

4

A linguagem em acordo com a essência da técnica

4.1 A favor da experiência

Na introdução desta dissertação, buscamos distinguir a palavra, em sua dignidade originária, do seu uso instrumental. Naquele momento, entretanto, não pudemos elaborar nem esta dignidade originária, nem o uso instrumental, e tratamos somente de apresentar os elementos que viríamos a trabalhar. O uso instrumental foi abordado restritamente ao aspecto da fala vazia – aquilo que Heidegger, em “Ser e Tempo”, denominou *falatório*:

A falta de solidez do falatório não lhe fecha o acesso à public-idade, mas o favorece. O falatório é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. O falatório se previne do perigo de fracassar na apropriação¹³⁷.

No capítulo passado, a respeito da linguagem submetida à técnica moderna, pudemos desenvolver o sentido da linguagem como instrumento, como comunicação, como uma atividade de transposição de conteúdos da interioridade, ou como uma atividade inserida na prática compartilhada, na *public-idade*. Como síntese desse tema, encontramos no texto “O caminho para a linguagem”, de Heidegger, uma importante passagem.

Provocando o homem a encomendar tudo o que vige para a disponibilidade técnica, a armação (Ge-stell) vigora no modo do acontecimento apropriador, porque todo encomendar se vê inserido no pensamento calculador, falando assim a linguagem da armação. O falar se vê provocado a corresponder à encomenda de submeter tudo que vigora a essa direção. (...) A fala assim armada e com-posta torna-se informação. Ela se informa sobre si mesma, a fim de assegurar seus próprios procedimentos mediante uma teoria da informação. A armação, a essência por toda parte dominante da técnica moderna, recomenda a linguagem formalizada, uma espécie de notificação pela qual o homem se uniformiza, ou seja, se in-forma na essência calculadora da técnica, abandonando, passo a passo, a “linguagem natural¹³⁸”.

¹³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 229.

¹³⁸ HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 211-212.

Ge-stell, com-posição, foi, no texto acima, traduzido como armação. A *com-posição*/ armação é a essência da técnica moderna, aquilo que desafia e submete o homem, concomitantemente em que o próprio anseio do homem é poder submeter e disponibilizar tudo ao seu controle. Este projeto, como vimos, se estende aos mais diversos campos do pensamento ou realizações do homem, fazendo com que tudo se curve ao anseio de controle e exploração. Na linguagem, o anseio de controle aparece como informação, “supralinguagem”, ou seja, uma notificação dos significados – estejam eles representados em cada interioridade ou nas regras compartilhadas. Apenas há comunicação quando há informação compartilhada sobre um significado, um uso de sinais intersubjetivos, e por isso hoje se investe tanto em uma teoria, uma analítica ou uma terapia da informação – uma meta-significação. O problema não está procura pelo rigor nos sentidos que se queira expressar; o problema é que isso se torne não o caminho, mas um único fim, como um grande empecilho burocrático para o pensamento, e, por fim, a razão do abandono de novas e sempre necessárias empreitadas. A real procura de um controle da informação pela certeza dos significados comungados tem como alvo a uniformização, mesmo porque não pode oferecer ao pensamento nada além desse plano. A linguagem, como informação compartilhada, e assim, uniforme, oferece aos homens a segurança que procuram no controle, muito embora isto restrinja seus acessos a outras experiências possíveis, e mais necessárias. A uniformização é a utilidade da linguagem instrumental, mas não é a linguagem em seu sentido mais necessário.

Referimo-nos à palavra “experiência” com propriedade, pois a experiência não está submetida à utilidade e, por isso, ela pode abrir nossas possibilidades de acesso ao que é necessário. Experiência não é experimento. Não estamos considerando a experiência também como aquilo que afirmou Kant: a unificação entre os sentidos e os conceitos¹³⁹. A experiência é aberta pela disposição de escuta, pelo pensamento meditativo, e oferece um sentido livre do anseio de controle. Procuramos a linguagem nesse desprendimento da utilidade, acreditando que o seu sentido mais necessário não poderá surgir de um compêndio de informações, de um conjunto de signos, mas sim de uma experiência fundamental.

¹³⁹ “Toda experiência contém também, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um conceito de um objeto, que é dado na intuição ou que aparece. Então, há conceitos de objetos em

Em seu texto intitulado “A Essência da Linguagem”, Heidegger se refere à experiência com a linguagem do seguinte modo: “Fazer uma experiência com a linguagem significa, portanto: deixar-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e a ela nos harmonizando¹⁴⁰”. Mais uma vez deparamos, assim, com a idéia de uma escuta, de uma experiência para além do controle – muito embora isso não tenha nada a ver com misticismo, como alegam alguns pragmáticos. Fazer uma experiência com a linguagem, e assim encontrar seu sentido mais necessário, é posicionar-se destituído de instrumentos de domínio; solícito, aberto para uma harmonização.

A forma por excelência em que pensamento e linguagem se relacionam se dá através deste “deixar-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem”. Portanto, aquilo que nos convoca na experiência com a linguagem é a linguagem mesma¹⁴¹. É preciso ver que, num espaço além do nosso controle, há algo que sempre já reclama nossas posições, mesmo que nos reclame inserindo em nós o desejo pelo controle. É simplesmente preciso ver que nos movemos sobre um terreno já em movimento.

“A linguagem fala¹⁴²”, a linguagem reivindica. Diante do espanto a que esta expressão nos remete, devemos nos perguntar: somos, em nossa relação imediata com o mundo, capazes de escutar a linguagem? Não, essa experiência é rara, porque há entre pensamento e linguagem obstáculos – o impessoal, o habitual, a técnica moderna. Se a linguagem fala, tudo isso nos torna surdos para a compreensão do que ela tem a dizer, e é precisamente isso que a experiência, como escuta, como pensamento meditativo, pode recuperar – um espanto, um certo distanciamento ou deslocamento que nos recoloca em uma experiência originária.

Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando sobre a linguagem quando, na verdade, é a partir da linguagem que falamos¹⁴³.

geral, que fundamentam todo conhecimento da experiência, como suas condições a priori”. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 119.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 121.

