo tempo sujeito e objeto. As várias formas de assalto à “esfera reflexiva” se transformam em disciplinas específicas de acordo com as nuances de conceituação do seu “objeto”: a lógica como ciência das regras do pensamento; a psicologia como uma investigação sobre a “alma”; a neurologia como topologia do “órgão do conhecimento”.

Com os óculos do paradigma moderno encontraremos “objetos” para onde quer que se olhe: inclusive o pensamento é imobilizado em um modelo positivo que, sob o título da “atividade mental”, reduz o pensar a categoria de epifenômeno de uma cadeia de reações químicas; reações sistematizáveis, portanto previsíveis e controláveis: o pensamento é reificado.

Tal reificação, entretanto, não encontra justificativa na natureza do pensamento mas na origem do paradigma moderno que impõe sua concepção prévia a tudo a que se dirija.

### **1.1.3 As teorias literárias se movem em meio ao paradigma moderno**

A literatura é uma forma de conhecimento? A resposta moderna, a resposta da lógica que regula nossa vida acadêmica, é não. Faltam à literatura tanto método quanto objeto. A natureza da literatura é um enigma, como poderia dar algo a

“conhecer”? Como poderia ser portadora de um saber “claro e distinto”, se a literatura não é clara com relação a suas intenções e ao caráter de seu discurso?

Os esforços para fixar a natureza do discurso literário se refugiam em um ou outro polo do paradigma moderno: o texto é encarado como “expressão de vivências”, “reflexo de valores pessoais”, expressão de “experiências sensíveis” etc.; ou ao contrário, o texto é objetivado, considerado uma coisa em si da qual podemos desvendar o significado: essa é a posição da Nova Crítica, por exemplo, na medida em que nega a utilidade de qualquer informação além da contida no texto; e também do Formalismo russo, ao buscar um ideal “científico” para a análise dos textos; e muito claramente em Saussure, com a objetivação da linguagem em um sistema de signos que podem ser estudados desligados do mundo psicológico e histórico.

Por outro lado a crítica marxista encara o texto como um produto eminentemente histórico: o discurso literário seria uma figuração de formas da subjetividade humana correspondentes ao momento do progresso dialético das formas de produção que representam. Portanto um acesso ao mundo psicológico subjetivo que se construiria contraposto ao mundo objetivo das forças de produção capitalistas. Segundo esse modelo, a subjetividade humana reflete a configuração material do mundo histórico, e a literatura a configuração subjetiva.

## 1.2 HEIDEGGER E A DESCONSTRUÇÃO DO PARADIGMA MODERNO A PARTIR DA NEGAÇÃO DA SÍNTESE COMO PROCESSO

Para a filosofia moderna o problema do conhecimento é o problema do acesso à verdade que repousa no objeto, é o problema da síntese, ou em palavra mais simples: como o pensamento “sai” da esfera interior e encontra o mundo “exterior”; como o pensamento constitui a realidade. O real, nessa concepção, é uma síntese, de uma união entre duas esferas diversas e separadas<sup>1</sup>. Como é possível essa síntese?, como acontece essa síntese? – é a questão de toda teoria do conhecimento: o problema filosófico fundamental (o que é o real?) é substituído por uma série de variantes: como é possível conhecer o real?; qual o critério que decide se estamos diante da verdade?; em que condições estou certo da verdade? A verdade assume a forma de algo oculto, distante, obscuro, que tem de ser arrancado às coisas mais ou menos à força.

Heidegger, na linha das pesquisas fenomenológicas do início do século XX, realiza o salto já prenunciado na crítica ao idealismo: elimina a disjunção sujeito x objeto para propor uma concepção do real como um fenômeno unitário, onde a síntese já é sempre pressuposta (e não o ponto crítico do problema). Essa estrutura unitária é o que denomina, em uma forma composta, *in-der-Welt-sein*: ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1927). “Mundo” se torna apenas uma parte da estrutura unitária desse ente que é o homem: não existe mais um mundo além do conhecimento humano sobre o qual o homem poderia elaborar uma teoria; o homem é um ser-no-mundo, todas as formas de conceber o mundo são formas de “ser” desse ente: a questão do ser, a questão ontológica substitui o problema epistemológico; todas as

---

<sup>1</sup> “(...) a legislação suprema da natureza deve estar em nós mesmos, isto é, em nosso entendimento, e (...) não devemos buscar as leis gerais da natureza na própria natureza por meio da experiência, mas ao contrário, devemos derivar a natureza, em sua regularidade universal, unicamente das condições de possibilidade da experiência inerentes à nossa sensibilidade e ao nosso entendimento” (KANT, CRP, prefácio, § 36).

teorias fundadas em um além positivo ou teológico perdem consistência e são substituídas por uma descrição das formas elementares de ser-no-mundo (existenciais).

Para esclarecermos o conceito de “existencial” (HEIDEGGER, 1927) e sua função central na economia de *Ser e tempo* temos de percorrer o caminho indicado na introdução ao tratado<sup>2</sup>: em *Ser e tempo*, lemos que “a essência do ser-aí<sup>3</sup> consiste em sua existência”: essência e existência têm, no texto de Heidegger, um uso diferente do emprego comum dessas palavras e, principalmente, um emprego técnico filosófico diferente daquele consagrado pela tradição. No uso cotidiano do termo, “existência” é qualidade daquilo que está simplesmente dado: existem três livros sobre a mesa, existe uma capital federal, existem duas luas em Marte; da mesma forma, o Demônio não existe, não existe uma segunda lua da terra, não existe uma antologia de poemas de Graciliano Ramos. O modo de ser simplesmente dado<sup>4</sup> é a suposta independência do ser em relação a um observador: quando abrir novamente o escritório aqui estarão os móveis, os papéis, os livros, os objetos sobre a escrivaninha, todos estáticos, entregues a si mesmos, acessíveis, disponíveis, visto que todos “existem” e não se trata de um escritório imaginário<sup>5</sup>. Mas com a

---

<sup>2</sup> *Ser e tempo*, §2, A estrutura formal da questão do ser.

<sup>3</sup> Dasein é a palavra que nomeia, na terminologia de *Ser e tempo*, o ente que “eu sou”, a palavra pretende indicar a singularidade da existência individual e por isso não designa um gênero como “homem”, seu uso corrente em alemão é similar ao de “existência” em português, e sua tradução tem gerado uma grande controvérsia. A tradução de Márcia de Sá Cavalcanti, que utilizamos, opta por “pre-sença”, mas a maioria dos tradutores emprega o termo composto “ser-aí” como equivalente literal do da-sein. Heidegger indica, de fato, que a palavra deve ser entendida em seu sentido verbal: ser-aí, ser-lugar, ser-onde, isto é, ser o espaço aberto em que a realidade pode se manifestar. Utilizaremos “ser-aí” em todos os textos em que o dasein for referido e também substituiremos “pre-sença” por “ser-aí” em todas as traduções.

<sup>4</sup> Vorhandenheit, no uso técnico heideggeriano.

<sup>5</sup> Tal pressuposição de um “real em si” não encontra mais sustentação filosófica e mesmo nos domínios da física o “real” é um conceito bastante problemático, especialmente nos campos da física de partículas e da física teórica. É entretanto “senso comum” a crença em um mundo exterior dado como uma realidade física independente e estática. A partir dessa concepção ingênua do real se justifica o entendimento da literatura como um trato com “irrealidades”.



“definição”<sup>6</sup> de que “a essência do ser-aí é o existir” Heidegger pretende atribuir um significado puramente verbal ao existir<sup>7</sup>. Em um uso muito especial e fundamental para a economia de *Ser e tempo* (e para a compreensão do método fenomenológico) “existência” significa:

A essência do ser-aí está em sua existência. As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui essa ou aquela “configuração”. As características do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser desse ente é primordialmente ser. Por isso o termo “ser-aí” reservado para designá-lo não exprime sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim, o ser. (HEIDEGGER, 1927, p.260)

Um ente **sem propriedades** significa: nada objetivo, fixo, que possa ser descrito por um elenco de qualidades inerentes e estáveis, como podem ser descritos, por exemplo, um elemento químico ou um espécime animal. O ser-aí não é um objeto, não é uma coisa, não é um ente simplesmente dado passível de uma investigação científica, não é possível colocar o ser-aí sob um microscópio ou dividi-lo até suas partículas mais elementares. A única via de acesso a um ente que consiste puramente em “existência” é a aproximação fenomenológica em direção a seus possíveis modos de ser, a fim de trazê-los à evidência. Não se trata, portanto, de elencar qualidades ônticas tais como peso, cor, forma, não há estrutura genética no ser-aí, não há quididade, não há um “quê”, mas um “como”: um modo de ser, isto é, o movimento de realização de uma possibilidade de ser. Por isso o ser-aí escapa

---

<sup>6</sup> Não se trata de uma “definição” mas de um achado fenomenológico, isto é, uma afirmação que só faz sentido depois de percorrido o caminho de argumentação em que o “demonstrado” se torna evidente e prescinde de qualquer demonstração.

<sup>7</sup> Um sentido verbal e transitivo: eu “me” existo, existo dessa ou daquela maneira, é referido ao “ato” de existir: o existir do ser-aí se dá no movimento de relação com sua própria existência, muito diferente do subsistir opaco e estático de um mineral, por exemplo.

às possibilidades de apreensão da biologia, psicologia, antropologia, sociologia<sup>8</sup>, uma vez que tais ciências explicam o homem onticamente (APEL, 2000), isto é, as ciências “coisificam” o homem.

Na tentativa de se esquivar da tendência coisificante das ciências e das concepções ontológicas correntes sobre o que é o homem<sup>9</sup>, Heidegger propõe uma compreensão do homem como puro ato de ser, pura existência, como “apenas” a “realização de uma possibilidade de ser”.(PASQUA, 1998, p. 88) Conceber a essência<sup>10</sup> do homem como pura possibilidade de ser significa afirmar que não há uma “essência humana”, que não existe no homem nada fixo, mas que o homem, se realizando apenas em ato, está entregue a responsabilidade de construir o seu ser. O ser-aí tem de se haver com seu ser, se relaciona com seu ser: isto é o que significa “existência”. O ser-aí existe na medida em que se relaciona e comporta com seu próprio ser<sup>11</sup>, isto é, está sempre diante de seu ser como seu “fato” mais fundamental e incontornável. O ser-aí existe na medida em que sabe que existe, como existe e que tem que existir. É essa abertura ao seu próprio ser que caracteriza o ser-aí e o torna radicalmente diferente de todos os outros entes.

O ser-aí caracteriza-se pelo caráter de ser “meu”, segundo esse ou aquele modo de ser. De algum modo sempre já se decidiu de que modo o ser-aí é sempre meu. O ente, em cujo ser está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com seu ser como a sua possibilidade mais própria. (HEIDEGGER, 1927, P. 98)

---

<sup>8</sup> Porque todas essas ciências se movimentam, de uma forma ou de outra, no âmbito do modelo de redução analítico causal em que um ente é explicado por outro ente, e assim, nunca chegam (nem pretendem) à ontologia, e partem sempre de um suposto dado real físico externo.

<sup>9</sup> Tais como “ser racional”, “ser vivo”, “ser criado por deus”.

<sup>10</sup> Do verbo “ser”, em latim, “esse”, “essência”, entretanto, assumiu ao longo da história da filosofia o sentido substancial de um “algo” oculto nas coisas que determinava o seu ser.

<sup>11</sup> Com o próprio ser, não com um ser geral e abstrato, é o “meu” ser que está em jogo no ser-aí.

Por isso, na abordagem desse ente, não faz sentido uma classificação de suas propriedades<sup>12</sup> segundo categorias<sup>13</sup> de ser, mas de tornar claro os possíveis modos de ser do ser-aí. Essa é a tarefa assumida pela analítica existencial de *Ser e tempo*, e tal analítica denomina os *modos de ser* do ser-aí com a palavra “existenciais”.

Os “existenciais” têm, portanto, uma natureza puramente ontológica, e nessa ontologia da existência se torna evidente o fenômeno da existência, isto é, de que forma o ser-aí “de fato” é-no-mundo, existe.

### 1.2.1 A verdade como “desvelamento”

Tal concepção de homem implica uma correspondente revolução na concepção tradicional de “verdade”: a concepção moderna<sup>14</sup> de verdade pode ser resumida como adequação do discurso ao objeto do discurso: “está chovendo” é uma frase verdadeira se de fato, quando a pronuncio, está chovendo: a verdade está na adequação entre o subjetivo (o discurso) e o objeto do discurso; a verdade não pode ser encontrada diretamente nas coisas mas em um discurso sobre elas; é propriamente no discurso, no juízo, que reside a verdade.

Tal modelo perde o sentido quando aplicado ao ser no mundo: não há mais o espaço de jogo entre dois pólos onde pode se dar o erro, pois tudo o que há é uma experiência humana, um modo de ser-no-mundo; não há um além em relação ao qual o homem possa “estar enganado”; tudo o que se apresenta ao homem, toda

---

<sup>12</sup> Categorias, em Kant e Aristóteles, são conceitos “*a priori*” que permitem reduzir o caos das sensações ao inteligível, pertencem a estrutura do pensamento e permitem a experiência do mundo como um todo ordenado. As categorias são a condição de possibilidade da experiência, as categorias seriam faculdades racionais que permitem perceber o real.

<sup>13</sup> Apenas podem ser classificados em categorias os entes que não tem o modo de ser do ser-aí.

<sup>14</sup> “Moderna” significa: própria a este modelo de adequação do juízo ao real, fundamento dos esquemas metafísicos modernos, principalmente de Kant e Descartes. Mas como Heidegger indica, a origem dessa interpretação da natureza da verdade remonta a Aristóteles e foi desenvolvida durante toda a filosofia medieval.

experiência possível, é verdadeira. Encontrar a verdade em tudo o que se apresenta (HEIDEGGER, 1927), tudo o que se mostra, é justamente fazer a experiência grega do real: *aletheia*, palavra que em sua constituição resume o fenômeno a que se refere – o des-velar-se, o puro mostrar-se em que a realidade se abre. Heidegger indica (1927), em duas teses, o fundamento da compreensão tradicional<sup>15</sup> de verdade:

- a) O lugar da verdade é a proposição (o juízo);
- b) A essência da verdade consiste na adequação entre o proposto no juízo e seu objeto.

Esse “modelo” de compreensão da verdade pode ser encontrado tanto no senso comum como no pensamento científico: a ciência pode ser definida como um todo de fundamentação de sentenças verdadeiras (HEIDEGGER, 1927), isto é, um sistema lógico de juízos comprovados, enquanto no domínio do senso comum vige a mesma “lógica”: a proposição “chove” é verdadeira se, “na realidade”, quando a pronuncio, está chovendo. “Na realidade”, significa: se posso comprovar o que é proposto na proposição, a verdade da proposição não se sustenta por si, mas precisa ser chancelada pelo “real”. A sofisticação crescente das ciências, entretanto, abriu um abismo entre a “experiência” científica e a experiência cotidiana do real, um abismo tal que a natureza da realidade se torna um problema. O estatuto da experiência cotidiana é rebaixado ao engano, ilusão, a uma percepção ingênua. A verdade deve pertencer às proposições empiricamente verificadas do modelo científico; a empiria<sup>16</sup>, então, toma uma dupla significação: a experiência ingênua, “natural”, do homem e a experiência científica, a apreensão qualificada do real. (HEIDEGGER, 1950) Tal distinção é hoje senso comum, nossas vivências são

---

<sup>15</sup> *Adequatio rei et intellectus*, na forma clássica.

<sup>16</sup> Uso técnico filosófico para a “experiência”.

entregues alegremente ao arbítrio do “científico” e é considerado absurdo pensar no que pode trazer de verdadeiro o sonho, a lembrança, o poema.

O que nos diz Heidegger é que esta distinção entre a verdade “certa” da ciência e a verdade “duvidosa” da experiência cotidiana do homem é resultado das posições metafísicas da modernidade filosófica: a procura da certeza como justificação do conhecimento científico, e que tanto a certeza quanto a ilusão são dependentes de um fenômeno mais originário: o desvelamento. Também o falso, o ilusório e o aparente precisam de algo que se manifeste, apresente-se, para então ser classificado como tal. Na palavra grega para “verdade”, o alfa privativo significa, justamente, o “não” velado (*lethe*), o que se mostra por si mesmo e se sustenta em sua evidência por si mesmo: *a-letheia*. A verdade da *aletheia* não precisa de nenhuma “comprovação”, mas vale por sua evidência. Não por acaso a palavra grega para verdade tem uma significação muito próxima da palavra grega para designar a realidade do real: *physis*, palavra que nomeia o surgir incessante do real.