¹⁴¹ “Nas experiências que fazemos com a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem”. *Ibid.*, p. 123.

¹⁴² HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 14.

¹⁴³ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 148.

Como Heidegger nos demonstra nessa passagem de “A essência da Linguagem”, estamos imersos na linguagem porque é sempre a partir da linguagem que falamos. Tanto a representação tradicional da linguagem como uma expressão da interioridade, como vimos em Agostinho, quanto a representação mais vigente da linguagem como um compartilhamento de regras, toma a linguagem como algo sobre o qual podemos e devemos falar, nos apropriando, dominando, controlando, em prol da uniformização e do pertencimento à rede intersubjetiva. Em ambas estas visões há uma espécie de imperativo: “aprenda as regras para falar com propriedade”, onde falar com propriedade significa saber reproduzir tudo o que já é dito afora. Porém, nada disso explica questões fundamentais como as seguintes: por que o que falamos revela a atenção de nosso tempo? O que estamos verdadeiramente dizendo e, assim, fazendo prosperar? Por que o mundo que *escolhemos* expressar adquiriu a primazia entre outros mundos possíveis? Que espaço há para a apresentação de problemas não reconhecidos pela comunidade e não compartilhados – problemas, talvez, esquecidos? Todas essas perguntas abrem uma dimensão mais ampla da linguagem e, encarando este horizonte, somos levados a perceber que “é a partir da linguagem que falamos”, e não a partir do livre-arbítrio instrumentalizado. A linguagem circunscreve o nosso campo de compreensão e de ação no real. A linguagem, para além do falatório impessoal, assim como foi pensado no Deus de Fausto, nos garantiria o mistério a partir do qual lançamos nossa ventura e encontramos nossos desafios.

Precisamos imergir na experiência da linguagem, percebendo aquilo que a linguagem articula através de nós – e mesmo em tudo o que há em nós de tardio: nossa interioridade ou nossa presença impessoal numa comunidade lingüística. É precisamente na relação com essa imersão que experiência e investigação se distinguem. A investigação fala sobre a linguagem, sem perceber que transita naquilo que a própria linguagem permite investigar. A experiência se descobre atravessada pela linguagem, não como terapia, mas como sintonia, harmonia. Podemos falar sobre a linguagem com o intuito de tornar evidentes as regras que habitualmente já utilizamos ou podemos falar sobre a linguagem procurando aquilo que não será nunca evidente, mas somente disponibilidade para uma experiência vertiginosa de atravessamento do necessário. Nesta dissertação temos procurado falar sobre a linguagem para encontrarmos uma maneira de

alcançarmos sua vizinhança e chamarmos por ela, mas, por fim, descobrimos que o propósito de chamar por ela é o de nos aproximarmos para que ela mesma nos seduza. Chamamos por ela e vemos que isso apenas é possível a partir dela mesma. Esse é o seu atravessamento – procuramos por ela, porque ela já nos atravessou como um mistério que nos reclama para além do ordinário. A linguagem não possui uma representação a propor, mas, como um oráculo, revela o necessário, aquilo que já está encaminhado. Isso é experiência. Desde que, no entanto, se perceba que chamar por ela não é escrever poucas palavras de efeito ou bradar com veemência, e sim ser capaz de construir um caminho¹⁴⁴ que nos conduza à aporia do controle, desfazendo subjetividade e impessoalidade, em prol de algo como um pertencimento, uma proteção da necessidade que quer ser palavra.

A cisão entre a forma de nos relacionarmos superficialmente, requisitando a utilidade, e a forma de escuta do dizer da linguagem é o primeiro problema para o pensamento que procura a essência da linguagem. A linguagem não é, essencialmente, instrumento de expressão. A linguagem fala. O pensamento que toca a linguagem se dá como experiência de escuta da fala da linguagem. O pensamento vê a linguagem apresentando o necessário. O pensamento meditativo é uma correspondência à linguagem. Um pensamento capaz de se descolar do ordinário é um pensamento que reencontrou a linguagem como uma apresentação do necessário.

Aquilo de que falamos, a linguagem, já sempre nos precede. Falamos sempre a partir da linguagem. Isso significa que somos sempre ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado para falarmos a seu respeito. Ou seja, falando sobre a linguagem, estamos sempre constrictos a falar da linguagem de forma insuficiente¹⁴⁵.

A nossa precariedade na lida com a linguagem, quando precisamos falar sobre ela, é também a riqueza que promove o espanto, que nos coloca em uma experiência capaz de ir além do habitual e é o que oferece aos grandes pensadores a possibilidade de promover um deslocamento dos outros homens em direção ao extraordinário. Isso, retomando as referências da introdução desse texto, é o “envio sábio”. Isso é logos como um dizer específico, de peso; isso é, na

¹⁴⁴ “Pensando com mais rigor, o caminho é que nos permite alcançar o que nos alcança, o que nos lança uma intimação”. HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 154.

referência platônica, legislar sobre o real, enfim, colheita para uma apresentação de sentidos dominantes, necessários; isso é “pro-por e de-por”.

A experiência com a linguagem ensina o que é, na expressão de Heidegger, a “piedade do pensamento”¹⁴⁶. A piedade do pensamento, como experiência com o necessário, faz o homem encontrar a essência da linguagem como a “linguagem da essência”¹⁴⁷, destino, saga. A experiência com a linguagem revela que o homem é atravessado por algo que o convoca, algo necessário – o seu destino. A essência da linguagem é destino. Mas, então, o que é destino?

¹⁴⁵ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 138.

¹⁴⁶ Ao fim da conferência intitulada “A Questão da Técnica”, Heidegger afirma: “Questionar é a piedade do pensamento”. Durante a conferência “A essência da linguagem”, Heidegger complementa a sentença: “Piedade tem aqui o antigo sentido de harmonia e sintonia articuladoras com aquilo que o pensamento tem de pensar”.

¹⁴⁷ “Ao questionar sobre a essência da linguagem, é preciso que a linguagem ela mesma já se nos tenha indicado, consentindo-se. Nesse caso, a essência da linguagem se torna o consentimento de sua essência, ou seja, se torna a linguagem da essência”. HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 136.

4.2 A essência da linguagem

A experiência, sobre a qual falamos no item passado, acontece na vizinhança da essência da linguagem, mas ela não é propriamente essa essência. É chegado o momento de partirmos para uma compreensão da essência da linguagem, sem nos atermos em subterfúgios. Embora todo pensador da linguagem tenha procurado pela sua essência, acreditamos que ela tenha sido pensada com a devida dignidade por Heidegger. Mas o que distingue a abordagem heideggeriana? Acreditamos que os demais pensadores procuraram a linguagem apoiados sobre um amparo, e esse amparo subordina a linguagem a um estado de derivação.

O espaço de amparo que serviu a Agostinho foi a interioridade. A linguagem, como expressão da interioridade, requisitava esse apoio. Para Nietzsche, a linguagem foi pensada também como expressão da consciência, embora a consciência seja apenas conseqüência do “instinto de rebanho”. Assim, o espaço de amparo que serviu a Nietzsche para pensar a linguagem seria a comunicação que busca o apoio da coletividade – a linguagem se apóia no “instinto de rebanho”. O espaço de amparo de Wittgenstein é o uso, as práticas habituais, as regras do costume. Para Hermógenes, personagem de Platão, como outrora para os Eleatas, o espaço de amparo foi o acordo, as convenções. Para Crátilo, ele foi a natureza das coisas. Para Sócrates, o espaço de amparo da linguagem foi a informação; linguagem é instrumento de informação – como de certa forma persiste ainda hoje.

Todos esses elementos que estamos chamando de “espaço de amparo” são os contextos utilizados por esses pensadores, o referencial no qual eles se apóiam, a *pedra de toque*. Retira-se isso e a linguagem desmorona, quando deveria ser o contrário. Cada um desses contextos encontra para a linguagem um conceito, uma capacidade ou uma função – expressar a interioridade, compartilhar no uso os sinais intersubjetivos, expressar a natureza das coisas, informar sobre o que as coisas são e etc¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Pensando o sentido da linguagem como linguagem, temos de renunciar aos procedimentos de há muito habituais de se considerar a linguagem. Não podemos mais considerar a linguagem segundo as representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal. Ao invés de esclarecer a linguagem como isso ou aquilo e assim fugirmos da linguagem, o

Devemos nos perguntar: onde está o espaço de amparo de Martin Heidegger? É possível pensar a linguagem sem esse espaço de amparo, ou seja, sem um contexto que, como suporte, dê a ela uma função?

A essência da linguagem recusa-se a vir à linguagem, isto é, a vir àquela linguagem em que se pronunciavam enunciados sobre a linguagem. Se em toda parte a linguagem faz essa recusa, então essa recusa pertence à essência da linguagem¹⁴⁹.

Essa recusa, como vimos, é a experiência que afasta aquelas representações da linguagem sustentadas em todos esses amparos. É preciso encontrar a linguagem desprovida desses suportes. Através da experiência com essa recusa, nos aproximamos da sua essência.

A experiência com a vizinhança da linguagem, no pensamento de Heidegger, aponta precisamente para o caráter de negatividade, de insuficiência de todos esses amparos. O que o pensamento meditativo tem a oferecer, para Heidegger, é a não atribuição de um novo amparo como sustentação última, mas sim o reconhecimento de que a linguagem é, em si mesma, essencialmente, oferenda, doação, sustentação. É a linguagem que dá ao homem a possibilidade da construção de um amparo na “interioridade”, nas “práticas coletivas”, nos “conjuntos de signos”, no “conjunto de proposições possíveis” e etc. A experiência revela, contra essas representações conceituais, o necessário, ou seja, aquilo que a própria linguagem tem a oferecer ao homem em seu envio histórico.

O espaço de amparo que nos conduz à essência, em Heidegger, se é possível colocarmos dessa forma, é a experiência do desamparo, portanto, a experiência de que não há algo que preceda a linguagem e que possa atribuir um referencial que dê a ela sua significação. A experiência revela a falta de sustentação de qualquer novo ponto de Arquimedes. E, no entanto, se a experiência revela esse abismo, a essência da linguagem não é, contudo, o abismo, mas, ao contrário, sentido, saga, destino, “envio”, alguma coisa que encaminha tudo isso para uma apresentação.

caminho para a linguagem deve permitir a experiência da linguagem como a linguagem. A discutir a essência da linguagem, agarra-se a linguagem como um conceito, mas o que a agarra é um outro elemento e não a linguagem ela mesma. Quando, porém, se atenta à linguagem como a linguagem, a linguagem nos obriga a trazer, para a linguagem como linguagem, o que pertence à linguagem. HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 199.

¹⁴⁹ Ibid., p. 144.

Wittgenstein afirma (Tractatus, 4001) que a linguagem é “a totalidade das proposições”. Nisto, fica evidente o espaço em que esse pensamento transita: de um lado as regras impessoalmente compartilhadas e de outro a generalidade, o acúmulo do arbitrário. É preciso ver que a linguagem essencialmente fala, que ela fala o necessário e que o necessário é um vínculo entre a origem e a vigência, portanto, o vigor.

É isto que nos cabe desenvolver agora: como podemos pensar o necessário, o chamado, o apelo, em um sentido não místico? Como articular rigorosamente o problema do destino? Este é o desafio de compreender o que é este envio histórico, a saga, e a experiência que fazemos com isso na forma de um arrebatamento, uma escuta, um chamado, ou ainda, como vimos nas palavras de Platão: “possessão do espírito”.

Antes de retomarmos o pensamento de Heidegger, devemos dizer que ele não foi o único pensador a refletir sobre a linguagem sem a conotação instrumental ou o suporte na interioridade.

Os textos da coletânea “A caminho da Linguagem” e da coletânea “Ensaio e Conferências” foram publicados entre 1950 e 1957. O texto sobre a interpretação de logos em Heráclito remonta a 1944. Obras mais antigas, contudo, como “Ser e Tempo”, de 1926, já apresentavam elementos pertencentes a trama de idéias aqui investigada. No século XX, há outros pensadores que contribuíram para difundir essa experiência que investigamos.