### 1.2.2 Novos problemas na discussão acerca da natureza da linguagem

A linguagem perde, desta maneira, sua função instrumental de ponte entre o homem e o real e assume uma posição quase equivalente aos conceitos de verdade e realidade: o ser-no-mundo realiza suas possibilidades de ser em um mundo de significados, está imerso em um universo de linguagem. (HEIDEGGER, 1998)

O horizonte em que é possível fixar um sentido para o ser em geral (tarefa assumida em *Ser e tempo*) é um horizonte linguístico, uma vez que o buscado é um **sentido**, um **significado**; a linguagem não pode ser pensada, nesse modelo, como uma forma de acesso ao real, ela constitui o real.

Heidegger propõe (1927) uma distinção entre discurso (Rede) e linguagem (*Sprache*): “a linguagem é o pronunciamento do discurso”. (HEIDEGGER, 1988, p. 219) Essa distinção obedece à diferença ontológica entre a linguagem pensada enquanto gramática e fonética (no plano ôntico) e a *compreensão* como fundamento ontológico do mundo: o mundo é uma parte da estrutura complexa do ser-no-mundo, e a linguagem é a possibilidade de abertura<sup>17</sup> de um mundo com significado.

Os problemas usuais das teorias da linguagem de fundo metafísico<sup>18</sup>, que consideram a linguagem como a ponte entre os sujeitos ou ocupam-se com a questão “como a linguagem representa o real?” perdem significado na concepção da linguagem como espaço de manifestação da *aletheia*. Heidegger atribui um estatuto ontológico especial à linguagem: é a abertura em que pode existir um mundo (entendido como um todo ordenado de significados, um complexo de sentidos). E **mundo** é um momento estrutural do ser-aí, e não o **conjunto** de todos os entes reais. A linguagem abre um mundo, significa: é a linguagem que dá às coisas sua verdadeira aparência e significado. (CLARK, 1992)

A linguagem não é algo interior ao mundo, ela pode, entretanto, ser tratada como mais um ente entre outros, a seguinte ponderação de Karl-Otto Apel resume muito bem a situação da questão:

(...) cabe perguntar: o ser da poesia e da linguagem é o mesmo que o dos objetos – considerando-se aqui o fato de que ambas são “efetivas” e não o fato de terem sido elevadas a um tema da ciência? Ao poder distanciar-se factualmente de sua língua materna e tomá-la por objeto, o falante não passa a estar desprovido da *energeia* da linguagem? E, ao contrário, a linguagem também não é arrancada assim de sua temporalidade e também de sua historicidade? Ela não acaba sendo congelada no

---

<sup>17</sup> *Offenheit*, no original alemão.

<sup>18</sup> Fundo metafísico: que supõe um mundo real para além do discurso, que supõe o próprio discurso como uma “coisa” existente em si.

momento fixo da captura de seu caráter estrutural, que embora surta efeito na vida, deixa de poder ser visto quando à distância?” (APEL, 2000, p. 109)

Ao enfatizar, na investigação sobre a natureza da linguagem ou na interpretação de um poema, apenas os elementos “frasais, acústicos e semânticos” (Ibid., p 109) corre-se o risco de cair em um campo de relações que levam a descobertas interessantes e corretas, mas que, no limite, deslocam seu “objeto” do fundo fenomenal em que realiza sua essência. Ao reduzirmos a linguagem a, por exemplo, “elementos acústicos” realiza-se aquilo que pode ser definido como o procedimento padrão do pensamento pré-fenomenológico (APEL, 2000): a redução<sup>19</sup> de “um ente a um outro ente”, a explicação de um fenômeno pela relação de um ente com outro ente prévio em uma sequência temporal<sup>20</sup> de forma causal-analítica. Neste modelo: determinados fonemas que formam uma palavra ao atingirem minha mente despertam uma rede de associações que me levam a reconhecer o seu significado; o fenômeno da compreensão de uma palavra se torna epifenômeno causado pela ocorrência simultânea de dois entes previamente dados: os sons e a rede mental de associações. Assim, a linguagem poderia ser explicada (segundo o modelo positivista do sec. XIX) com relação ao mundo físico (estrutura acústica e representação gráfica) e ao mundo psicológico (associação dos sons ao significado correspondente).

Encontraríamos então uma lista de causas físicas e de causas psicológicas. O fenômeno aparentemente simples e autônomo de compreensão de uma palavra é preso a uma teia de relações analítico-causais. Daí a importância, face a um modelo de pensamento como esse, das questões levantadas pelo filósofo Karl-Otto Apel, que servem também de introdução às posições fenomenológicas: (a) “A poesia é

---

<sup>19</sup> Redução: explicação, justificação.

<sup>20</sup> A busca pelo “*a priori*”.

mesmo efetiva em sua maneira de ser quando um leitor reflete sobre ela como sobre um objeto onto-heterônimo dotado de várias camadas, quando a vê como estrutura frasal, acústica e semântica?"; (b) "um procedimento objetivo como esse, conduzido a partir de elementos isolados, alcança a efetividade da poesia, seu ser-no-mundo?" (APEL, 2000).

Heidegger já havia respondido que a interpretação de um poema a partir de "elementos isolados" é uma falácia. Suas leituras de Hölderlin, Rilke e Trakl são um ensaio de uma perspectiva que busca a poesia a partir de seu ser-no-mundo, isto é, em seu caráter onto-autônomo, em suas palavras: a partir do desvelar-se de sua verdade<sup>21</sup>.

### 1.3 CONSEQUÊNCIAS PARA A TEORIA LITERÁRIA

Em primeiro lugar, cai o fundamento da oposição entre um discurso técnico, científico e o discurso literário: ambos os discursos **abrem** um mundo e nessa medida são igualmente **verdadeiros**. A "estética" como disciplina do "belo", ou da "sensibilidade" é um produto do pensar moderno baseada na concepção subjetivista do fenômeno artístico e é contra a estética moderna que Heidegger pensa a **sua** estética: uma obra de arte é uma forma de abertura do ser-no-mundo.

A literatura, portanto, tem tanta autoridade em elaborar um discurso sobre o real quanto qualquer outro *ramo* do saber; talvez possua até mesmo uma posição privilegiada na tentativa de dizer o real em função do caráter linguístico que *Ser e tempo* atribui à constituição da realidade.

---

<sup>21</sup> *Aletheia*.



O que é essencial observar, para compreensão da posição teórica da crítica de Heidegger às teorias literárias é: não se trata de **representação**. O real não é re-apresentado em um texto (literário ou não) mas ele se apresenta em seu ser, isto é, em seu **significado**. Apenas nesse sentido é possível compreender a afirmação de que “a obra de arte inaugura um mundo” ou “a obra de arte é um acontecimento da verdade” (HEIDEGGER, 1952, p.22). As teorias estético-literárias de Heidegger não podem, portanto, ser consideradas “contribuições” aos problemas de estética e filosofia da linguagem, são antes uma negação das posições de fundo da quase totalidade da teoria da literatura. Como indica Benedito Nunes (1981), o pensamento de Heidegger opera uma destruição da estética, entendida como a disciplina do *belo* artístico: o **resultado** de uma produção artística, um texto literário, não é um “efeito” no leitor, nem a comunicação de vivências subjetivas ou de concepções de mundo, nem, muito menos é o puro exercício de uma técnica superior. A obra de arte, no âmbito da *aletheia*, tem de apagar o suposto abismo entre sujeito e objeto, na medida em que desvela **um mundo**.

A obra de arte, pois, tem a sua origem naquele acontecimento que por ela ocorre, e que é o acontecimento da verdade. A verdade operante requer a arte. A produção da obra é só o resultado dessa operação, que o objeto artístico franqueia e conserva ao mesmo tempo. (NUNES, 1981, p.51)

A obra de arte é pensada em sua **origem**, essa origem não é o início histórico de determinada manifestação artística, mas a possibilidade de desvelar um mundo que deve caracterizar a arte enquanto acontecimento da verdade. Acompanhando ainda a interpretação de Benedito Nunes, a arte é um acontecimento histórico porque revela uma forma histórica do ser-aí, mas é a história que depende da arte para se revelar, para acontecer.

## 2 ANALÍTICA EXISTENCIAL DE “O SOPRO DA EXECUÇÃO”

### 2.1 MARTELO DE VERTIGENS: IMAGENS DA CONSCIÊNCIA

A vertigem é o resultado da busca por um centro que sempre se retrai; daí o círculo em torno ao próprio corpo, o giro, a queda. As imagens empregadas por Nejar para aquilo que denomina **consciência** são o fogo, a vertigem e o silêncio, mas o segundo elemento desempenha um papel central enquanto constitutivo da forma do fenômeno: a consciência dá a saber de si em um movimento circular de queda em direção a si mesma. Na queda em si a consciência nada pode saber além da própria queda; nada sabe além desse puro e vazio saber de si. Um saber que é um puro saber de si “gira” sobre si mesmo enquanto fundamento do seu próprio discurso.

O poema não dá sinais de uma outra instância que poderia confirmar o que diz a consciência. O que ela *diz*, o que dá a conhecer em silêncio, é uma **substância de silêncio**<sup>22</sup>. Entretanto, é também um **fogo**, isto é, reclama atenção para o que diz de maneira inequívoca; não é possível dar as costas à consciência; ela impõe seu discurso com a clareza e o calor do fogo.

O fogo da consciência, fogo frio,  
fogo duro, fogo resistente,  
substância de silêncio, tênue,  
percepção de malhas rotas,  
a consciência com as carnes expostas  
e o seu fogo de vozes.  
Coro estranho  
de anjos enterrados. (AM, 21)

O discurso da consciência é nomeado **fogo**. O fogo é a imagem para a urgência com que a consciência chama atenção para o que “diz”; é um **fogo de vozes**. Esse fogo é caracterizado, em primeiro lugar, com a figura de um oxímoro: fogo frio, e logo depois, com dois adjetivos que seguem uma gradação em direção ao usual (duro e resistente). Há então uma gradação na adjetivação do fogo: do contraditório (frio) ao usual (resistente, difícil de extinguir), passando pelo estranho (duro). A complexidade na caracterização do fogo reflete a complexidade da tarefa de aproximar-se do fenômeno da “consciência”, tema explícito do primeiro poema.

A questão que se impõe logo de início é: a consciência de que trata o poema é a consciência moral?<sup>23</sup> A resposta a essa questão somente será possível na medida em que conquistemos um esclarecimento do vocábulo **execução**, uma vez que a consciência é a **consciência de ser executado ou estar sendo**. O texto parece apontar, entretanto, para um enfoque metafísico e não ético da consciência, ainda que as “implicações éticas”, como aponta Prado Coelho, prefaciador de *Árvore do mundo*, surjam mais adiante na obra.

Um enfoque metafísico significa uma preocupação ontológica, isto é, da ordem do Ser. O poema diz:

A consciência, caderno de intervalos,  
martelo de vertigens; a consciência  
nos faz rodar em vínculos e cingulos,  
nos faz girar nos séculos futuros  
por uma roda de hélice fendida  
mas sempre obsessiva.

A consciência  
de ser executado  
ou estar sendo (AM, 21)

<sup>23</sup> Questão levantada por Jacinto do Prado Coelho no Prefácio a *Árvore do mundo*, 1977, p. 21.

A consciência é apresentada como um **modo de ser** do homem, um modo de ser no qual o homem tem consciência de ser: sabe de si. É a partir desse saber de si inaugural que o homem pode saber e prestar contas do que faz e diz; é a consciência de ser, em sentido metafísico, que funda a consciência moral e ética. É a partir da autoconsciência que o homem pode se inscrever no mundo histórico e tomar posição diante das demandas da época, **do país, do coração, do povo**, (NEJAR, 1988, p. 12) para usarmos o vocabulário do poeta.

Na imagem do **martelo de vertigens** temos a forma completa do fenômeno sintetizada no poema: o martelo aponta a intermitência, o agora sim/agora não da consciência, a tendência a fugir dela e o retorno sempre inexorável que leva ao movimento. A idéia de intermitência é retomada na imagem do **caderno de intervalos**, mas o movimento circular, a idéia de retorno é elemento de realce em todo poema. Uma vez mais o texto:

A consciência, caderno de intervalos,  
martelo de vertigens; a consciência  
nos faz rodar em vínculos e cíngulos,  
nos faz girar nos séculos futuros  
por uma roda de hélice fendida  
mas sempre obsessiva. (AM, 21)

A consciência é, antes de mais nada, **linguagem**, isto é indicado já no título deste primeiro poema: *Fogo de vozes*. A “voz da consciência” é claramente um discurso, mas um discurso sem nenhuma positividade; a consciência não comunica nada, é uma substância de silêncio, é um

Coro estranho  
de anjos enterrados. (AM, 21)

A dimensão espacial da consciência é sutilmente aludida: **anjos enterrados**. O discurso da consciência emana desde dentro, de uma profundidade misteriosa da autoconsciência. A consciência abre a instância da interioridade, que, por enquanto, é um puro espaço que corresponde ao puro discurso vazio da consciência.

A imagem da consciência como “voz interior” é bastante comum, mas trata-se aqui de “vozes”, de um “coro”, isto parece indicar que o chamado da consciência é multívoco, não pode ser atrelado a um fazer humano ou uma situação particular que “favoreceriam” seu aparecimento; indica também que na dimensão espacial da consciência o chamado não vem de dentro, mas de múltiplas direções: ele **vem** de algum lugar, fixa uma espacialidade na medida em que chama, mas este **de onde** permanece indeterminado.

## 2.2 DEMOLIÇÃO

O elemento espacial apenas aludido no primeiro poema surge de maneira mais concreta como dimensão essencial da *execução*:

Dentro da execução caminho,  
onde a baleia é oco tronco de horas.  
Dentro, sigilo de remos.

Algum receio  
de não ter mais paredes.  
E o consentimento sempre rude  
de entrar na execução  
entrando mais que pude.  
Dentro dentro  
No consumo feroz  
Que a vida faz. (AM, 22)

A execução é um espaço que habitamos, mas não se trata de um espaço de abrigo e proteção, e sim de um espaço de contornos indiscerníveis: **mar, rede, algum receio de não ter mais paredes**. Em *Corporal*, a consciência de ser executado é a consciência de estar vivo, por enquanto. Estar vivo significa ter um corpo, e um corpo *dentro de...*, isto é, no espaço, e, mais importante, um corpo **a caminho de...**

A repetição enfatiza, obviamente, o caráter de interioridade com que a execução se apresenta: Dentro, dentro. O **dentro** de que se está dentro é um caminho, um sigilo, um consumo; não por acaso a visão da vida com um sistema de gasto (consumo), mistério (sigilo) e fluxo em direção ao indeterminado (caminho) resume o percurso do livro.

Ser executado significa estar a caminho, fluindo, entre as duas margens inatingíveis. Esse caminho não tem um objetivo visível, é talvez **linha férrea sem fim**.<sup>24</sup> A vida é apresentada como fluxo contínuo sem finalidade em um espaço de contornos imprecisos, mas onde estamos presos e onde *ser executado* equivale a cumprir uma sentença:

Nada mais sei.  
Um dia me levaram  
e assim,  
meio cambaio,  
também me executaram.

Dia por dia,  
até cumprir-se  
a sina e a agonia.

Nada mais sei.

---

<sup>24</sup> AM, p.22.

A alma era matéria  
em dor composta.  
Um dia me levaram.  
E a execução se dispôs.

Eu vivo. (AM, 26)

No primeiro terceto há uma aproximação entre os sons dos vocábulos empregados e a imagem que evocam. **Dia por dia/sina e agonia** se igualam em sonoridade e ritmo: é o movimento de repetição, recomeço, ciclo em que a execução se revela.

A execução é uma pena inexorável, e é cumprida **a caminho** em um movimento de **ir adiante**; a maneira como se dá essa caminhada é a de um paulatino perder-se e decompor-se: *demolição*. A vida é um **consumo feroz**, na execução **tudo se perde**, o executado segue **meio cambaio**.

Esse mecanismo de gasto e empobrecimento é tudo que o poema nos diz, por enquanto, sobre a execução. A própria “voz” do eu-lírico do poema diz:

Nada mais sei.  
A alma era matéria  
em dor composta. (AM, 26)

Parece justificável entendermos a dor como resultado do movimento de gasto e usura que é o modo em que flui a execução; um contínuo estar em jogo e perder: **que é escasso o ser humano**.<sup>25</sup> A execução assume a forma de um processo de decadência e destruição que atinge todas as dimensões da vida sem uma causa aparente: a execução começa **ao acaso/ destrói a casa, o amor, corpos e regimes**.