O psicanalista Jacques Lacan, no começo da década de cinquenta, reflete sobre a linguagem dentro desse espaço que chamamos de experiência com a vizinhança de sua essência. Ele reconduzirá a psicanálise do inconsciente situado na subjetividade para um inconsciente situado na linguagem, pois é o próprio caráter de negatividade da linguagem, de insuficiência das representações conscientes, que dá forma ao inconsciente. Encontramos no seu primeiro seminário (livro 1), passagens que atestam esse sentido.

A palavra não se desdobra num único plano. A palavra tem sempre por definição os seus panos de fundo ambíguos, que vão até o momento do inefável, em que não pode mais se dizer, se fundar, ela mesma, enquanto palavra. Mas este para além não é o que a Psicologia procura no sujeito, e encontra em não sei qual das suas mímicas, das suas câibras, das suas agitações, em todos os correlatos emocionais da palavra. O, por assim dizer, para além psicológico, está de fato do outro lado, é um aquém. O para além de que se trata está na dimensão mesma da palavra¹⁵⁰.

Para Lacan, o além ou o aquém, o extraordinário, não é mais uma expressão subjetiva, na forma de agitações representativas. O extraordinário da linguagem é a linguagem mesma, que remete não a um suporte seguro, mas a um recomeço na procura por sentidos – e que vê ambigüidades. O significante não remete a um conceito, uma representação, um significado (claro e distinto, eterno e imutável, cabal). O significante remonta, segundo Lacan, a outro significante, portanto, à vivacidade, ao devir da linguagem. É isto que Lacan alerta com estas palavras, direcionadas aos terapeutas da linguagem – que a terapia, ao contrário do que se pensa dentro da própria Filosofia, não deve ser pretensão à informação, uniformização:

Vocês se engajarão em vias sempre sem saída, o que se vê muito bem nos impasses atuais da teoria analítica, se ignorarem que a significação não reenvia nunca senão a ela mesma, isto é, a uma outra significação¹⁵¹.

Lacan está prestando testemunho não propriamente da essência da linguagem, mas daquela vizinhança de negatividade, de descoberta das insuficiências do controle, onde se dá a experiência com a linguagem. Porém, não podemos afirmar que em relação à essência da linguagem haja a mesma consangüinidade de idéias, na medida em que ele está tratando da particularidade dos sujeitos e não de um destino histórico do homem. Se insistirmos na pergunta pela significação, acabaremos encontrando uma resposta que se torna incompatível com nosso argumento sobre a essência da linguagem. Lacan afirma: “Uma palavra não é palavra a não ser na medida exata em que alguém acredita nela¹⁵²”.

O acreditar dá chance a um poder não acreditar, que nos afasta do essencial, do necessário que buscamos. O “acreditar”, aparentemente, se configura como um suporte da significação. Não somos capazes de nos estender

¹⁵⁰ LACAN, J., *O Seminário 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 263.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 270.

demasiadamente sobre isso, mas parece que o “acreditar” está vinculado ao simbólico, àquilo que é construído sobre o real e onde articulamos nossas subjetividades. Isso nos lembra o filme “O Anjo Exterminador”, de Luis Buñuel, que mostra o aprisionamento de um grupo de aristocratas por semanas numa sala, sem nenhuma razão concreta, apenas por todos “acreditarem” estar presos.

Walter Benjamin, em seu texto intitulado “Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem Humana” também explora essa experiência da linguagem em sua manifestação autônoma, negativa, sem suporte. Ele afirma que todas as coisas possuem um conteúdo espiritual, portanto, uma capacidade de promover-se, de revelar-se (talvez de maneira similar ao que é proposto pela fenomenologia). Benjamin afirma:

A existência da linguagem não se estende apenas por todos os domínios de manifestação espiritual do homem que, em qualquer sentido, contém sempre língua, mas acaba por estender-se, pura e simplesmente, a tudo. Não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, seja na inanimada que, de certa forma, não participe na linguagem, porque a todos é essencial a comunicação do seu conteúdo espiritual¹⁵³.

O que esta passagem apresenta é a falta de uma essência que pré-exista ao sentido, à aparência – ao conteúdo espiritual. Se há uma essência é aquela manifesta no conteúdo espiritual, ou seja, aquela manifesta, aparente, revelada. As coisas são aquilo que o sentido que aparece comunica. O fundamento é o sentido que está sendo articulado na linguagem. Portanto, a essência das coisas reside na linguagem e não em um universo paralelo, supra-sensível ou de alguma outra forma oculto aos sentidos. A essência reside na linguagem porque a linguagem é revelação. Se os sentidos podem se revelar sem a mediação da representação conceitual, eles não podem se revelar, contudo, sem pertencerem à linguagem. Linguagem, desse modo, não é mediação que discrimina acidentes, mas somente essa simplicidade – apresentação de sentidos. Outra passagem reforça essa idéia:

A linguagem de uma essência espiritual é, imediatamente, aquilo que dela é comunicável. O que numa essência espiritual é comunicável transmite-se nela, isto é, cada linguagem se comunica a si mesma¹⁵⁴.

¹⁵² LACAN, J., *O Seminário I os escritos técnicos de Freud*, p. 272

¹⁵³ BENJAMIN, W., *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, p. 177.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 180.

Ao falar daquilo que a linguagem comunica, Benjamin não se refere ao caráter tardio, instrumental da língua, dos significantes, das práticas comunicativas. Afirmar que a linguagem comunica a si mesma quer dizer que não há nenhuma instância metafísica, não há instância ou plano aquém ou além das próprias coisas, e não há nas próprias coisas nenhuma essência que não esteja presente no sentido que está sendo comunicado, que não seja o próprio sentido que se apresenta, ainda que esse sentido seja fugaz. Isso nos parece similar à máxima fenomenológica de Husserl: “de volta às coisas mesmas”. Parece-nos que Benjamin também se preocupa em dar legitimidade ao fenômeno como “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo¹⁵⁵”. Dito de outro modo, nas palavras do próprio Benjamin: “o mistério é o aparecer”.

Ao falarmos de linguagem em Benjamin, devemos passar pela importância que este pensador dá ao nome, pois as características que ele identifica no nome refletem caminhos de todo o seu pensamento. O nome é o elemento mais simples da linguagem. Com o nome as coisas se revelam. O nome é o grau máximo de imediatidade, e é à procura do imediato que Benjamin está, mesmo em sua fugacidade e transitoriedade. Por privilegiar o sensível, o imediato e o transitório, o nome é mais importante do que o verbo, que tem a função de mediar. O nome evoca não um significado ou um conceito, mas a idéia. Há no nome uma dimensão reveladora, instauradora, que apresenta as coisas em vez de representar e atribuir. A isso se refere a idéia presente no prefácio da obra “Origem do Drama Barroco Alemão”, de que o pai da filosofia não é Platão, mas Adão. O paraíso é considerado uma imediatidade da linguagem. A linguagem paradisíaca dizia a coisa, não precisava da mediação dos juízos, dos conceitos, da lógica, da subjetividade, mas isso foi corrompido com a queda. Sofremos a nostalgia dessa forma de linguagem e, para Benjamin, o filósofo e o poeta procuram retomar essa dimensão paradisíaca. Assim, essa procura nos afasta da lógica e nos conduz à experiência poética – como à frente desenvolveremos –, e o caminho dessa procura seria o caminho da errância. A célebre expressão “o método é caminho indireto, é desvio¹⁵⁶”, que critica a ambição dos grandes sistemas filosóficos¹⁵⁷ de

¹⁵⁵ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 65.

¹⁵⁶ BENJAMIN, W., *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 50.

atribuir à capacidade dedutiva da razão o encontro dos juízos seguros, nos lembra Dom Quixote, que, tomado pelo *Páthos* de se fazer cavaleiro andante e ir à cata de aventuras, ao deparar com encruzilhadas, o que faz é soltar as rédeas do rocim¹⁵⁸, pois toda ocasião não controlada o levará de encontro ao que ele procura – liberdade para aventurar-se, para ver aquilo que precisa se revelar a partir de si mesmo (ainda que essa experiência não possa ser compartilhada).

Benjamin também está apresentando uma abordagem da linguagem destituída do anseio de controle técnico e metafísico. As idéias revelam o aparecer dos fenômenos integralmente, respeitando a transitoriedade própria de seus brilhos. Esse brilho seria um brilho na linguagem ou a própria linguagem.

No entanto, apesar de acreditarmos que esse pensamento possui uma sintonia com a experiência a qual Heidegger se refere ao falar da vizinhança da linguagem, o pensamento de Benjamin também não aborda a essência da linguagem que procuramos, como envio histórico, saga, destino. Há no pensamento benjaminiano certamente uma preocupação incisiva com a história, porém, cremos que em outro sentido.

Para esse pensador, cada geração herda ruínas e tem a tarefa de reconstruir o sentido do mundo. A herança não é de algo necessário, que perpetua e que deve ser assumido, e sim de algo fragmentado, sem um contorno íntegro e que reclama uma reconstrução – que requer um papel mais decisivo por parte do sujeito, seja ele autor, crítico ou político. Cabe a cada geração instaurar a sua compreensão, a sua perspectiva, a partir do seu projeto – o que aponta um caráter inconcluso da história, mas também uma responsabilidade de escolha e decisão mais significativa: “Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente¹⁵⁹”.

Para Benjamin, a história não oferece verdades como herança. A história se lê através de diversas apropriações, que têm origem a cada momento: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’.

¹⁵⁷ “Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como apresentação da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação, como sistema”. BENJAMIN, W., *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 50.

¹⁵⁸ “Nisto chegou a um caminho em cruz, e para logo lhe vieram à lembrança as encruzilhadas em que os cavaleiros andantes se detinham a pensar por onde tomariam. Se conservou quieto por algum espaço e, depois de ter muito bem cogitado, deixou-o a escolha do Rocinante”. CERVANTES, M., *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha*, p. 64.

Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo¹⁶⁰”. Cada geração encontra apenas ruínas e sua tarefa é reconstruir essas ruínas, através de uma compreensão do passado para salvar um presente em aberto, mas cujas conseqüências futuras exigem grande responsabilidade. Como afirmou Benjamin, “o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral¹⁶¹”. É preciso assumir a diferença decisiva do instante. Portanto, não há um sentido de chamado, de escuta, de destino, de algo necessário que permanece requisitando o pensamento em busca de sua integridade, pois, como veremos, é precisamente nisso que consiste a essência da linguagem para Heidegger. Para insistirmos em uma semelhança entre esses dois pensadores seria necessário considerar que aquilo que persiste como o necessário reclamando o pensamento é não um sentido, mas a ruína com o qual ele depara. Não possuímos segurança suficiente para afirmarmos que Heidegger compartilhe da idéia de que herdamos ruínas (herdamos, ordinariamente, o esquecimento), contra as quais devemos nos posicionar com decisiva e responsável criação. A questão que se tornaria determinante para reconhecer a diferença entre esses dois pensamentos estaria na pergunta: o que é criação? Que liberdade há para a criação fora da escuta daquilo que a própria linguagem encaminha? Esse é um problema sobre o qual não podemos nos ater nesse ponto. Porém, no caminho dessa dissertação, essa questão ainda deve encontrar o seu lugar.

Recobrando a importância do nome para Benjamin, talvez possamos dizer que cabe ao homem nomear/articular as coisas, porque a articulação que se herda é precária, mas isto exige enorme responsabilidade, porque o que vier a ser articulado cobrará o seu legado.

Por isso, acreditamos que há um parentesco no pensamento de Heidegger e Benjamin em relação à experiência de vizinhança com a essência da linguagem. Ambos apresentam o caráter instaurador da linguagem. Mas se, para Heidegger, a sua essência é algo que perdura, geralmente de modo obscuro, e que coloca a tarefa para o pensamento de trazer isso à luz, para Benjamin é algo esfacelado que adquirirá integridade no labor das gerações.