---

<sup>25</sup> AM, p. 29.

O poema iguala execução e vida: eu vivo na medida em que a execução se predispõe. A vida parece ser um dom da execução: o poema parece ser concluído com a chave analítica para sua interpretação.

### 2.3 EFEMERIDADE

O mecanismo de gasto que a execução é implica a efemeridade de tudo o que abarca: **não sabemos o quanto as coisas duram**<sup>26</sup> e há incerteza quanto à própria permanência. Os versos ecoam a palavra das escrituras: **que é a vossa vida? sois uma neblina que aparece rapidamente e logo se dissipa**<sup>27</sup>, ou ainda: **o tempo passa, nós voamos**<sup>28</sup>. A idéia de decadência e gasto evocada no poema pelo vocábulo “demolição” parece referir-se, em um primeiro momento, à degeneração física, à velhice, e se abate sobre todas as coisas sem ordem ou justiça: ela se consoma *ao acaso*, mas como resultado de um hábito, um **hábito voraz**. Portanto, a demolição não é resultado de algum acontecimento funesto pontual, que de alguma maneira poderia ser evitado, mas é o habitual, o comum, o próximo, o diário:

Dia por dia,  
até cumprir-se  
a sina e a agonia (AM, 26)

A sina e a agonia são a experiência da efemeridade, o não saber o quanto as coisas duram. Essa demolição que se sente mais no corpo que na alma, pois **o corpo é pertinaz se a alma não o for**<sup>29</sup>, estende-se depois ao amor, aos regimes políticos, à ordem social: **os nobres vão primeiro, com espólio e brasão**.<sup>30</sup> A partir

---

<sup>26</sup> AM, p. 30.

<sup>27</sup> Tiago 4, 13-15.

<sup>28</sup> Salmo 90.

<sup>29</sup> AM, p. 33.

<sup>30</sup> AM, p. 32.



desse saber negativo da pouca duração do homem e suas obras o poema mostra sua “certeza”:

Demolimos corpos e regimes.  
 Demolimos o amor  
 se ele não move  
 as pedras de um chorar  
 antigo e jovem,  
 no mar  
 que nos absorve  
 por ser demolição  
 dos ossos que não temos  
 mas choramos.

Que é escasso  
 o ser humano (AM, 29)

O ser humano é escasso porque **na execução tudo se perde**. A escassez, a efemeridade, são o resultado do mecanismo de gasto, perda, envelhecimento e decadência que tomam forma na medida em que a execução se desdobra. A demolição atinge tanto os regimes políticos, quanto os afetos e a própria materialidade do homem.

## 2.4 LUTA

A luta de resistência contra o elemento destrutivo da execução se estabelece em **Um ramo de fuzis**, o poema diz: **Alma, alma/ teu lugar é aqui/ entre as trincheiras**<sup>31</sup> a luta se desenvolve como uma busca pela alma, que por enquanto parece apenas apontar para uma transcendência indeterminada. Na

---

<sup>31</sup> AM, p. 32.

mesma medida em que estabelece um diálogo com o que está “além”, enquanto chama pela alma, fixa um “aqui”: **Alma, alma/ o teu lugar é aqui.**

Alma, alma,  
o teu lugar é aqui  
entre as trincheiras  
e um ramo de fuzis.  
Então floresces  
nessa pluma de espera,  
Até que o tempo  
carregue suas velas.

Alma, alma,  
O teu lugar é aqui.  
As mesmas alas,  
o mesmo prosseguir  
Além da escala. (AM, 32)

Apropriar-se da “Alma” é um ato de resistência ao **passar veloz** de todas as coisas. Como se dá essa “apropriação”? A alma é alguma coisa com que o homem precisa acertar contas, isto é, ele precisa encontrar um fazer que propicie o encontro com a alma: **Alma, alma/ que faremos de ti?** E esse fazer passa por um aprendizado em que a dimensão do corpo surge como elemento privilegiado em torno do qual se dará esse aprendizado. O corpo é tanto mestre como aprendiz, o corpo é **mestre-aprendiz**. Esse detalhe é importante na economia do poema, matriz de modulações imagísticas e verbais: o corpo pode aprender com a alma e, ao mesmo tempo, dar forma à alma. As imagens que no poema se referem à alma são imagens de efemeridade: **um pé de nadas, um círculo de giz**. A alma também é **uma jangada**, isto é, um transporte para além da dimensão do corpo.

Está sempre em jogo a possibilidade de transcendência e queda; o ir além, na jangada; e o aprender e criar cotidianos, que encontram-se sempre limitados pela materialidade do corpo:

E o corpo é pertinaz  
se a Alma não o for. (AM, 33)

O corpo é pertinaz, é ao corpo ao que sempre se retorna, perdida a alma. A alma, portanto, é o que vem por acréscimo, após um esforço de busca e aprendizado. A alma é o que vem por excesso, e o **excesso é o que conta**<sup>32</sup>. O excesso, o além do corpo, apenas, pode ser a arma de resistência à demolição; entretanto, é do corpo que se parte e ao qual sempre se retorna. Construir o excesso a partir do exíguo, do escasso, é experienciar a dor:

Quem mastiga essa dor,  
a sua orla,  
mastiga o invisível  
noite alta.

Invisível alma  
que se desarma.  
Animais invisíveis  
correm o ar da vida.  
E a morte se contrai  
com a mira repartida  
de ar em ar. (AM, 35)

Quando o poema diz da Alma **que se desarma**, quase ouvimos **que se des[alma]**: a Alma se espalha e se transforma pelo texto, já tendo sido anunciada no último verso da estrofe anterior, **Noite [al]ta.**, depois ressoa em **[Anima]is e Ar**, justamente, **Ar da vida (anima)**.

---

<sup>32</sup> AM, p.34

Trabalhar – também verbalmente – o invisível é dar forma à alma, ter de vivenciar a dor de construir a alma a partir da noite, do pouco, do ar: o ter de construir a partir do invisível é a “condição” incontornável em que se encontra o executado. A analogia com a condição “caída” do homem em virtude do pecado original, e daí a situação de sofrimento e precariedade, será analisada mais adiante.

## 2.5 TEMPO

A tarefa de elaboração da alma é a tarefa de buscar nas coisas o excesso, isto é, aquilo que nas coisas já não é mais apenas “coisa”. A matéria-prima dessa construção é o exíguo, o escasso, o invisível. O modo de acontecer da execução é, justamente, o tornar escasso, o perder-se e gastar-se. A execução acontece na medida em que encaminha tudo para a destruição, para o invisível. Então, trabalhar o invisível significa dar uma forma à própria execução: a busca pela alma é uma busca por um rosto reconhecível para a execução. Com a mesma propriedade poderíamos dizer que a busca/construção da alma é a procura por um rosto para o humano, uma vez que não há separação clara entre execução e executado. O poema não nomeia o sujeito da execução. Ele é ora homem, eu, o ser humano, nós – porque justamente pretende descrever o surgimento do “eu” indissociado do surgimento de todo real, ou, em outras palavras, que “eu” e “real” crescem juntos. O co-pertencimento de homem e real é figurado de maneira bastante evidente no poema:

E vivo não consigo separar  
a execução das roupas  
e dos passos (AM, 36)

A execução  
se cola ao peito  
camisa  
que por mais suja  
não se tira (AM, 37)

A execução é, portanto, a própria pele: **a pele de execução e de medo**<sup>33</sup>. Não é possível “tomar distância” da execução para então descrevê-la. A execução é sempre o mais próximo, o espaço em que já estamos sempre *dentro*. Esse “dentro” comporta um espaço de jogo em que em que a transcendência pode se acrescentar às coisas, em que o executado pode se lançar além de seu incessante giro sobre as coisas: é o tempo que **carrega as velas**<sup>34</sup> da alma.

A alma é o que se acrescenta às coisas, transcendência, e a alma é um produto do tempo:

Então floresces (alma)  
nessa pluma de espera,  
até que o tempo  
carregue suas velas (AM, 32)

A alma floresce na espera, é um trabalho do tempo, e o tempo surge com a consciência da efemeridade. É no vir-a-ser e perder-se das coisas que a temporalidade da execução se manifesta e na medida em que construir a alma é trabalhar o exíguo, o que caminha para o desaparecimento, então, trabalhar a alma é ter de haver-se com o tempo.

Como surge a noção de temporalidade na execução? Como o executado tem de se haver com o tempo? Ao observar o incessante movimento de surgimento e desaparecimento de todas as coisas (a execução encaminha todas as coisas para

---

<sup>33</sup> AM, p. 37.

<sup>34</sup> AM, p. 32

a destruição/demolição) é que o executado tem consciência do próprio ser para o fim; a execução assume a forma de uma máquina de gasto e destruição e a possibilidade da transcendência entra em jogo como o acréscimo que poderia alçar o executado além do plano das coisas e também além do tempo exíguo das coisas: em um tempo infinito.

O bafo de estar vivo.  
 Corporal.  
 Mas quem sabe  
 se vivo já não sou,  
 linha férrea  
 sem fim? (AM, 23)

O metro curto de que Nejar se utiliza tem (além da adequação a um dizer conciso, e conferir ao discurso uma certa nota profética, com o acabamento das verdades apodíticas) a vantagem adicional de isolar visualmente certos elementos frasais que assim ganham destaque. É o caso da palavra *Corporal*, que chama atenção imediatamente quando se “bate os olhos” no texto e é a primeira palavra que lemos nessa estrofe. Corporal parece se contrapor a expressão também isolada **sem fim**. Há uma tensão visual e lógica entre *corporal* e a expressão que parece lhe contradizer, **sem fim**, pois o corporal é justamente o definido, com contornos finitos.

Aqui tempo e executado se identificam: quem sabe se eu já não sou a linha férrea sem fim? Se eu mesmo não sou o tempo? – o poema diz:

O tempo e a alma se alternam (AM, 79)

Tempo e alma se enfrentam em um jogo em que o executado pode ser ora um ora outro. Parece estar em jogo a possibilidade de o executado vencer o tempo e estabelecer-se acima das coisas ou cair sob o jugo da temporalidade e perecer.

O tempo e a alma se alternam.  
 Lançado o jogo. Qual deles,  
 Pássaro ou mosca, repousa?  
 Qual deles  
 Rosto, fadigas,  
 entrada em cena? (AM, 79)

O elemento do *jogo*, em que está em jogo a alternância entre o tempo e a alma, é uma das formas em que acontece a execução: como precariedade e possibilidade de queda. O estar em jogo significa justamente o estar indefinido, indecيدido e por isso reclama atenção, trabalho, empenho no *jogo*.

## 2.6 ESPERANÇA

No jogo entre perecimento e transcendência, ou temporalidade e eternidade, a esperança desempenha o papel de mediadora: porque a construção da alma é um trabalho com o tempo, e o tempo é vivido concretamente como **espera**. O poema parece condenar, entretanto, uma espera passiva e recomenda um altivo **esperar contra a esperança**, isto é, amar, criar, desesperar, mas ainda “esperar”:

É preciso esperar contra a esperança  
 e ser a mão pousada  
 no leme de sua lança. (AM, 39)

A esperança é também um campo de luta e resistência evocada nesta passagem pelo artefato de guerra (lança). Esperar é também envelhecer, gastar-se,

então espera-se contra a esperança. A espera é espera pela transcendência, pela Alma, mas a alma chega **quando o tempo carrega suas velas**. Por isso:

É preciso esperar contra a esperança.  
 Esperar, amar, criar  
 contra a esperança  
 e depois desesperar a esperança  
 mas esperar,  
 enquanto um fio de água, um remo, peixes  
 existem e sobrevivem  
 no meio dos litígios;  
 enquanto bater a máquina de coser  
 e o dia dali sair  
 como um colete novo.

É preciso esperar  
 por um pouco de vento  
 um toque de manhãs. (AM, 38)

Encontramos, é evidente, uma lógica circular no poema: a alma, como transcendência, pode ser a libertação da ação destruidora do tempo; mas só o tempo pode construir a alma. Encontramos novamente o confronto, o **litígio**, como forma de manifestação da execução.

## 2.7 O HOMEM E AS COISAS

A alma é o que se acrescenta as coisas, é o que, por assim dizer, está além. É preciso esclarecer o que significa aqui a palavra *coisa*. Um poema de 2006 retoma, justamente, esse tema do *Sopro*. O poema, intitulado *O homem e as coisas*, diz:

As coisas não se submetem  
 à nossa vestidura;



na máscara que somos  
as coisas nos conjuram.

Por que não escutá-las,  
tão sáfaras e puras,  
como flores ou larvas,  
estranhas criaturas?

Por que desprezá-las  
no sopro que as transmuda  
com os olhos de favas,  
fechados na espessura?

Por que não escutá-las  
na linguagem mais dura,  
comprimidas as asas  
na testa que as vincula?

Despimos a armadura  
e a viseira diurna;  
a linguagem resvala  
onde as coisas se apuram.

Recônditas e escravas  
na cava da palavra,  
são fiandeiras escuras  
ou áspides sequiosas.

As coisas não se submetem  
À nossa vestidura.

Note-se na construção das rimas o emprego repetido de palavras com a vogal fechada /u/, que, conforme apontado por Alfredo Bosi (2000) integra signos que evocam objetos fechados e escuros: vestidura, conjura, espessura, armadura,

escura; o caráter fonético do vocabulário reforça o caráter de obscuridade e mistério da relação entre as palavras e as coisas.

A primeira estranheza, na leitura do poema, é provocada pelo uso da expressão genérica e trivial *as coisas*, que não se submetem à *nossa* vestidura. **Nós**, significa **nós os homens**, todos os homens; também o leitor, também o poeta. Mas que coisas seriam essas que não se nos submetem? Seriam todas as coisas? Qualquer coisa? Uma coisa como uma árvore, um rio, uma estrela (que chamamos coisas da natureza); coisas como as que repousam sobre a escrivaninha, canetas, papéis, computador (artefatos produzidos pelo homem); algo como o próprio poema (uma coisa produzida pela cultura)? Algo como um cão, um peixe são também coisas? Deus é também uma coisa enquanto objeto da fé?

Mencionamos os reinos vegetal, mineral e animal; o reino da cultura; o **reino** de Deus; a todas essas *coisas* se refere o poema, pensadas enquanto coisas, isto é, enquanto **existentes**, enquanto parte do *Ser*. O termo técnico utilizado pela filosofia para coisa é **ente**.

Quem pergunta pelas coisas enquanto coisas, pelo ente enquanto ente, pergunta pelo **Ser do ente**. O poema, ao pensar a relação entre o homem e as coisas, aborda as coisas em sua máxima generalidade. Colocar em questão as coisas enquanto coisas é colocar em jogo a realidade do real: o que é uma coisa?, o que é o real? Ao fazer isso o poema levanta não apenas **uma** questão filosófica, mas a questão filosófica fundamental. Perguntar pelo ser do ente é filosofar no mais alto grau: **filosofia primeira**.

Tomamos o primeiro verso do poema como uma sentença filosófica acerca da realidade do real. A sentença afirma:

As coisas não se submetem à nossa vestidura.

O homem e as coisas são pensados em sua **relação**, essa relação é considerada hoje, tanto pelo senso comum como pelo pensamento científico, como uma relação entre um sujeito e um objeto. Um sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento. A atual compreensão naturalizada de uma relação que se supõe evidente começou com uma discussão filosófica que dominou todo o período que se chamou mais tarde de filosofia moderna: como é possível superar o hiato entre sujeito e objeto? Como é possível conhecer o real? A questão para os modernos não era definir uma **essência** do real, mas saber se a percepção que temos do real é válida.

A obra de Kant é basicamente uma resposta a esse problema. Na *Crítica da razão pura* são buscados os limites do conhecimento humano, estabelecer o que está ao alcance do poder da razão; mais de um século antes, Descartes, no *Discurso do método*, buscava as regras que regulariam formas confiáveis de conhecimento. Os modernos transformaram o real em objeto do saber humano, saber que encontra a certeza de suas representações no bom uso do método, isto é, em um modelo científico que encontra na matemática sua maior expressão e ideal teórico.

As duas grandes escolas modernas, racionalista e empirista, são variações do tema sujeito **versus** objeto, em que cada uma privilegia um elemento da relação; entretanto, a possibilidade do conhecimento recai sempre no polo subjetivo. Mesmo o empirismo de Hume, que nega sua chancela a verdades racionais e somente aceita o conhecimento obtido pelas sensações, é subjetivista na medida em que as sensações são sempre **sensações do sujeito**. O projeto filosófico da modernidade pode ser resumido em uma tentativa de encontrar fundamentos seguros para o conhecimento humano, para o conhecimento científico em particular.

Conhecer é, de certa maneira, apropriar-se do que o desejo de conhecimento elege como alvo, subjugar e submeter o objeto que é dissecado, analisado, naturalizado, pacificado, dominado. Parece que a sentença filosófica em que transformamos o verso de Nejar é decididamente anti-moderna, pois ela nega peremptoriamente que o real possa ser submetido a vontade humana:

As coisas não se submetem à nossa vestidura.

Como seria possível, entretanto, levar a sério essa sentença se o que vemos por toda parte é um absoluto triunfo do empenho humano no domínio da natureza: erradicação de doenças, a conquista do espaço, a informática, o notável conforto propiciado pelo progresso técnico; o triunfo da ciência cujas bases foram estabelecidas por Descartes e Kant?

O homem submete o real de tal maneira que Heidegger julgou apropriado nomear nossa era de **A era do domínio técnico do mundo**. Uma era em que a técnica não pode ser considerada apenas um notável fato histórico dos dois últimos séculos, mas o poder que molda e determina a vida do homem atual. Ao domínio técnico-científico do real corresponde uma ordem político-social que se estende hegemonicamente por todo o planeta. A imposição desse poder hegemônico chama-se **globalização**.

O poema nega o poder do homem em face do ente e afirma justamente o contrário: são as coisas que exercem seu poder sobre nós:

Na máscara que somos  
as coisas nos conjuram.

O homem, a esfera da subjetividade, diz o poema, é **máscara**. Uma máscara é uma forma: o vazio do sem fundamento da subjetividade. Ou, em outras

palavras, a subjetividade, por si, não funda nada, não pode haver um puro sujeito, um sujeito é sujeito quando **conjurado** pelas coisas. O homem é homem quando se volta para as coisas em uma atenção que deixa ser o que são; também as coisas são coisas na atenção do homem; não em um poder subjetivo que irrompe e se impõe, mas na simplicidade de uma atenção, de uma escuta, de um deixar ser.

Por que não escutá-las,  
tão sáfaras e puras,  
como flores ou larvas,  
estranhas criaturas?

O poema propõe uma escuta das coisas, uma atenção às coisas como a atenção que se presta a flores ou larvas; larvas e flores têm em comum seu caráter germinal; geram o novo desde sua interioridade secreta, crescem e abrem-se desde si, se desvelam gratuitamente. Esse desvelar-se das coisas desde si mesmas sem que para isso concorra a vontade humana é, no pensamento de Heidegger, a essência da verdade; da verdade pensada de modo grego, como *a-letheia*, desvelamento, des-ocultamento. De **modo grego** significa: de maneira não-metafísica, não-subjetivista, não-objetivista.

Uma tal escuta anti-metafísica necessita de uma abordagem inovadora da linguagem; a linguagem não pode ser tomada como um instrumento a serviço do homem, menos ainda como um instrumento de sistematização; a linguagem tem de ser a **linguagem mais dura**, a mais pura possível de conceitos, de teoria.

É na linguagem, na **cava da palavra**, que as coisas são coisas e os homens são homens, que a relação entre os homens e as coisas acontece. As coisas se mostram em sua pureza no discurso de uma linguagem desarmada.

Despimos a armadura  
e a viseira diurna;

a linguagem resvala  
onde as coisas se apuram.

Para o poeta a pureza das coisas não se atinge na linguagem sofisticada da lógica ou da filosofia, mas na linguagem dura, imediata e estranha do dizer poético.

É claro que nesse viés interpretativo não seria adequado exigir algo como uma fundamentação racional das assertivas; isto significaria uma recaída no dizer **armado** da ciência. Aquilo que um poema **diz** deve encontrar sua fundamentação no fenômeno que seu discurso traz à baila, no caso, a relação entre o homem e as coisas: o poema funda a relação entre o homem e as coisas na linguagem, como fenômeno da linguagem. Ao fazer isso o poema se assume como dizer privilegiado onde tal fenômeno pode se manifestar.

O dizer do poema obedece ao fenômeno, não a um mandamento metodológico exterior; também o poema e seu discurso são coisas que escapam, na pureza ou aridez de seu dizer, ao arbítrio humano.

## 2.8 O EXCESSO É O QUE CONTA

O poema pensa a relação entre o homem e as coisas em um modelo diferente da dicotomia sujeito/objeto; pensa, entretanto, a sua relação de co-pertencimento, de interdependência como duas faces da mesma moeda. Como descrever esse modelo e em que ponto ele difere do modelo epistemológico moderno? Como ele pode atribuir um outro *status* ao humano em meio a totalidade do ente? Esclarecer essas questões é essencial para indicar o sentido da tarefa assumida pelo poema: uma fenomenologia da condição humana, ou, em outras palavras: como no humano acontece o real.

Para o **modelo clássico** da teoria do conhecimento moderna o real é uma construção racional, isto é, uma obra da razão. Segundo esse modelo existiriam certas regras operacionais na mente humana (ou na alma, no espírito, no cérebro...) que ordenariam as percepções sensíveis e lhes dariam uma forma, um significado estável. Para assegurar a validade desse conhecimento bastaria encontrar as regras, o método, pelos quais a razão se apropria de seus objetos e “faz” o mundo. Por esse motivo as ciências que contam com uma estrutura metodológica mais segura (as matemáticas) são eleitas modelos ideais de conhecimento. Assim, conhecer o mundo é conhecer cientificamente. A questão sobre a realidade do real passa a ser um assunto sobre o qual a última palavra deve pertencer às ciências; assim, o discurso da filosofia (e da poesia muito mais) têm seu estatuto epistemológico de saída desvalorizado diante do desejo de asseguramento e clareza metodológica da modernidade.

Mas a principal consequência filosófica desse enfoque, fundamental para o problema aqui levantado, é o encobrimento do mundo cotidiano por um outro mundo, o mundo das ciências naturais, que passa a ser o “verdadeiro mundo”, o mundo como os homens o percebem é, diante dos conhecimento seguros e válidos da ciência, uma ilusão: Vemos o sol girando sobre nossas cabeças mas “na verdade” é a terra que gira em torno do sol. A solidez da mesa em que escrevo, por exemplo, é uma aparência produzida pela minha forma de perceber o real; não há estabilidade na matéria, e a madeira é “na verdade” composta de micro-partículas que estão em constante movimento; mais ainda: como o núcleo sólido de um átomo é infinitamente pequeno em relação a sua órbita, aquilo que chamamos “matéria sólida” é, na maior parte, espaço vazio.

O mundo cotidiano junto ao qual vivem os homens é, segundo esse modelo, uma aparência produzida pelos sentidos, o mundo real seria o das relações matematicamente previsíveis entre um *quantum* de matéria e determinadas posições no espaço. O espaço do percurso de um riacho só é possível como uma forma derivada do “verdadeiro espaço”, neutro e homogêneo, de Newton. Isto significa: a relação imediata do homem com as coisas é encoberta, sai do foco do questionamento porque o *status* dessa relação passa a ser o do engano, da aparência, do não-verdadeiro; a verdade só pode ser alcançada por aquele conhecimento rigoroso das ciências, não pode mais ser encontrada no mundo cotidiano, mas tem de ser buscada com método.

Que alternativa propõe o discurso poético de Carlos Nejar ao paradigma da modernidade que não deixa pensar a relação entre o homem e as coisas como uma apropriação das coisas nos moldes modernos, nem muito menos como uma relação de engano e aparência? Em um poema do *Livro de Silbion* (1963) o poeta diz:

As coisas nos prendem  
junto a elas;  
nos contemplam,  
nos amam  
mas nos prendem.  
E ficamos calados  
na amurada,  
vendo as coisas  
pensarem  
no que somos.(LS, 45)

Em primeiro lugar é reafirmado o co-pertencimento entre o homem e as coisas: está-se preso a elas. Estar preso é uma forma de viver, habitar, estar junto; mas é uma forma restrita, que não admite alternativas: o homem é o que é apenas junto às coisas, do contrário não existe. Mas o foco moderno da relação



sujeito/objeto é invertido: são as coisas que nos contemplam, o homem é subitamente transformado em objeto: são as coisas que “fazem algo” com o homem e se apropriam dele. A posição do homem neste poema é estática, de expectativa, ao contrário do sujeito constituidor do mundo do racionalismo. A ocupação dos pólos do esquema S x O é invertida a ponto de o próprio pensamento ser atribuído às coisas; isso significa que se equiparam os pólos sem privilégio de um sobre o outro: a relação é o visado. É na relação que o real acontece. Como o poema pensa a relação?

O poema *Livro do Sol - 1* começa com os versos:

As coisas  
existem além delas

E o “Sopro da execução”, define o universo, a totalidade do ente, como *excesso*:

O excesso é o que conta.  
O universo é excesso.

A execução há séculos  
é o excesso nas coisas,  
barulho de ondas.  
O mar, excesso  
de invento. (AM, 34)

“O excesso é o que conta” parece ser a contrapartida da sentença “é escasso o ser humano”. Vimos que, no sistema do poema, o homem tem de produzir o real a partir do escasso, do pouco, do exíguo; é preciso acrescentar algo para além das coisas: produzir o excesso. Mas o que seria o **excesso**? Dizer o que é o excesso é esclarecer a relação; mas o poema não está apontando que, justamente,

existe algo mais nas coisas (além da mera objetualidade) que nunca é dito? Para responder o que é o excesso seria preciso a pretensão de resolver de uma vez por todas o que é o homem e o que são as coisas. Novamente segundo o *Livro do Sol - 1* seria preciso, em relação às coisas:

penetrar a substância que as anima  
 como a noite as embala no seu ventre,  
 como a noite as concentra e precipita,  
 não ter asas, nem plumas.

Só silêncio  
 sonoro como as algas,  
 só silêncio  
 de astros  
 na caverna.

Penetrar a “alma das coisas” (a substância que as anima) é penetrar uma **substância de silêncio**; também as coisas, assim como a consciência, nada dizem sobre sua origem. Por isso:

Quem mastiga essa dor,  
 a sua orla,  
 mastiga o invisível.  
 Noite alta. (AM, 34)

A dor, isto é, o não saber da origem, leva o homem a debruçar-se sobre o nada: o discurso mudo da consciência e das coisas oferece como resposta a toda interrogação humana apenas a sombra do nada:

Somos nada  
 e o nada nos abraça,  
 nos vence.  
 Somos nada. (LS, 42)

“Somos nada”: as coisas não nos dizem o que devemos ser, não prescrevem uma **essência humana**. Isto é, precisamente, a *dor*, o trabalho de construir o excesso.

Perdemos o roteiro de ser homem.  
A dor que nos gerou ficou escrita  
no deserto, no fogo, nas estradas.  
Vestimo-nos de auroras e veludos,  
de chuvas, estrelas e purezas.  
Vestimo-nos de tudo e nada somos.

A morte se repete em nosso rosto;  
escondemos a morte e nada somos.  
O abismo nos convida para o sono;  
escondemos o abismo e nada somos. (LS,46)

Esta passagem é bastante significativa no que concerne a concepção de subjetividade como *criação*: o rosto humano é uma máscara que esconde a noite e a morte – o abismo em nós. Então, tudo o que “vestimos”, tudo o que é criado para encobrir e ao mesmo tempo dar uma forma ao vazio, é apenas um subterfúgio necessário. O excesso consiste nesse ato de vestir as coisas, isto é, atribuir um sentido ao que por si é mudo; escrever um roteiro para o homem, encobrir a dor original. Essa é uma tarefa sem fim porque:

Dia a dia mudamos como um rio.  
Corremos entre as pedras  
e mudamos.  
na epiderme,  
no ar, nos olhos gastos. (LS, 46)

Há sem dúvida um eco da sabedoria heraclítica: a visão do homem como um rio em movimento e que portanto precisa adaptar-se o tempo todo à mudança; essa constante mudança é também uma forma do gasto – o cansaço:

Nos cansamos de tudo e nada somos.  
e o que somos dissolve-se no tempo,  
e o que somos a noite nos retira,  
sem deixar o sulco de um navio.

Novamente o tempo como instrumento do gasto, da usura e a imagem do homem como uma substância fluida e que portanto, se adapta a várias formas, formas que se sucedem em um fluxo, uma corrente que não se detém em nada fixo. Esse tema é retomado no poema *Aqui ficam as coisas*, IX, p.140:

Nossa sabedoria é a dos rios  
não temos outra.  
Persistir, ir com os rios  
onda a onda.

Tudo o que o homem pode conhecer é a fluidez, isto é, a correnteza sem fim em que só lhe resta persistir.

Os peixes cruzarão nossos rostos vazios.  
Intactos passaremos sob a correnteza  
feita por nós e nosso desespero.

O *pathos* desse fluxo interminável, onde nada se pode saber além do fluir, é o do *desespero*. Pois dessa mobilidade do devir sem fim não pode surgir uma subjetividade em seu sentido essencial: algo que subjaz, que é constante, e que por isso pode ser o fundamento de toda experiência. Aqui nada subjaz, não há fundamento, apenas devir e fluxo; por isso nossos rostos são *vazios*, isto é, são um

reflexo na correnteza, um fruto da contingência, uma “condição” enfim. A “condição humana” é a do homem ser uma “condição”, um estado provisório e móvel, um rosto que muda, um rosto sem fim.

## 2.9 E OS VENTOS CHEGARAM COMO UM DEUS

A condição humana é a **crônica do vento**, isto é, uma história contada pelo vento, portanto nada de material, mas um **sopro, o bafo de existir**. De onde vêm os ventos, o sopro? Na medida em que o texto caminha para o final, indaga decisivamente por deus: **quero a face de Deus**. Porém a busca não se dirige a um além transcendente como no modelo teológico cristão, mas para a própria execução: **Deus não começa nem acaba, é execução**. Sua presença terrível é **um vento de justiça**: Deus é um vento, um sopro; é evidente a referência ao Gênesis, pois a própria execução é criada a partir da palavra, uma palavra iniciada no vento:

A execução,  
palavra que ventava  
e a eternidade  
uma velha andorinha.

Ou em *Nas oficinas do vento*, canto III:

A condição humana um vento.  
E tácitos bebemos a semente  
do que secou.

Deus varia de invento.  
Uma demora é Deus chegando.  
O vento Deus se debatendo  
nas asas de curva eternidade.

Por que a condição humana e Deus são questionados lado a lado no poema? O texto nos havia dito que Deus era um vento, agora a condição humana é também um vento; o poema coloca Deus e o homem em um mesmo plano e constituídos da mesma matéria. Ambos são **vento**, isto é, imateriais, sem forma fixa, feitos, ao contrário, de uma substância que pode assumir variadas formas, portanto sujeitos à mudança. Note-se ainda o eco da palavra “vento” em “invento”. **Deus varia de invento** parece significar: Deus muda assim como a própria criação é uma contínua mudança; novamente a idéia de variação, devir, mudança, já implícita na idéia de fluidez e fluxo dos poemas anteriores. O poema é intitulado, não por acaso, “Nas oficinas do vento”: daí as imagens de criação, trabalho de mãos, artesanato, sugeridas pela palavra “oficina”.

Com o vento são feitos os mortais e o deus; surgem do trabalho de dar forma ao vazio que o poema nomeia, como já vimos, o **excesso**.

### 3 HEIDEGGER, NEJAR: PARENTESCO E CONFRONTO

#### 3.1 A QUESTÃO DO ESPAÇO EM “O SOPRO DA EXECUÇÃO” E NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER

A epígrafe, citação de Goethe, já anuncia a implicação entre espaço e tempo como um dos fios condutores do texto: “Meu campo é o tempo”. A execução surge como interioridade: **dentro da execução caminho**; a palavra “dentro” é repetida mais cinco vezes ao longo do poema, significando ora **um caminho**, ora **sigilo**, ora **consumo**: é à própria execução, enquanto um seguir consumindo-se, que pertence este “dentro”. Significa assim a interioridade um modo de estar no mundo, e não a interioridade de algo dado no espaço.