¹⁵⁹ BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*, p. 223.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 224.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 226.

Foucault, como leitor de Heidegger, apresenta uma compreensão de maior proximidade com a essência da linguagem, tal como esta é compreendida por Heidegger. Na obra “As Palavras e as Coisas”, de 1966, Foucault exprime com bastante propriedade a abordagem da linguagem iniciada com Heidegger. Ele afirma:

Tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos; acumula uma memória fatal que não se reconhece nem mesmo como memória. Exprimindo seus pensamentos em palavras de que não são senhores, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências¹⁶².

Foucault não apenas identifica com propriedade a diferença que reside nesta abordagem da linguagem, como é capaz também de apresentar o que está em jogo na abordagem vigente, contra a qual esta se apresenta. Esta abordagem oposta, que vimos na forma de uma “supralinguagem”, meta-significação, lingüística ou filosofia analítica, é por este pensador apresentada nas seguintes palavras:

Os métodos de interpretação fazem face, pois, no pensamento moderno, às técnicas de formalização: aqueles, com a pretensão de fazer falar a linguagem por sob ela própria e o mais perto possível do que, sem ela, nela se diz; estas, com a pretensão de controlar toda linguagem eventual e de a vergar pela lei do que é possível dizer. Interpretar e formalizar tornaram-se as duas grandes formas de análise de nossa época: na verdade, não conhecemos outras¹⁶³.

Acreditamos que essas duas passagens de Foucault respaldam o caminho tomado por este trabalho, pois pretendem apresentar tanto a linguagem em sua manifestação essencial, quanto a linguagem submetida ao fenômeno da técnica, vinculada a uma disposição de controle, como fica claro na passagem acima. No entanto, espanta-nos apenas que ele tenha afirmado não conhecermos outras, se anteriormente ele mesmo havia reconhecido e revelado a alternativa. Devemos crer que ele estivesse denunciando o fato de que o habitual, naturalmente, ainda desconhece essa experiência alternativa e mais fundamental.

¹⁶² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 412.

Dissemos que o pensamento de Heidegger sobre a linguagem não requer um amparo, pois ele entende que a linguagem seja, ela própria, amparo, sustentação. Mas como isso se dá?

Insistimos para que a palavra não apenas sustente uma relação com a coisa, mas para que a palavra “seja” ela mesma o que sustenta e relaciona a coisa como coisa, e que ela “seja”, enquanto esse sustento, a própria relação¹⁶⁴.

Heidegger reflete sobre a relação entre as palavras e as coisas, assim como Platão faz no diálogo “Crátilo”. Para Heidegger, porém, a palavra não é acordo, nem instrumento de informação. A palavra não é mediação. A palavra não deve se sustentar sobre as coisas, porque é a linguagem que “sustenta e relaciona a coisa como coisa”. A palavra é que promove as relações, é que dá às coisas sentido, na medida em que é ela que tudo articula.

Ao falarmos até aqui da vizinhança com a essência, dissemos que a sua experiência correspondente é a experiência da insuficiência, do desamparo, da negatividade, do abismo. Isto se deve ao fato da linguagem não se sustentar sobre nenhuma representação, nenhum referencial seguro, nenhum “espaço de amparo”. O mais essencial é aquilo que sustenta e promove outras coisas. Se a essência da linguagem fosse instrumento, isso significaria que a linguagem é subordinada a outro campo. Contudo, a essência da linguagem é ser sustento das coisas. A linguagem é o essencial, ou seja, ela confere o ser.

Aquilo que confere ser a alguma coisa não deve antes de mais nada e sobretudo “ser” e assim constituir o máximo ser, mais ser do que as coisas que são?¹⁶⁵

A linguagem confere a essência das coisas. A linguagem é o amparo do ser das coisas. Nas palavras de Heidegger: “a linguagem é a casa do ser¹⁶⁶”. As coisas têm residência na linguagem e não na “interioridade” ou na “intersubjetividade”.

¹⁶³ Ibid., p. 414.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 146.

¹⁶⁵ Ibid., p. 149.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, M., *Carta sobre o humanismo*, p. 149.

A linguagem é doadora, e o pensamento meditativo é aquele pensamento capaz de reconhecer o que a linguagem oferece como necessário e não como evidente.

Pensando de maneira mais precisa, nunca se deve dizer da palavra que ela é. Deve-se dizer que ela se dá – não no sentido de que as palavras “estão” dadas, mas de que a palavra ela mesma dá e concede. A palavra: a doadora. Mas o que dá a palavra? Segundo a experiência poética e de acordo com a tradição mais antiga do pensamento, a palavra dá: o ser. Assim pensando esse “se” do dá-se, temos de buscar a palavra como a doadora e nunca como um dado¹⁶⁷.

A palavra não é utilizada a partir de um conjunto dado, que encontramos disposto para escolhermos a mais adequada para representar nossas intenções. A palavra da essência da linguagem inaugura, apresenta. A palavra dá o ser das coisas, na medida em que a palavra é na linguagem.

Pois justamente a relação entre coisa e palavra, e isso na configuração de ser e dizer, foi uma das primeiras coisas que o pensamento ocidental colocou em palavras. Essa relação avassalou o pensamento de tal maneira que se pronunciou numa única palavra. Essa palavra diz: logos. Essa palavra é ao mesmo tempo nome para o ser e para o dizer¹⁶⁸.

Em nosso caminho, investigamos o logos e vimos que o logos é um dizer necessário, *de-por e pro-por*. O logos é um dizer cuidadoso, que protege o real, precisamente em sua abertura de possibilidades, contra as determinações de um descobrimento totalizador, como a técnica moderna. O real é a relação ser e coisa (ser e ente). O real precisa ser protegido do domínio desertificador da técnica, através daquilo que o articula – logos, linguagem.