Em “Clareza”, o poema diz:

Atravesso  
como a um pátio  
o barulho de existir. (AM, 27)

Encontramos novamente a metáfora espacial, desta vez explícita: atravesso **como** a um pátio; significa que a execução é **como** um espaço que pudesse ser atravessado, porém o que se **atravessa** realmente é a existência; e o modo dessa existência “realizar-se” é sempre apontado negativamente como efemeridade, demolição, gasto, usura: daí no poema seguinte o clamor pela **alma** e a situação do executado em um “aqui” a partir de onde se evoca a transcendência:

Alma, alma  
teu lugar é aqui.  
As mesmas alas  
o mesmo prosseguir  
além da escala. (AM, 32)

O “aqui” desde onde se evoca a alma é um “prosseguir”, por isso ela pode ser uma *jangada*: isto é, seu elemento é o constante fluir, mas não se trata de um fluir de tipo espacial, como um simples deslocamento de um ponto “x” para um ponto “y” em uma superfície geométrica, mas o fluir é o próprio **existir** - o bafo de estar vivo:

O bafo de estar vivo,  
e a execução  
aberta como sala  
dentro do respirar. (AM, 36)

A execução é como *uma sala aberta* onde posso me encontrar com as coisas e comigo mesmo, uma vez que todas as coisas apontam para mim:

E vivo, cada coisa  
me assinala:  
O pó, a estrada, o ódio,  
o apertado sapato. (AM, 36)

As *coisas giram sobre as coisas* ao redor do centro que é o humano, *cada coisa me assinala* significa: o homem é o centro para onde todas as coisas convergem, é um “centro” existencial e não geométrico, por isso o executado não tem como se desvincular da execução, não há um “lado de fora”; não há como sair da execução como não se pode sair de si mesmo:

E vivo não consigo separar  
a execução das roupas  
e dos passos.



Ou ainda:

A execução  
se cola ao peito  
camisa  
que por mais suja  
não se tira. (AM,37)

A corporalidade do executado implica, por isso, em um “dentro e um “fora” pouco discerníveis:

A execução em mim  
se enrola  
um pouco dentro,  
outro tanto fora. (AM, 44)

O “dentro” e o “fora” estão ambos *dentro* da execução, espaço de onde não é possível se “desenrolar”, no sentido de uma fuga; porque a execução sempre se repete como a experiência de um percurso:

A execução nos joga para dentro  
do círculo  
onde se esgota. (AM, 60)

O “espaço” da execução pode ser então propriamente definido como **circularidade**: é o percorrer de um percurso que sempre se repete, um **giro** onde **o rio do que somos nos percorre**, por isso a execução é também nomeada a *eternidade*:

A execução é a praia onde passeava (...)  
Assim eu caminhava a eternidade. (AM, 75)

O “espaço” da execução não pode ser, portanto, entendido como um lugar geométrico, mas como espaço existencial, isto é, o espaço de uma experiência humana, onde pode estar implicado o espaço geométrico, mas que é sempre dependente de determinada experiência humana, e não condição de possibilidade dessa.

Essa posição é radicalmente contrária ao senso comum e à concepção científica do espaço como pura dimensão exterior dada em si mesma. Heidegger vai relacionar essas concepções à influência da filosofia cartesiana sobre a modernidade.

Descartes “dividiu” o ser em *res cogitans* e *res extensa*, a extensão seria a qualidade fundamental dos entes intra-mundanos, a extensão seria a substância, isto é, aquela qualidade que não precisa de nenhuma outra para ser o que é. A extensão permanece inalterada ainda que variem a dureza, a cor, o peso etc. A extensão é a substância, pois não necessita de outro ente para ser o que é. Também o pensamento é o que é sem que precise recorrer a nenhuma outra substância “criada”. Assim, extensão e pensamento são o fundamento da ontologia cartesiana, a substância do ente do mundo é a extensão. Mas substância tem um sentido ambíguo, ora ôntico, ora ontológico, indica o ser dos entes intramundanos e os próprios entes. Assim, indica Heidegger, passa-se por cima do fenômeno do mundo e abre-se um abismo entre o pensamento e a matéria que será tema de boa parte da filosofia moderna.

Descartes passa por cima do fenômeno do mundo porque escolhe como via de acesso um ente abstrato (extensão), não por acaso, acessível no conhecimento seguro da matemática, uma vez que a certeza já havia sido erigida característica essencial da verdade. Assim, o aspecto acessível ao matemático (aquilo que é

permanente) é o visado, enquanto o mutável e incerto é desvalorizado ontologicamente. As sensações não podem ser a via privilegiada de acesso ao mundo pois “meus sentidos me enganam”. Fecha-se desta maneira, a partir de uma concepção do ser já determinada (a permanência, o matemático, o certo) o acesso ao ser no mundo enquanto tal: o espaço objetivo (como pura dimensão) só é encontrado deixando de lado o fenômeno do ser-no-mundo.

O espaço de Heidegger nunca é espaço de ordem geométrica. Trata-se de um espaço de ordem qualitativa, não geométrica; espaço feito de direções, não de dimensões; de lugares, não de pontos; de percursos, não de linhas; de regiões, não de planos. Nele determinam-se caminhos, não se medem distâncias. (VATIMMO, 1987) Os instrumentos (ser-para...) têm seus lugares para... Esse lugar é a região aonde se dirige o ser-aí interessado. O empenho do ser-aí no mundo abre regiões onde os instrumentos podem ter seu lugar: um puro espaço vazio só é encontrado quando não encontramos um ente que “deveria estar em seu lugar”. Mas se não o utilizamos mais, por exemplo, uma máquina de escrever, e deixamos o “seu lugar vazio”, então desaparece o lugar da máquina na medida em que desaparece o seu “uso”.

O espaço de qualquer ente surge na medida em que o ser-aí, para utilizá-lo, se aproxima ou se distancia dele. É na relação do ser-aí com os entes (relação sempre determinada por um objeto que é a realização de uma possibilidade) que surge o “espaço”. Ele é um modo de o ser-aí *ser-com* os entes, isto é, um modo do ser-no-mundo acontecer. O espaço não é um “a priori” do entendimento, e não é um outro ente qualquer encontrado no mundo. Também não é a pura dimensão (extensão) das coisas providas de volume.

Segundo Heidegger:

Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí, já descobriu a cada passo um “mundo”. Caracterizou-se esse descobrir fundado na mundanidade do mundo, como liberação dos entes em uma totalidade conjuntural (...). [O] ser-no-mundo é espacial, e somente porque o ser-aí é espacial tanto no modo do distanciamento quanto no modo do direcionamento é que o que se acha à mão no mundo circundante pode vir ao encontro em sua espacialidade. (...) Na significância, familiar ao ser-aí, nas ocupações de ser ser-em, reside a abertura essencial do espaço (HEIDEGGER, 1927, p. 280).

O significado, é importante esclarecer aqui, é um dado relacional. Um objeto em si, deslocado do mundo, não tem nenhum significado, seria um mero x. Portanto, o mundo faz sentido porque as coisas têm significado, e têm significado porque ocupam um “lugar” no todo de remissões que é o mundo; e só porque ocupam um “lugar” na ordem do mundo é que podem ser encontradas em um “lugar” no espaço.

O espaço não está no sujeito, nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está “no” mundo na medida em que o ser-no-mundo construtivo do ser-aí já descobriu sempre um espaço (HEIDEGGER, 1927 p. 280).

Assim, o espaço de *Ser e tempo* não é nem subjetivo, nem objetivo. Não é subjetivo, porque não está no sujeito como dado “a priori” do entendimento, nem é objetivo porque não tem o modo de ser de um ente simplesmente dado “fora de mim”. O espaço é inerente ao modo de ser do ser-aí, surge em sua existência ocupada na medida em que em seu projeto de possibilidades realiza o seu ser.

Em um texto posterior a *Ser e tempo*, a questão do espaço é rapidamente abordada na perspectiva da linguagem. O que nos diz a palavra espaço?, pergunta Heidegger:

Espaciar [*räumen*, “abrir espaços”] é liberar lugares onde os destinos do homem existente se projetam. (...) espaciar é dar vez aos lugares nos quais um deus aparece, ou de onde os deuses se retiraram, lugares onde se prepara a aparição

da divindade (...). O espacial origina o situar, que prepara o habitar (...), no espacial se manifesta um acontecer. (HEIDEGGER, 1957, p. 92)

Nos textos posteriores a *Ser e tempo*, o ser é questionado na perspectiva do acontecimento (*Ereignis*) e não da análise existencial do ser-aí. Mas nessa passagem a vinculação do acontecimento do ser com o modo de ser do ser-aí é evidente. Todo acontecer se manifesta no seu lugar apropriado; ao sagrado, por exemplo, consagra-se-lhe um lugar. Mas todo lugar é fruto da ação criadora do homem na medida em que projeta suas possibilidades de ser, e as realiza em um determinado comportamento com os entes.

Neste sentido, a “espacialidade” indica o primordial, o originário, de onde podem se construir o espaço geométrico e os lugares particulares de cada ente intramundano. Para o acontecimento do ser (*Ereignis*) é necessária a abertura em que sua luz possa incidir: *Lichtung*, a clareira, é o aberto, o lugar essencial onde tudo mais pode ser “encontrado”, (inclusive o espaço físico-matemático). Este “aí” essencial é o ser-aí. Diz-se literalmente em *Ser e tempo*: o ser-aí, é o “aí”, é o ser-lugar, ser-abertura, por onde o ser dos entes se realiza. Por ser espaço e relacionar-se com os entes, aproximando-se ou afastando-se deles, o ser-aí é espacializante.<sup>35</sup>

Na obra de Carlos Nejar o espaço da execução é o espaço de um “percurso”, daí as imagens de fluidez, jornada, de caminhos, as quais, com a mesma propriedade, podem ser aplicadas ao tempo, uma vez que os conceitos de circularidade e eternidade, intercambiáveis, podem ser aplicados ao tempo; implicação original já indicada na epígrafe de Goethe: espaço e tempo pretendem indicar o “onde” da experiência humana - nomeiam o mesmo.

---

<sup>35</sup> O conceito de espaço desenvolvido em *Ser e tempo*.

Em *O chapéu das estações*, livro imediatamente posterior a *Árvore do mundo*, Nejar se apropria quase literalmente do verso do grande poeta alemão:

Nossa pátria, o tempo.  
 E o pampa carregado, conjurado  
 a explodir em grupos de sossego.  
 O pampa em puro espaço, a tonsura  
 e peões e bois no pasto  
 de alguma eternidade. (CE 98)

O *pampa* é a imagem poética recorrente em Nejar para “pátria”. No poema a pátria, o pampa e o tempo são *conjurados*: como entender a junção essencial de pátria e tempo?

Heidegger relaciona a junção entre espaço e tempo a partir da unidade fenomenal do ser-no-mundo: para compreender apropriadamente a original interpretação heideggeriana sobre a natureza do espaço, é preciso antes de tudo perceber o “mundo” como ponto de partida para as futuras determinações “espaciais” do ser-aí: ser-no-mundo, *in-der-Welt-sein*, é o ser do ser-aí. (A especialidade está implicada no termo escolhido para designá-lo: ser-“aí”, isto é, ser-“neste lugar”, o ser-aí é o lugar onde o mundo pode ser mundo.) E “mundo” significa uma cadeia de relações, de remissões entre os entes. Essa cadeia de remissões encontra sua finalidade no ser-aí, por exemplo: um serrote serve para trabalhar a madeira e assim fabricar uma mesa; a mesa serve para estudar, escrever, isto é, o ser-aí é sempre a finalidade da rede de remissões que é o mundo. É impossível encontrar um sentido para um martelo tomado em si, ele é o que é se levarmos em conta o martelar, portanto o construir e todas as ferramentas necessárias ao construir, e principalmente se levarmos em conta a finalidade daquilo que é construído.

Portanto, nada no mundo existe “para si” na filosofia de Heidegger. Os entes intra-mundanos são sempre um ser-para..., isto é, tem como destinação um outro ente, e como finalidade um determinado interesse do ser-aí. Não por acaso, os gregos nomearam os entes intra-mundanos *pragmatas*, isto é, são úteis para..., estão disponíveis para...

Nenhum ente compreendido como ser-para (em outras palavras, como um “instrumento”) pode ter sua natureza apreendida por um olhar teórico, no sentido de uma contemplação neutra e desinteressada. Os entes intra-mundanos revelam o que são somente se levarmos em conta a ocupação do ser-aí que é sua finalidade. Isto significa que a ciência, ao tomar o ente “por si”, só encontra nele a materialidade e nunca seu significado ontológico. O significado ontológico, o “ser” de um ente, só pode ser esclarecido se considerada sua relação com o ser-aí, o centro ordenador da rede de relações que constitui o mundo.

O mundo, nessa concepção, não é alguma coisa que o ser-aí encontra, nem um espaço “onde” o ser-aí habita, mas o mundo “é” o ser-aí: *in-der-Welt-sein*. A expressão de Heidegger, unida por hífens, indica a indissociabilidade entre “ser” e “mundo”.

Mundo é uma ordem (cosmos) de significados, onde cada significado não subsiste por si, mas faz sentido apenas com relação a outros significados. Quem ordena essa ordem é o ser-aí na medida em que se empenha no mundo e “aproxima-se” das coisas para utilizá-las para... Portanto, “mundo” não é a soma de todos os entes, mas sua estrutura ontológica de significados. A prova de que essa estrutura ontológica é o mundo acontece quando um ente perde o seu “ser-para”, quando se deteriora ou falha em sua função. Por exemplo, uma cadeira quando se quebra. Assim, um ente rompe a ordem de remissões e chama a atenção para si

mesmo, para sua materialidade, para seu “em-si”. Mas essa irrupção da coisa enquanto coisa é um fenômeno derivado e episódico: na maior parte do tempo a materialidade dos entes desaparece em seu “uso”, isto é, a relação do ser-aí com os entes é uma relação de uso, de ocupação, e nesse uso os entes ficam esquecidos “em si” e só chamam atenção para si quanto o todo do mundo se rompe.

Em outras palavras, simplificando, o mundo é um todo de relações. Para entender o que é uma coisa, é preciso pensar seu lugar no todo de relações (seu “para quê...”). O mundo não é um conjunto de objetos x que poderiam ser investigados isoladamente, desprezando seu estatuto ontológico.

Heidegger usa como exemplo privilegiado do significado relacional dos entes intra-mundanos o “signo”. O signo (um sinal de trânsito, por exemplo) liga aquilo que é assinalado ao ser-aí. Mostra claramente que se refere ao ser-aí; porém tudo, em última instância, apenas faz sentido em referência ao ser-aí. Os entes intra-mundanos referem-se duplamente ao ser-aí e aos outros entes:

O signo pode ser formalizado como um modo universal de relação, de modo que a própria estrutura de signo forneça um fio condutor ontológico para determinar uma característica de qualquer ente em geral (ST, 32).

O signo torna explícita a referência a outros entes e ao ser-aí. Mas essa dupla referência é a essência de todo ente intra-mundano. Todo ente intra-mundano é um ser-para (um instrumento) que encontra sua utilidade em algum projeto do ser-aí (a caneta, um ser-para a escrita...); os entes são o que são em um projeto, em uma possibilidade do ser-aí. A caneta é caneta se a possibilidade de escrita e comunicação do ser-aí entra em jogo; ou seja, é no projeto de uma possibilidade de ser do ser-aí que um “mundo” de relações se abre. É empenhando-se no “mundo”,



agindo, realizando que o ser-aí “realiza” o ser das coisas – escrevendo, realiza o ser da caneta, da linguagem, da comunicação.

Se os entes são o que são como referência e instrumento na perspectiva de um projeto de possibilidade do ser-aí, então a “objetividade” do mundo externo e a própria exterioridade do mundo é questionada: as coisas não são mais, nessa perspectiva, simples objetos aos quais se acrescentaria um significado e uma utilidade, mas utilidade e significado é a perspectiva em que os entes são encontrados em primeiro lugar – um “simples objeto” (um ser simplesmente dado) nunca é encontrado no mundo a não ser no modo especial da “falha”, ou em uma atitude deliberadamente neutra e distanciada como a atitude teórica da ciência. Neutralidade e distanciamento dos preconceitos e interesses particulares do homem é o ideal da objetividade científica, isto é, o objeto da ciência surge quando se “neutraliza” o ser-no-mundo, que é sempre interesse, empenho, projeto.

O mundo não é, portanto, algo exterior ao encontro do qual o ser-aí vai. Mundo é um “existencial”, isto é, constitutivo do modo de ser do ser-aí. O ser-aí é o que é empenhado em um todo de referência, que se constitui a partir da sua ação. É o que Heidegger denomina ek-sistência ou ex-sistência, literalmente ser-fora, ser-adiante-de-si. Projetando uma possibilidade de ser e a realizando no “mundo”, eu realizo “um mundo”. Não há interioridade no sentido do idealismo ou no sentido religioso de um âmbito transcendente que seria o fundamento da reflexão ou do entendimento: todo valor, todo significado, realiza-se “lá fora”, na ação, no empenho, no mundo, *in-der-Welt*.

Os entes, as “coisas” na terminologia do poema de Nejar, recebem seu ser em uma ocupação, uma ação, um empenho humano, isto é, as coisas são “produzidas”: a execução é também obra do executado.

Alguns palmos  
de sonho ou de madeira  
Executamos.

Alguns pregos de tempo  
Executamos. (AM, 28)

O trabalho de “executar” é nomeado “liberdade”, e a matéria-prima da execução pode ser o sonho ou a madeira: o substancial e o imaginário recebem seu ser igualmente a partir de uma ação humana, o *ser* é construído com **alguns pregos de tempo**. A execução é apresentada como produto da relação entre o homem e o tempo, relação em que uma ação, situada no tempo, produz as coisas e, ao mesmo tempo, nesse produzir, delinea a imagem do homem.

Tu te construístes  
no teu próprio rosto.  
Sol deitado  
onde o sol é posto.  
(...)

Tu te construístes  
no marulho cego  
cego marinheiro

tu te construístes  
onde as vozes vagam  
sem misturamento  
tu te construístes  
movimento praia  
sem retorno  
tempo. (LT, 119)

O dizer sintético de Nejar une, em poucas imagens, todos os elementos que mais tarde seriam desenvolvidos em *Árvore do mundo*, resume o movimento de formação/crescimento da *Árvore do mundo*, que o poema dispõe na seguinte ordem:

Movimento  
Praia  
Sem retorno  
Tempo

A construção é um movimento, portanto, ação, facção, execução. A *Árvore do mundo* não é um dom, mas precisa ser conquistada, e nesse trabalho de execução do mundo, o homem conquista a si mesmo, elabora um rosto para sua existência. A execução é o encontro entre duas instâncias que pertencem ao ser apenas a partir desse encontro, o encontro traça um limite entre as duas instâncias<sup>36</sup>: praia. Esse movimento de criação do real é inexorável e não pode ser apagado ou eludido. O **sem retorno** é a forma com que o tempo é experienciado pelo homem: o tempo opera a união/separação entre o homem e as coisas na forma de um fluxo sem retorno.

Não descansa o tempo  
pêndulo insaciado  
que suspende as águas  
de um e de outro lado . (LT, 121)

Ou ainda:

nunca dorme o tempo  
no seu movimento  
dançarino insone  
no dormido peito.

---

<sup>36</sup> O homem e as coisas, a execução e o executado.

O homem se entreabre  
 para aceitar o tempo  
 o tempo se entreabre  
 enquanto desce o pólen  
 o campo se entreabre  
 para entregar-se ao tempo. (LT, 118)

O *campo* é uma abertura entregue ao *tempo*, o homem está entregue ao tempo, o tempo põe em movimento a construção do real, da Árvore do mundo: Nejar se aproxima do nexos essencial entre espaço, tempo, e realidade e as imagens que emprega nessa aproximação são **abertura, entre-abertura, entrega**; é uma terminologia muitíssimo familiar aos textos heideggerianos e da concepção da *Lichtung*, a clareira, o campo aberto onde o ser pode se manifestar. A atribuição de um estatuto privilegiado ao tempo, que surge no poema como o elemento que constitui a realidade, também é encontrada em Heidegger: a temporalidade é a essência do ser-aí na medida em que o ser-aí, na lida com os entes, atribui significado àquilo com que lida: temporaliza. É dito em *Ser e tempo* que a temporalidade é a essência do ser-aí, ela é igualmente a essência de todos os entes, que recebem seu ser a partir de um empenho interessado do ser-aí.<sup>37</sup>

O espaço é, portanto, constitutivo do modo de ser do ser-aí como ser-no-mundo. Não é “criado” nem “encontrado” por ele. O espaço não é então uma “coisa”, mas tem o modo de ser do ser-aí, é um acontecimento; está em jogo em uma dinâmica de surgimento e desaparecimento. Ao espaço corresponde uma poética, cujo fio condutor é sempre uma ação concreta do ser-aí empenhado no mundo. Uma ação que se realiza a seu “tempo” – espacializar, é também temporalizar: dar a cada coisa um lugar é dar aos entes um tempo próprio.

---

<sup>37</sup> Projeto, na linguagem de *Ser e tempo*.

O “lugar” tem um uso ambivalente de lugar no tempo e lugar no espaço. Espaço e tempo são coincidentes na estrutura unitária do ser-no-mundo. Por ser essa estrutura, o ser-no-mundo nunca “percorre” um espaço, mas leva o espaço consigo. O intervalo entre dois entes, o “espaço” entre eles, pode se tornar objeto de medição e cálculo. Mas a rigor o ser-aí nunca “cruza” o mais mínimo espaço. O distanciar e aproximar em relação aos entes deve ser entendido em caráter ontológico e não ôntico. Durante uma conversa, relato detalhes de uma viagem à Índia: a Índia é o ontologicamente próximo, a cadeira em que estou sentado durante a narrativa é o onticamente mais próximo, mas ontologicamente o mais distante.

Portanto, este aproximar no sentido de reduzir a distância (ent-fernung) é sempre ontológico. Me dirijo aos entes sempre com um interesse determinado em um mundo de ocupações onde uma região de interesse já foi aberta. Um escritório, por exemplo, é o lugar do estudo, do escrever; por isso, lá tem lugar a mesa, a caneta, os livros, os papéis, estes lugares articulados formam uma região; um ente vem ao encontro com significado (é o que é), se uma determinada ocupação humana já lhe abriu um lugar no seio de uma região. No escritório disponho os utensílios de forma que cada um esteja disponível para seu “uso”, isto é “situar”, preparar um “lugar”, “arrumar”. Assim, dando um espaço a seus “objetos” em função da utilidade que podem ter, relativa ao seu interesse, o ser-aí, constrói para si um habitat. Essa é a relação ontológica essencial entre o espaço e a ética. O ser-aí é “ético” porque sempre constrói para si um habitat, um espaço de interesse, e precisa construir um habitat porque ek-siste, isto é, está fora de si, no mundo, lançado em uma circunstância fática que não escolheu.

É em um **interesse** humano que se cria o espaço, o tempo, o real: o interesse, a perspectiva em que o ente é visado, modula o significado em que algo

como algo passa a aparecer; o interesse situa o ente em um campo determinado: a caneta, se escrevo, é caneta, pode ser arma ou posso utilizá-la como um furador de papel; se tropeço nela, é um estorvo. No interesse se dá o encontro entre o homem e as coisas, ser-no-mundo.

A estrutura “algo como algo” é a forma em que um ente sempre se manifesta, essa estrutura é lingüística, é sempre a manifestação de um **significado** que depende de uma formulação na linguagem: onde está minha caneta?, essa não é a minha caneta, essa caneta não funciona!, é na palavra que o **dentro** e o **fora** da execução se reúnem:

A execução em mim  
se enrola  
um tanto dentro  
outro tanto fora.

E a condição humana  
é minha história,  
a crônica do vento  
e possessão. (AM, 28)

O **vento** é a imagem empregada por Nejar para a palavra, a linguagem; a própria condição humana, nossa “história” é uma história (uma crônica) contada pelo vento: o **sopro** da execução.

Desde a manhã  
o sopro que nos veio  
transbordava.  
E a execução, lençol  
a medida que a vida se fechava  
estendia-se ao sol. (AM, 22)

Como o vento, o sopro, as vozes podem dar forma à execução? Ou nas palavras de Heidegger: como a linguagem pode ser a casa do ser? Trata-se da compreensão da natureza poética do real: o real é *poiesis* em sentido amplo, é um construir e construir-se, um executar, um fazer e conceber que acontece na medida em que “algo como algo” se manifesta. Heidegger: “o pensamento do ser é o modo original do dizer poético, nele a linguagem acontece como linguagem, em sua própria essência o pensamento é a poesia original.” (HEIDEGGER, 1957, p. 92)

Para o pensamento de Heidegger a aproximação entre a poesia e a filosofia não é fruto de uma escolha arbitrária, mas uma proximidade que se realiza o tempo todo. Mesmo quando não nos ocupamos com poesia ou filosofia acadêmica, todo homem, enquanto homem, é pensador e poeta. A poesia surge originariamente do pensamento, do poder ontológico de atribuir significados, criar o mundo.

Podemos agora traçar, provisoriamente, o seguinte quadro comparativo:

<b>Nejar</b>	<b>Heidegger</b>
1. Execução, árvore do mundo	1. Ser, realidade, Ereignis
2. O executado, o homem	2. Ser-aí, o homem
3. A execução depende de uma ação humana	3. O ser acontece a partir de um empenho no mundo, projeto
4. O homem está aberto ao tempo e às coisas	4. Lichtung: a abertura em que surgem tanto os homens quanto os entes.
5. O destino do homem é a destruição/demolição	5. O ser-aí decai no mundo dos entes: se interpreta como um ente
6. A construção do real se dá pela palavra: vozes, vento	6. A constituição do real é a significância, a linguagem é a casa do ser.
7. Homem: o campeador do vento	7. O homem: o pastor do ser

Quadro 1 – Comparativo entre Nejar e Heidegger

Fonte: O autor (2014)

### 3.2 A QUESTÃO DA LINGUAGEM: POESIA E FILOSOFIA NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

A obra de Heidegger não é uma busca pela definição de ser, definição que, uma vez encontrada, poderia ser colocada ao lado da vasta galeria de conceitos metafísicos. Não se trata de conceito nem de definição. Definir e conceituar são maneiras de se apropriar do ente, são maneiras metafísicas de pensar: metafísica neste sentido significa pensar nos moldes da relação **sujeito/objeto**, submeter o pensamento à lógica dessa dualidade.

Ao contrário, toda análise de *Ser e tempo* e a destruição heideggeriana da história da metafísica é uma tentativa de provar que não se pode falar do ser como de um “objeto”. A relação do homem com o ser é mais essencial do que a relação epistemológica sujeito/objeto: essa relação constitui a essência do homem. Não se trata, portanto, da busca de um novo conceito de ser (diferente daqueles encontrados na história da metafísica) que fosse mais adequado “aos fatos”; trata-se, sim, de experimentar uma nova forma de pensamento.

Esse é o esforço do chamado “terceiro Heidegger”: o experimentalismo dos ensaios curtos buscando superar a gramática e a lógica da metafísica. Isto é, a consciência de que a própria linguagem da metafísica é insuficiente para superar a dualidade sujeito/objeto, porque é moldada segundo essa forma metafísica. O pensar não é mais visto como uma faculdade do homem (da qual teríamos que deslindar a lógica interna para entender a possibilidade do conhecimento), mas pensar é o mais problemático, uma vez que o pensamento é o pensamento do ser, e o ser não é mais um simples “dado”. Assim, para Heidegger, um pensamento não metafísico significa um pensamento experimental: Um ensaio sobre o que significa pensar (mas sem o auxílio da psicologia ou da lógica), uma vez que não se trata de uma faculdade humana.



Em *A essência da verdade*, Heidegger busca determinar a relação entre pensamento e ser. A tese é que a história da metafísica é a história do ser: apenas chegamos à questão do ser no século XX através da crítica à história da metafísica, o ser de Heidegger é, portanto, um “conceito” mediado pela crítica. Para “pular fora” dessa história não é suficiente uma exacerbação de um ao outro pólo da relação: um subjetivismo extremo (como a filosofia da vontade de poder de Nietzsche) ou uma preponderância do objeto, nos moldes do positivismo científico.

Podemos resumir as posições de Heidegger da seguinte maneira:

- a) O ser transcende a totalidade do ente (não é a soma de todos os entes, não é o “Universo” da física);
- b) O homem e o ser estão em uma relação especial, porque é pelo homem que as coisas aparecem, vêm a ser;
- c) A metafísica como esquecimento do ser não é um “erro” dos pensadores, mas o modo pelo qual os entes aparecem: a obscuridade do ser.

Portanto, a palavra “metafísica” em Heidegger adquire uma significação multívoca: por um lado é a história do ser (como a história do experimento do ser), e por outro lado é um modo de ser do homem; o homem é metafísico enquanto nele se dá o jogo de aparecimento do ente (*aletheia*) e obscurecimento do ser.

A história do ser e a história do homem acontecem como frutos da mesma tendência ao obscurecimento próprio do ser: ao manifestar o ente o ser se retrai. Como ficou a relação entre o ser e o pensamento? O pensamento não pode ser nada além do pensamento do ser e o pensamento não pertence ao ser porque é um dom do ser; e também em um sentido objetivo o pensamento do ser é um pensar “o ser”. O genitivo “do” significa essas duas coisas. Para o pensamento “conhecer” (no

sentido científico/epistemológico do termo) o que quer que seja já é preciso haver sempre uma pré-compreensão do ser, isto é, a verdade ôntica (dos entes, o mundo objetivo) pressupõe a verdade ontológica (do ser), portanto, o mundo do ser não é um produto do homem, porque o homem também está na dependência do ser: o homem só pode pensar (ou planejar, sentir, qualquer modo de ser) se já estiver dada a abertura em que tudo pode aparecer, inclusive o homem. Heidegger denomina essa abertura *Lichtung*: a clareira. Em *Ser e tempo* é dito que só há ser enquanto há o ser-aí, (Dasein) o homem; isto não significa que o ser é um produto do homem, mas que o homem e as coisas acontecem juntos na mesma clareira, na mesma abertura.

O ter-de-ser, o estar-lançado no mundo, modos de ser (explicitados em *Ser e tempo*) só são possíveis como conseqüência de não ser o homem o responsável por seu estar no mundo ( no sentido de que o homem não produz a si e ao mundo). O homem é um projeto, é lançado no mundo e tem de constituir-se por si mesmo, mas não é o homem quem se lança, quem lança é o ser.

Para indicar o comum acontecimento (co-pertencimento) de homem e ser Heidegger utiliza o termo *Ereignen* (acontecer) ou *Ereignis* (evento). Esta escolha etimológica permite representar o co-pertencimento entre homem e ser como um movimento de apropriação recíproca: o homem está ligado ao ser e o ser está remetido ao homem. Nem o homem nem o ser podem ser considerados esferas a princípio autônomas que “mais tarde” entrariam em relação. A relação entre o homem e as coisas é a essência da realidade do real.

*Ereignis* é o termo para indicar a realidade do real quando as formas metafísicas de representação já estão esgotadas. O ser é portanto como a iluminação que faz aparecer o homem e as coisas, mas o “como” dessa relação é

histórico. É fundamental observar que o esquecimento do ser (metafísico) não foi uma “escolha” dos homens ou um “erro” dos filósofos, mas uma forma do ser acontecer, dar-se.

Heidegger dirá que a relação (*Bezug*) entre o homem e as coisas deve ser compreendida como um “procurar-se”, um “ser para o outro”; a relação nunca é “*a posteriori*” entre duas coisas em si simplesmente dadas.

A relação entre o homem e as coisas (o ser) “acontece”. Esse acontecer é histórico: assume diferentes formações. Cada palavra fundamental da filosofia se refere a um modo desse acontecimento (o *logos* grego, por exemplo.). A forma histórica dessa relação é a perspectiva em que o homem e as coisas se encontram (no mundo atual, como sujeito e objeto), mas o homem não dispõe dessa perspectiva já que ele se encontra nela e é a partir dela que pode pensar. O mais importante: a compreensão do ser como um “acontecimento histórico” impede que se tente buscar uma definição geral do ser, válida para todos os tempos (isto seria pensar metafisicamente), mas indica que há apenas o acontecimento do ser como forma de uma época pensar e projetar a si mesma, isto é, o ser “acontece” em um modo histórico determinado.

Não há um modelo atemporal do homem que se possa tomar como essência humana, mas apenas as várias aberturas históricas em que o ser acontece, que será sempre um modo particular do homem relacionar-se com o ente. Essa relação não é pré-determinada por qualquer forma de determinismo histórico ou metafísico (essência humana). Então, dá-se em um espaço de liberdade que permite ao homem não ser apenas um produto das aberturas históricas do ser, mas também construir a abertura para o ser. É justamente na criação de uma obra de arte que a liberdade se manifesta: a obra de arte inaugura um novo mundo. A obra de arte traz

algo radicalmente novo para o mundo e força o expectador a dar a sua interpretação, isto é, a tentar ligar o novo da obra com a sua perspectiva de mundo: a obra de arte lança uma nova luz sobre a totalidade do ente. A obra de arte “ilumina” a abertura histórica em uma nova luz. Assim, a obra de arte é também um desdobramento da “verdade”.