O logos reúne elementos para os quais hoje apenas podemos nos remeter através de uma diversidade de sentidos. O logos é a palavra que apresenta a parêntese ser e dizer. O logos é a palavra de peso, a palavra que não está a serviço, porque é doadora. O logos liberta das restrições, protege a abertura e apresenta o necessário. Portanto, é preciso ainda saber como “ser e dizer”, logos, linguagem, não é a totalidade de proposições (arbitrárias), mas sim o vigor do necessário.

Como vimos no item passado, a essência da linguagem é a linguagem da essência. Mas o que isso quer dizer?

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 151.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 144.

A linguagem da essência diz, por conseguinte: a linguagem pertence a esse vigor, é o que há de mais próprio nesse perdurar que tudo em-caminha. O que tudo em-caminha, em-caminha e movimenta à medida que fala. O que, no entanto, ainda permanece obscuro é como devemos pensar o vigor, inteiramente obscuro permanece em que medida o vigor fala e, o que é o mais obscuro de tudo, o que então significa falar. Esse é o ponto crucial do pensamento que dedica sua atenção à essência vigorosa da linguagem¹⁶⁹.

A linguagem é uma apresentação, uma doação, uma articulação, o próprio sustento das relações, na medida em que possui um destino, um encaminhamento para as coisas. Não é o bastante fazermos a experiência do desamparo; é preciso também a experiência da escuta. A experiência que temos de desamparo na vizinhança da essência da linguagem é somente o espanto que promove a abertura, e a abertura nos coloca dispostos para a escuta da essência. O desamparo nos conduz ao reconhecimento de que a linguagem não está sustentada no sujeito ou na “intersubjetividade”, mas o desamparo em si não é capaz de revelar o que de necessário é encaminhado pela linguagem em seu devir histórico.

É esse diferencial que o pensamento de Heidegger tem a oferecer de mais radical. É preciso, depois da experiência com o abismo da linguagem, entrar em sintonia com o seu destino – contra a arbitrariedade em que poderíamos ficar presos nesse abismo. O que salva o homem desse abismo é o encontro do necessário, o vigor presente no envio histórico.

A “postura recolhedora”, pensamento meditativo, escuta, abre o homem para a experiência com o desamparo e coloca-o também diante do necessário. Logos, linguagem, é ser e dizer, o sustento, a doação, porque, concomitantemente, revela a abertura e o que a preenche com vigor.

Dissemos que a linguagem é o essencial porque ela confere o ser, mas o ser é o ser no tempo. No tempo, o ser é mais do que abertura; ele é revelador, afirmador, instaurador, um dizer pujante – apresentação.

O que é porém dizer? (...) Sagan, a saga do dizer significa: mostrar. Deixar aparecer, deixar ver e ouvir¹⁷⁰.

O que é dizer? O que é mostrar?

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 158.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 202.

O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir¹⁷¹.

O envio histórico é “mostrante”, ou seja, revela o necessário para aqueles que aprenderam a acompanhar o caminho. O chamado é para responder a isso que de necessário o caminho apresenta.

A essência da linguagem é a saga, o destino, o caminho, o ser no tempo, o envio do logos, do dizer/ ser, do *de-por e pro-por*, da apresentação articuladora do real. Contudo, poderíamos cair no risco, muito bem aproveitado por Rorty, de supormos que aquilo que o logos tem a dizer sobre o real em nosso tempo é o evidente, o fenômeno da técnica moderna, a *com-posição*, e seus derivados, por exemplo, o pragmatismo. É nessa medida que o caminho do logos resguarda o necessário, que se preserva de todas essas arbitrárias apropriações desviantes. Rorty confundiu o apelo com o perigo. Como afirma Heidegger: “A linguagem fala como consonância do quieto¹⁷²”. E por isso é que o pensamento meditativo (escuta), inutilmente, é fundamental. O pensamento meditativo é uma correspondência ao vigor do necessário encaminhado na linguagem, mas que fala, nas palavras de Nietzsche: “com passos de pombo¹⁷³”. E a linguagem está a caminho do quê? Do progresso? Do futuro? A linguagem caminha como o vigor do necessário, como o vigor da origem. E o necessário, a origem, fala o que perpetua, para que novamente alguém possa responder a isso.

Com o que foi dito, queremos dizer que o desafio da linguagem não tem a forma de uma esfinge. A linguagem não tem um conteúdo a exigir ou uma informação determinada a passar. A linguagem passa a lembrança de que um descobrimento não é uma determinação e dá a semente para que cada descobrimento seja um desdobramento do uno. O caminho da linguagem é uma ampliação do mesmo.

A linguagem perpetua a necessidade de o homem encarar a tarefa de realizar a sua existência com as condições que lhe são dadas. A linguagem é uma herança e a linguagem abre o campo para que o homem construa a partir dessa herança – e não a partir de jogos que ele impessoalmente se vê obrigado a jogar,

¹⁷¹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 203.

¹⁷² *Ibid.*, 24.

com tarefas irrelevantes de seu meio, sem poder compreender de onde vieram e por que ele é alienadamente forçado a cumpri-las.

É preciso que o homem se espante com a falta de suportes do impessoal, que ele reencontre a sua herança na linguagem e que ele responda a isso, se tornando próprio. O próprio não é a sujeição do real, a autonomia, a originalidade, mas uma correspondência ao envio histórico da linguagem, que nos revela o necessário¹⁷⁴. Nas palavras de Heidegger: “A força que movimenta a saga de mostrar do dizer é o tornar próprio¹⁷⁵”. O próprio não é uma autonomia, uma individualidade, um livre-arbítrio¹⁷⁶. O próprio é correspondência, copertinência, copertencimento, condizer; é essa resposta que impulsiona o caminho da linguagem.

Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta. Toda palavra já é resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta. O ser e estar apropriado dos mortais para a saga do dizer libera o vigor humano para a recomendação de que o homem se faz necessário para trazer o sem som da saga do dizer para a verbalização da linguagem¹⁷⁷.