A “verdade” de um texto literário, por exemplo, acontece na medida em que desvela no seu discurso. O ser é revelado em uma nova perspectiva; não se trata de um discurso que possa ser corroborado pelo “fatos”, mas de uma nova perspectiva sobre o ser que o ilumine e o faça “acontecer” de uma nova maneira.

O trabalho de criação científica, enquanto “criação” está na mesma relação com a verdade: inaugura um novo mundo. Podemos considerar dois exemplos: Proust, ao elaborar o seu texto refinado, com períodos muito largos e ritmo lento “faz” que “apareça” um leitor afeito a esse ritmo, que desenvolva uma sensibilidade específica para o texto proustiano e se coloque na perspectiva desse texto. Ou seja, o texto de Proust inaugura a sensibilidade proustiana, uma visão proustiana do mundo e, portanto, um novo mundo.

Outro exemplo, no campo da ciência, pode ser a concepção newtoniana de gravidade como “força”. Para os antigos, as estrelas não caíam do céu porque seu lugar era lá em cima: as coisas tinham seu “lugar” determinado e se uma pedra cai quando a soltamos é porque seu lugar é sobre a superfície; em Newton, esse universo ordenado, onde cada coisa ocupa o seu devido lugar desaparece: não há mais o lugar de cada coisa, mas um espaço neutro e vazio onde qualquer coisa pode ocupar qualquer lugar, o espaço ocupado pelas coisas passa a ser um “X” que pode ser suprido por qualquer coisa “X”. E o que mantém as estrelas no céu é uma “força”: a pedra cai não porque seu lugar é sobre a terra, mas porque uma “força”

atua sobre ela; ora, a idéia de “força gravitacional” é deixada de lado com a relatividade de Einstein, mas durante séculos dominou a visão de mundo científica. Todo um mundo foi ordenado a partir da visão pessoal de Newton, que, no entanto, tributava a sua criação ao fato de poder olhar “sobre os ombros de gigantes”, isto é, tributava ao passado, ao que aprendeu com os outros grandes da história.

Ao homem antecede uma história, mas ele não é determinado por ela, pode “criar” o novo. Este é o co-pertencimento entre o ser e o homem; o homem é influenciado mas também influencia as aberturas históricas em que se encontra lançado: as aberturas são o evento apropriante (*Übereignen*) entre homem e ser. Por isso: “Toda arte, enquanto faz acontecer o advento da verdade é, na sua essência, poesia.” (HEIDEGGER, 1957, p. 121) Heidegger pensa a poesia como o criar original, o inventar e imaginar, que são alguns dos significados do termo alemão *Dichten*, que origina a palavra *Dichtung*. A Poesia enquanto criação de algo novo seria a essência de todas as artes (também da ciência e da política no momento de fundação de um estado, por exemplo).

A essência de toda arte está no sentido de desvelamento do novo; assim a poesia *strictu sensu*, a poesia feita de palavras, seria a mais essencial de todas as artes, pois na palavra reside a possibilidade de inovação: toda novidade X que “representa” uma nova “significação” ou um “signo” apenas aparece como tal no todo articulado de uma linguagem. É pela linguagem que o homem exerce seu privilégio ontológico de iluminar uma nova abertura histórica: onde não há linguagem, não há história, não há abertura, não há ser. Isso não significa, entretanto, que toda linguagem seja poesia, a linguagem cotidiana é voltada para a comunicação não do novo, mas do trivial, e a linguagem tornada objeto de

investigação científica pela lingüística parece desprovida de qualquer estatuto ontológico.

A gramática e a fonética pouco dizem sobre o caráter ontológico da linguagem, assim como a biologia pouco pode dizer sobre o homem enquanto um articulador de significados. Todas essas ciências tomam seu objeto em sua materialidade, desvinculando-o da sua relação específica com o ser do homem: a linguagem apenas é linguagem em um comportamento do homem em relação ao ente, é na linguagem que institui a abertura onde as coisas “aparecem”, lembrando que “aparecer”, “estar-aí”, “ser”, significa “ter um significado”, “fazer sentido” dentro de uma totalidade articulada (um mundo), isto é, é na e pela linguagem que as coisas são o que são, que o mundo “faz sentido”.

Heidegger afirma, em *Hölderlin e a essência da poesia*, que “a poesia é o fundamento da história”, pretende indicar que a novidade, isto é, aquilo que faz a história andar e sem o que seria um ciclo de repetições infinitas, surge do poder criador do homem, seu poder ontológico de conferir significado ao ser.

## 4 A QUESTÃO DO DIVINO NA POESIA DE NEJAR E O PENSAMENTO DE HEIDEGGER

### 4.1 A QUESTÃO DO DIVINO NA POESIA DE NEJAR

No *Livro de Silbion*, o dramático anúncio da morte de Deus, levado a cabo pelo homem louco em *A gaia ciência*, é repetido de forma ainda mais enfática. O anúncio da morte de Deus, que encontramos no final do segundo livro em *Silbion*, apresenta uma concretização dessa morte na medida em que estende seus efeitos para todos os âmbitos da ação humana: na vida pública e privada; a morte alcança todo o espaço, “os quatro pontos cardeais”, e finalmente, a morte absoluta, a morte de Deus alcança a esperança e o futuro: “Deus está morto no ventre das mulheres, nas crianças”. O poema diz:

Deus está morto  
Deus está morto na rua,  
Deus está morto nas casas,  
Deus está morto nas praças.  
Deus está morto.

Deus está morto nos homens,  
Deus está morto nas veias,  
Deus está morto nos olhos.  
Deus está morto.

Deus está morto no mundo.  
Deus está morto na tarde,  
Na manhã, no anoitecer,  
No quatro pontos cardiais,  
No vento, nas catedrais.  
Deus está morto.

Deus está morto no ventre  
das mulheres, nas crianças.  
Deus está morto no grito

Das montanhas, dos penhascos,  
da neblina, do silêncio.  
Deus está morto entre nós.

Deus está morto na chuva,  
na sala cheia de gente,  
Deus está morto no povo  
como um soluço profundo.  
Deus está morto.

Não venham sangrar raízes,  
não venham rasgar as vestes,  
Não venham cantar aos pássaros  
que a liberdade é uma flor.

Não venham,  
Deus está morto.

Deus está só  
no vazio.

Deus está morto. (LS, 85)

A palavra do louco é radicalizada e levada até as últimas conseqüências. A morte de Deus é apresentada como o acontecimento que marca a vida do homem em todas as suas manifestações cotidianas, no espaço público das ruas e praças e no espaço privado das casas; atinge o homem em sua concretude biológica, suas veias e olhos; atinge a marcha do tempo, a manhã, a tarde, a noite; chega às igrejas, às catedrais; é sentida na natureza, na chuva, nas montanhas, nos penhascos, na neblina, nos penhascos, na chuva. A morte de Deus determina também o espaço social, a convivência humana, uma vez que Deus está morto na “sala cheia de gente”, “entre nós”.



Nejar poderia ser considerado, tomado apenas este poema, como um niilista radical, continuador da tarefa de Nietzsche, na medida em que *O Livro de Silbion* repete, aprofunda e detalha o que já havia sido dito pelo profeta louco da Gaia ciência. O anúncio da morte de Deus que encontramos no texto do filósofo alemão, entretanto, tem um propósito: preparar o caminho para o além-do-homem, para o *Übermensch*. Nietzsche chega a idéia da morte de Deus pela consideração do esgotamento do modelo metafísico cristão-platônico. Com o apagamento do horizonte do supra-sensível, o homem se prepara para se tornar senhor de um mundo sem transcendência. A morte de Deus é o pano-de-fundo metafísico da humanidade que vivencia uma era de domínio sobre o ente realizada em nome próprio, sem referência a qualquer plano extra-terreno. Segundo a leitura heideggeriana dessa passagem da Gaia ciência, a filosofia do sujeito, da modernidade filosófica, leva ao estabelecimento da vontade elemento distintivo da representação do mundo; ao estabelecer a representação do objeto como instância submetida ao poder do sujeito representacional, a vontade tem de ser assumida como o núcleo do sujeito que representa. No passo seguinte, a vontade espraia-se por todo o ente, submetido a seu poder e domínio. O supra-sensível, ou em outras palavras Deus como causa do mundo, é derogado de per se, expulso do sistema, o além-do-homem seria o representante daquela humanidade sem metafísica, produto da modernidade filosófica, que entre outras coisas também propiciou o instrumental técnico para o domínio do ente, com a matemática. Não por acaso, dois expoentes da filosofia moderna foram destacados matemáticos, Descartes e Leibniz. O anúncio da morte de Deus seria a constatação, por Nietzsche, de uma nova ordem metafísica, marcada por uma ausência, por uma negatividade.

O poema de Nejar descreve em detalhes uma situação apresentada como inegável e inexorável: a ausência de Deus no mundo. O anúncio feito no final do segundo canto, é precedido de uma preparação, de um caminho. O caminho que leva ao anúncio dramático da morte de Deus é aquilo que chamamos de análise existencial. Seu anúncio não é o fim de um percurso metafísico, mas a explicitação de uma característica existencial marcante. A impossibilidade de transcendência, quer seja ela reflexo do movimento metafísico apontado por Nietzsche ou quer ignoremos essas questões, é o traço marcante da existência humana tal como descrita por Nejar. Apagado o supra-sensível, o transcendente, o reino de Deus, o além divino, resta o mundo inferior abandonado a si mesmo, sem remissão a um instancia redentora em relação a qual seria inferior. O mundo do homem em queda, o mundo sem Deus, é o inferno. A existência humana, da perspectiva da ausência de transcendência, apenas pode ser descrita como uma experiência infernal. O primeiro canto diz:

O inferno era uma casa vazia  
de um outro lado do rio.  
Era uma casa vazia.  
Era uma casa vazia  
num horizonte vazio.

Longe  
o rio  
desnudo  
como um morto.  
Que saudades eu tenho  
de ser porto!

(...)

O mar  
irá deitar-se  
Ternamente  
vendo o sonho do sol  
anoitecendo.

Preciso debruçar-me sobre as coisas  
para encontrar a fonte que buscava.  
Não tenho onde pousar o meu cansaço,  
não tenho onde deixar a solidão.

(...)

Silbion,  
Silbion,  
inferno é ter nascido.  
Inferno é ter vivido como as plantas.  
Inferno é desfolhar-se  
lentamente  
sem saber onde estamos.

Inferno é ser a terra  
em que os vermes e os anjos  
se enroscam e se consomem.  
Inferno é ter nascido,  
inferno é ser homem. (LS, 95)

A imagem poética do “horizonte vazio” nos remete imediatamente para o texto da Gaia ciência, após proclamar a morte de Deus o homem louco se pergunta: “mas como fizemos isto?”, ele se espanta: “como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? O que fizemos ao rompermos as correntes que prendiam a terra ao seu sol?” Sabemos que o poema irá anunciar, ao final, a morte de Deus. Fica claro, então, de que horizonte e de que

sol trata o texto de Nejar. Heidegger, em *A essência do niilismo*, comenta a fala do homem louco da Gaia ciência:

Sabemos que, pensado metafisicamente, o nome Deus encontra-se como um correlato do mundo supra-sensível. Esse é para Platão o reino das “idéias”. Em sua luz, que é comparada ao sol, o ente aparece enquanto tal. Pensado metafisicamente, o assassinio de Deus consiste no apagamento de todo o horizonte. O campo de visão do supra-sensível é extinto. A idéia transmuda-se do eidon platônico para a percepção do ego cogito da res cogitans, de acordo com a qual Descartes pensa a substância finita do homem terreno. Romperam-se as correntes que prendia a terra ao seu sol. Tudo o que é, é enquanto objectum do subjectum, de acordo com o qual a autoconsciência do homem se estabelece sobre si mesma, conquanto mede toda objetividade enquanto certeza de si da autoconsciência. A verdade sobre a objetividade transforma-se em certeza da subjetividade. Deus se torna o objeto de todos os objetos: isto é, ele se torna a subjetividade absoluta da certeza de si incondicionada em relação a tudo, ele se torna objeto e coisa (HEIDEGGER, 2000, p. 198.)

Heidegger resume o percurso metafísico que desaguou no niilismo, outro termo para a ausência de transcendência. Nejar retoma no poema as imagens que Nietzsche colocou na voz no homem louco: o horizonte vazio, o sol perdido. Essa negatividade é a marca da existência humana tal como descrita no poema. A existência é caracterizada por uma busca e o sentimento de uma perda. Situação tanto mais desesperada porque não está claro o que se busca e o que exatamente se perdeu. O homem vive uma vida que vai se “desfolhando” e “consumindo”, por isso mesmo é atravessada pelo cansaço.

A morte de Deus, apresentada ao final do segundo canto, é logicamente o início do poema, a morte de Deus é a “causa” dessa subjetividade desesperada que é descrita no primeiro canto. Apenas a partir do entendimento da gravidade do anúncio da morte de Deus pode fazer sentido a afirmação de que “inferno é ter nascido, inferno é ser homem.” Estamos muito perto do terreno teológico cristão, em

que a situação do homem é “naturalmente” de queda, de distanciamento da divindade, que pode ser reconquistada pela fé e obras, esse é o sentido original de religião enquanto religião do homem com o Deus de que se separou pelo pecado original. A situação de queda é constituinte da essência do homem e não é nada que se possa reparar “nesse mundo” terreno, apenas pela redenção final, no dia do júzo.

A situação de não ter a resposta para a pergunta pela fonte, isto é, pela sua origem e destino do homem, leva ao desamparo essencial, que no poema surge como desespero e angústia. O poema diz:

Silbion,  
Silbion,  
Não posso libertar-te  
Sou prisioneiro como tu.  
Já não posso vestir-te,  
estou nu.

(...)

A tua angústia ninguém sabe  
como um grito esquecido;  
como um grito  
se a medida da vida não te cabe.

Silbion, Silbion,  
não posso libertar-te.  
As minhas mãos são breves  
e é tão profundo o poço.

O desespero é um vulto  
que veio leve, quando veio o vento.  
Dentro do amor  
Se esconde um vulto.

E foge na floresta,  
do que somos.

(...)

Agora só nós dois,  
presos à terra.  
Exilados do céu,  
buscando o céu.  
E tudo o que conosco  
pertenceu  
abandonou a terra.

O homem vive em exílio em uma terra abandonada pelo Deus. O *pathos* essencial dessa existência é, como vimos, a angústia. A angústia se revela como resultado da impossibilidade de obter uma resposta, não qualquer resposta, mas a resposta para a pergunta de todas as perguntas, para uma resposta à questão da origem e destino do homem. No segundo canto, Livro da terra e dos homens, o poema diz:

A resposta não existe.

A resposta não existe  
sobre a cidade cansada.

A resposta não existe  
no desespero do mundo.

A resposta não existe  
nas baionetas.

A resposta não existe  
sobre os lábios ressequidos.

A resposta não existe  
nessa terra sem resposta.

Nesta terra corpo inerte. (LS, 98)

A terra é inerte porque só a resposta poderia animá-la, e o homem não pode dar essa resposta, a resposta está além das possibilidades humanas, por isso o cansaço e o desespero e, eventualmente, a violência, as baionetas. As baionetas sutilmente anunciam a dimensão de luta e resistência e também a da violência descontrolada, do arbítrio, de poder e domínio. A angústia pode se tornar paixão pela destruição.

Destruir com rodas longas  
de automóveis e cisnes  
o silêncio que há nas sombras,

O cansaço que há nos homens  
que a si mesmo se trucidam,  
que a si mesmos se consomem.

Construir quem poderia?  
Desatar leões do signo,  
libertá-los contra o vento,

contra o céu em movimento,  
contra a noite sobre o campo.  
Contra o raio, contra o vento.

Não era fácil tarefa  
Construir o amanhecer.  
Era tarefa de luz,  
Era preciso morrer.

A angústia é o afeto em que o desamparo essencial do homem, ou no dizer de Heidegger, (1927) o peso por ser o fundamento nulo da própria nulidade, se coloca de manifesto, se impõe como uma situação incontornável. A angústia é descrita no poema como miséria, inquietação e ânsia. A miséria pela falta, pela solidão, pela dívida; a inquietação pela ausência de fundamento e o fato de ter de se inventar e dar conta da própria existência sem um amparo transcendente, e a ânsia de “mar e de naufrágios” corresponde ao desejo de uma situação definitiva, da pressa em encontrar terra firme e escapar de uma situação de precariedade, que, entretanto, é inescapável, ou é esquecida apenas pela perdição na tentação da violência. A miséria, a inquietação incalculável e a ânsia de naufrágios são nossas. São o que há de mais próprio do homem, e não uma mera possibilidade, que se realizaria por acidente.

Nossa é a miséria,  
nossa é a inquietação incalculável,  
nossa é a ânsia de mar e de naufrágios  
onde nossas raízes se alimentam.

Em vão lutamos  
contra os grandes signos.

Seremos sempre  
a mesma folhagem  
de madrugada ausente.

O mesmo aceno imperceptível  
entre a janela e o sonho.

A mesma lágrima  
no mesmo rosto vazio.



A mesma frase  
dentro dos mesmos olhos  
sob a fonte.

Seremos sempre  
a mesma dor oculta  
nas árvores, no vento.  
A mesma humilhação  
diante da vida.

A mesma solidão  
dentro da noite.

A mesma noite antiga  
que separa  
a semente do fruto,  
e amadurece  
os lábios para a morte  
como um rasto  
de silêncio no mar. (LS, 105)

O poeta destaca novamente que o descrito no poema tem um caráter atemporal, é portanto condição, condição humana, e não acidente. A eternidade ecoa no poema: seremos sempre e seremos sempre o mesmo. A mesma solidão, humilhação, aceno, lágrima, dor oculta, a mesma noite antiga. O homem é uma noite antiga. É uma noite por que se desprende do seu sol, já sabemos disso. Dentro dessa noite, o homem caminha para a morte, “amadurece” para a morte, uma morte que se anuncia suave, como um rasto de silêncio no mar.

Se insinua a pergunta: qual a tarefa, ou o que restaria ao homem, nessa condição de prisioneiro da noite, a noite da ausência de Deus? O poema fala de um aceno imperceptível. Quem acena para quem? O homem acena para o divino enquanto busca desesperada pelo sentido? Seriam a poesia e a filosofia, mais que a

religião, um aceno ao divino? Ou o próprio Deus acena aos mortais? A pergunta é pela possibilidade de redenção. A redenção, segundo a teologia cristã, apenas aconteceria com a volta de Cristo e a instauração do reino de deus na terra, ou seja, fora do tempo humano, fora da história. Cabe uma diferenciação decisiva: o Deus ausente interrogado por Silbion não pode ser o Deus cristão. O Deus cristão já está revelado e todo o mistério declarado nas escrituras. Não se trata de um Deus ausente, mas presente em demasia. Presente no misticismo e na pura mistificação, variantes degeneradas da experiência original do mistério.

O poeta nos dá a esperança de um aceno divino. Logo após o anúncio da morte de Deus nos é dito que “Deus está só, no vazio”. Se Deus está só, ele não está morto, ou antes, a morte de Deus não diz respeito ao próprio Deus, mas à relação dos mortais com a divindade. Deus então não está morto para si mesmo, mas morto para os homens. Essa leitura é perfeitamente condizente com a interpretação metafísica de Nietzsche e Heidegger para o fenômeno: Deus é uma impossibilidade para o homem da modernidade, essa é sua morte. De passagem, diga-se que a identificação de Deus com o vazio, ou com o nada, é um elemento da mística medieval de mestre Eckhart.

A partir deste aceno imperceptível, que destrói o caráter absoluto da ausência, pode se iniciar o fim da noite do mundo. Sentir a ausência do sagrado é o sagrado possível na “terra inerte” da modernidade. A experiência da ausência é a prática de uma nova relação com os entes, não dominada pelos imperativos de uso e domínio, próprios da era técnica. Trata-se, portanto, de criação, de invenção, de um outro modo de ser-no-mundo. O sexto canto do Livro de Silbion, tem como título *Invenção no caos*. O poema inicia com a pergunta pela possibilidade dessa invenção:

Não encontro a palavra  
(e a palavra não me encontra)  
Não encontro a palavra  
mas não posso inventar Deus.  
Não encontro a palavra.

Quisera tanto encontrá-La,  
não encontro a palavra.  
Revesti-la de doçura,  
não encontro a palavra.  
Ou de metal esmagá-La,  
não encontro a palavra.  
Sobre os teus lábios tardios  
não encontro a palavra.  
Que fazer para encontrá-la?

Não encontro a palavra  
(e a palavra não me encontra),  
capaz de incendiar a noite,  
capaz de incendiar os homens  
dentro da noite a palavra.  
Que fazer para encontrá-la?  
Capaz de mover a noite  
dentro da noite, a palavra  
fustiga o rosto, a palavra  
arde no sangue, a palavra  
raspa, fustiga, arrebatada.  
Rompe as origens, irrompe  
de vozes a madrugada.

Mas não encontro a palavra. (LS, 105)

Deus não se alcança pela palavra. Afirmação radical que condena toda teologia e também as tentativas poéticas e filosóficas, sem mencionar as orações e preces em geral. Deus não se alcança pela palavra por que se separou do homem,

“semente e fruto” estão separados. Deus é palavra, segundo o Gênesis, o logos primordial. Por isso (idéia de Reichmann) pôde criar-se. O homem não pode criar nem a Deus nem a si mesmo, o homem é servo da palavra, não senhor da palavra.

A *Invenção no caos* se revela não propriamente uma invenção mas um encontro:

Deus não se inventa, se encontra.

Deus não se encontra, se perde

Dentro de Deus labirinto

De lonjura e tabaco.

(...)

Deus é Deus

E os homens

somos nós,

teorema de vertentes

para a foz.

E a conclusão

é ter a noite

em nós.

(...)

Quem revela nosso rosto?

Quem revela nosso esforço

de sorrir

para os que passam?

Quem te revela no rosto

que escondes dentro do rosto;

mesmo que a vida te baste,

quem te revela e não nasce?

E no exercício da morte

não se desgasta, nasceste?

O poema reafirma a diferença ontológica entre Deus e os mortais, “Deus é Deus, nós somos os homens”. Mas o rosto humano se revela contraposto ao rosto divino, os mortais são mortais porque “Deus é Deus”. O verdadeiro rosto humano apenas se revela se compreendido como um rosto que toma forma em face do mistério da transcendência. Um rosto em face do absoluto outro. Desse outro inatingível, do outro lado do real. O homem é um lado, uma parte, a outra falta, a outra é o mistério.

Somos o lado real de tudo  
como se tudo  
pudesse ter um lado,  
um flanco aberto.

Não somos anjos,  
nem Deus.

(...)

Tua vida verdadeira é o outro lado.  
Tua terra verdadeira é o outro lado.  
Tua herança verdadeira é o outro lado.

Tudo cessa.  
Tudo cessa,  
tudo cessa.  
Mas o mundo é o outro lado  
que começa.

Poderíamos resumir a posição do divino no texto do poeta com a constatação, bastante enfática, que encontramos no final no canto IX do Livro de Silbion. O outro lado, expressão que indica Deus, ou a transcendência ou o mistério, é o começo do mundo. Enquanto começo, é também destino. O homem contempla

seu próprio rosto quando se aceita como mortal. Ser mortal não significa ser passível de morte biológica ou de destruição, ser mortal é ser aquele ente que não tem em suas mãos sua origem e destino, mas que recebe e deve tudo o que é ao mistério. Honrar esse mistério como ser pensante é não se desviar diante do impensável, é o que faz o poeta, não encontra a palavra, a palavra não lhe pertence e ele sabe disso, mas continua buscando, pela palavra, uma luz para a noite do mundo. “A noite em nós”.

#### 4.2 A QUESTÃO DO DIVINO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Heidegger foi considerado, no início da carreira, um pensador católico. Bolsas de estudos da igreja garantiram sua formação até à universidade. Seu pai havia sido sacristão na pequena igreja de Messkirch, cidade natal do filósofo. Mais tarde, Heidegger recordaria os anos em que fazia soar os sinos sobre a aldeia. Chegou a tentar o noviciado jesuíta em Feldkirch, por pouco tempo. O casamento com uma mulher protestante, teria influenciado sua ruptura com o “sistema do catolicismo” embora não com o cristianismo, conforme escreve em carta a E. Krebs.

O texto de *Ser e tempo* não discute explicitamente a questão do divino, porém, a reflexão heideggeriana do período de redação da obra segue de perto as questões teológicas da época. O filósofo declara, na mesma carta ao seu amigo E. Krebs, estar realizando “investigações religiosas de natureza fenomenológica”. Em 1921 ministra um curso intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*, no ano seguinte, um curso sobre Santo Agostinho e o neo-platonismo, se dedicando a um texto fundamental da teologia cristã. Em 1928, profere uma conferência, *Filosofia e teologia*, em que explora o limites entre essas duas formas de pensar, e descarta a possibilidade de considerar a teologia um “ciência”, frisa a diferença radical entre

ambas; a forma de existência determinada pela teologia estaria tomada por uma auto-interpretação metafísica que impediria o surgimento da questão inaugural do pensamento filosófico: o que é o ente? Heidegger, entretanto, considera que certos conceitos pertinentes aos campos de investigação tanto filosófico quanto teológico podem ser reciprocamente iluminados. Um exemplo seria o conceito de culpa ou débito (*Shuld*) de Ser e Tempo, que indica a situação de desconforto pela ausência de fundamento do Dasein, uma descrição fenomenológica da idéia teológica de pecado. Finalmente, a conferência conclui com a afirmação de que não há espaço para fé no pensamento, e uma filosofia cristã seria um contra-senso, como um “ferro de madeira”.

O chamado “segundo Heidegger” inaugura a reflexão explícita sobre o divino a partir da análise da poesia de Holderlin, que teria sido um intérprete da ausência de Deus e da noite do mundo.

Pensado metafisicamente, o Deus cristão não pode ser o Deus divino de Holderlin, porque o Deus cristão é causa *sui*, ou seja, fundamento infundado do ente. A metafísica pensa o ente a partir de seu fundamento, mas, não tomando o ser com tema explícito, (porque o ser-aí se interpreta sempre como um ente entre outros, e não como abertura para o ser), busca o fundamento do ente, da totalidade, do real, em um outro ente. Um ente que pode fazer o papel de fundamento infundado é aquele ente que pode ser causa de si mesmo: Deus. O Deus da metafísica e do cristianismo é o ente supremo de onde se originam todos os outros entes. A metafísica e o cristianismo desconhecem o verdadeiro fundamento do ente: a pré-compreensão ontológica do ser-aí, ou, em outras palavras, a abertura para o ser que cada homem é.

A busca pelo fundamento do ente em outro ente é a tarefa da ciência, a teologia funda o ente em um super-ente exterior, duas manifestações da história do ocultamento do ser que caracteriza o pensamento ocidental.

Segundo a analítica existencial de Ser e tempo, o ser-aí se compreende sempre como algo que ele não é, a saber, como apenas um ente entre outros, como um objeto. Está é a inautenticidade essencial do ser-aí, constitutiva de sua estrutura existencial, nada que possa ser “corrigido”. A autenticidade, a compreensão própria, é sempre fortuita e fugaz. O ser nunca aparece explicitamente porque ele é sempre pré-compreendido como um objeto, livrar-se dessa perspectiva é um exercício em direção a autenticidade, nesse exercício, a religião autêntica, em que o homem não é um “ente criado”, nem objeto, nem coisa, surgiria com a meditação sobre o mistério.

A emprego da palavra mistério nos textos de Heidegger não pode ser confundida com um apelo ao misticismo ou queda no irracionalismo, mas aponta um dado fenomênico bastante nítido e inegável: o homem desconhece sua origem e fundamento. Fenômeno enfrentado pelos gregos com a questão “por que o ser, e por que não o nada?”.

Na clássica entrevista a Der spiegel, Heidegger afirma que “somente um Deus pode nos salvar”, esse “salvamento” pode ser entendido como colocar o pensamento a salvo da paixão pelo cálculo e controle do real. Preservar um âmbito do pensamento em que a reflexão possa se desenvolver livre do poder unidimensionante da civilização técnica-global-informatizada. Em “conceitos” heideggerianos, isto significa: pensar Deus como a ausência de fundamento, como, literalmente, ab-istmo, abismo, e a existência humana em sua essencial abertura e



indefinição; ameaçada por um poder que pretende sua redução ao objetivo, e desamparada na era da noite do mundo.

## CONCLUSÃO

Podemos concluir, em síntese, a revelação de um paralelismo temático entre os escritos de Carlos Nejar e Martin Heidegger, levada em conta a distância de método, filosófico-fenomenológico no alemão, em verso no brasileiro. Um paralelismo que se estende da análise da existência humana em sua dimensão concreta e cotidiana, até a interrogação pelo fundamento oculto da existência, na questão do divino.

É possível afirmar uma grande afinidade nas “conclusões” a que levam as análises da existência levadas a cabo por um e por outro: o ser-aíheideggeriano e o homem da execução, de Carlos Nejar, são caracterizados pela precariedade e pelo desamparo, lançados em meio a situações históricas que não escolheram e não dominam. Ambos tem como horizonte a morte, e lutam contra a usura do tempo, o desgaste cotidiano e a destruição.

A responsabilidade pelo próprio existir, o ter-de-ser, elementos essenciais do Dasein, aparecem quase que tematizados explicitamente em *Árvore do mundo*. Neste livro encontramos o mesmo itinerário percorrido pela analítica existencial do ser-aí, da busca por sentido, passando pela lida na concretude histórica, pelo perigo de queda e desespero; culminado na busca pela transcendência na questão do divino.

A questão de Deus como fundamento impensado, o diagnóstico do tempo como uma época de afastamento do sagrado, a noite do mundo, leva o pensador e o poeta a um terreno comum, onde o parentesco temático deságua em uma dicção muito próxima.

Finalmente, o emprego do estilo heideggeriano de análise poética, dirigindo a reflexão, a partir de uma concepção prévia explícita do sentido da obra,

diretamente ao sentido mais evidentes das imagens e termos-chave, se mostrou justificado, uma vez que tornou manifesta a pertinência temática, ou parentesco essencial, entre os autores, que assumimos de início.

## REFERÊNCIAS

- APEL, K.O. *Transformação da filosofia: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Trad. Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.
- BEAUFRET, J. *De l'existentialisme à Heidegger*. Vrin, 1986.
- BOSCH, R. La estética de Heidegger. *Revista de filosofía*, Madrid, 1954.
- CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a pensar I*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CEREZO-GALAN, P. *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid, 1963.
- CLARK, T. *Derrida, Heidegger, Blanchot: sources of derrida's notion and practice of literature*. Cambridge Univ. Press, 1992.
- FABRO, C. Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger. *Giornale crítico della filosofia italiana*. pp. 344-61.
- FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Petrópolis, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica e Niilismo*. São Paulo: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JAEGER, H. Heidegger and the work of art. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1958.
- LOPARIC, Z. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LOWITH, K. *Das Individuum in den Mitmenschen*. Munique, 1928
- NEJAR, C. *Sélesis*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Livro de Silbion*. Porto Alegre: Difusão de Cultura, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Livro do tempo*. Porto Alegre: Champagnat, 1965.

- \_\_\_\_\_. *O campeador e o vento*. Porto Alegre: Sulina, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Danações*. Rio de Janeiro: José Alvaro Editor, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Ordenações*. Porto Alegre: Globo, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Canga*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Casa dos arreios*. Porto Alegre: Globo, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O poço do calabouço*. Lisboa: Livraria Moraes Editores, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Somos poucos*. Rio de Janeiro: Crítica, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Árvore do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O chapéu das estações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978a.
- \_\_\_\_\_. *Os viventes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978b.
- \_\_\_\_\_. *Árvore do mundo*. Paz e Terra, 1978c.
- \_\_\_\_\_. *Um país, o coração*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Livro de Gazéis*. Lisboa: Livraria Moraes Editores, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Amar, a mais alta constelação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991a.
- \_\_\_\_\_. *Meus estimados vivos*. Vitória: Nemar, 1991b.
- \_\_\_\_\_. *Elza dos pássaros ou A ordem dos planetas*. Guarapari: Nejarin, 1993a.
- \_\_\_\_\_. *Arca da aliança*. Guarapari: Nejarin, 1993b.
- \_\_\_\_\_. *Sonetos do Paiol, ao sul da aurora*. Porto Alegre: LP&M, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos de fogo, ensaios transversais*, São Paulo: Escrituras, 2005.
- NUNES, B. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Passagem para o poético*. Rio de Janeiro: Ática, 1992.

PRESAS, M.A. Sobre la interpretacion heideggeriana de la poesía, *Revista de filosofía*, 1962.

RORTY, R. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EdPUC-RS, 2002.

SADZIK, J. *Esthétique de M. Heidegger*. Paris, 1963.