Escutar não é ser submisso e escravo, como ser próprio não é ser autônomo, individual. A experiência do próprio é uma harmonização com a linguagem em seu destino, em sua saga, para receber a sua herança e impulsionar o seu caminho. A linguagem não é instrumento nem é acordo, porque não é destituída de vida, de história. Como a essência do homem é abertura, uma necessidade de realizar uma existência não previamente determinada, a essência da linguagem é o que complementa a abertura da existência humana, dando a ela um terreno, uma articulação, tanto naquilo que ele encontra disposto quanto naquilo que ele necessariamente herda. Isso pode ser pensado através da palavra memória.

¹⁷³ “São as palavras mais silenciosas que trazem a tempestade. Pensamentos que dirigem o mundo chegam com passos de pombo”. NIETZSCHE, F. “A hora mais silenciosa” em *Assim Falou Zaratustra*, p. 158.

¹⁷⁴ “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino”. HEIDEGGER, M., *Ensaios e Conferências*, p. 28.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 206.

¹⁷⁶ “O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisas, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde”. HEIDEGGER, M., *Ensaios e Conferências*, p. 21.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 209.

A memória não é, antes de tudo, uma faculdade subjetiva. A memória é uma herança, que ultrapassa nossas vidas, e que converge o necessário em sua origem e o necessário a se conquistar. O necessário, como o vigor do mesmo, como o ser no tempo, o tempo da linguagem, caminha na linguagem e nos atinge como uma memória.

Evidentemente, a palavra memória evoca, aqui, outra coisa do que somente a capacidade imaginada pela psicologia de conservar o passado na representação. Memória pensa o pensado. Mas o nome da mãe das musas não evoca “memória” como um pensar qualquer em qualquer algo pensável. Memória é, aqui, a concentração do pensamento que, concentrado, permanece junto ao que foi propriamente pensado porque queria ser pensado antes de tudo e antes de mais nada. Memória é a concentração do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo e antes de mais nada, cabe pensar. Esta concentração guarda junto de si e abriga em si o que, sempre e antes de mais nada, permanece e se anuncia como o a-se-pensar em tudo o que anuncia como o vigente e o vigor de ter sido¹⁷⁸.

Aquilo que na obra “Ser e Tempo” foi pensado como “mundo”, como o correlato do existencial “ser-em” da “pre-sença”, não é, essencialmente, costumes, valores, hábitos, normas. O mundo não é o conjunto dos costumes, porque o mundo não é apenas uma ordem, um ordinário, uma “modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade¹⁷⁹”. O mundo é, em sua essência oculta pelo habitual, memória, o espaço e a semente do extraordinário, o vigor de um caminho, a linguagem. A linguagem carrega um destino, o tempo do ser de tudo.

Não existe linguagem natural no sentido de que a linguagem constituiria uma natureza humana, isenta de destino, simplesmente dada e existente. Toda linguagem é envio histórico, mesmo quando o homem não conhece a história, no sentido moderno europeu. Também a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje, uma época que não inaugura o novo, que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na Modernidade¹⁸⁰.

Na época moderna, onde vale a técnica exploratória e a *com-posição*, o homem é carente de escuta, carente de abertura e de reconhecimento da grandeza de sua herança. Por tudo isso, somos desprovidos de apropriação, deixamos que o velho se reproduza como repetição do ordinário e não como fonte de ânimo. Por não abraçarmos o desafio, deixamos de corresponder e de alimentar o envio histórico da linguagem, esquecendo o que ela tem a provocar e a revelar, em prol

¹⁷⁸ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 118.

¹⁷⁹ JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 15.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 213.

de representações superficiais. Necessário é saber escutar a linguagem, assumir a tarefa de responder aos desafios de nosso tempo, que requerem não a imersão no dado habitual, mas um conhecimento (co-nascimento) do caminho da linguagem – um caminho que, em múltiplas formas, perpetua o inaugural.

O primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio¹⁸¹.

4.3 A essência da técnica

O problema da técnica é também um problema cindido entre a essência e uma manifestação ordinária. Ao longo desse texto, temos nos referido à técnica sempre como a técnica moderna. Investigamos a compreensão habitual da técnica moderna e a essência da técnica moderna. Pretendemos agora pensar a essência da técnica em geral, tal como ela foi considerada desde a sua origem grega, segundo a compreensão de Heidegger. Revendo a experiência grega da técnica, sem um apelo prático e político imediato, poderemos, talvez, encontrar uma saída para os perigos da técnica moderna e uma forma de harmonia com a linguagem.

Devemos retomar uma passagem, já anteriormente citada na introdução deste texto, que favorece uma compreensão da essência da técnica.

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando-se isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade¹⁸².

Procuramos recolocar a questão do desencobrimento, da verdade, para uma aproximação da essência da técnica.

Podemos começar lembrando o que ela não é. Ela não é a essência da técnica moderna, a qual Heidegger denominou: *com-posição* (Gestell). Mas a *com-posição* é uma forma de desencobrimento. Por que a *com-posição* é uma forma de desencobrimento? Porque ela articula o real de uma dada maneira – como algo suscetível ao domínio do homem, para o controle e a exploração. Ou seja, sob o domínio da técnica moderna o homem concebe o real como território para o seu poder – o mundo lhe aparece desse modo (e deste único modo). Assim, dizemos que na técnica moderna a natureza fica *dis-ponível* ao homem, mesmo porque o homem só é capaz de ver aquilo que pode estar *dis-ponível*. Recordemos de um exemplo, sugerido pelo próprio Heidegger, que nos demonstra isso. No texto “Língua de tradição e língua técnica”, Heidegger fala da forma como Max Planck representa esse pensamento: “Max Planck, o fundador da física dos *quanta*, exprimiu esta decisão numa curta proposição: ‘Real (Wirklich) é aquilo que pode ser medido’. Só aquilo que é calculável vale como ente”.

¹⁸¹ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 25.

Há uma outra referência importante para Heidegger que remonta o problema a uma presença mais remota. Nesse mesmo texto ele faz a seguinte afirmativa: “A natureza é obrigada a manifestar-se numa objetividade calculável (Kant)”. Mas o que significaria esse “Kant” entre parênteses? Encontramos no prefácio à segunda edição da *Crítica de Razão Pura* a resposta. Ali, Kant afirma:

Eles (Galileu, Torricelli e Stahl) compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus planos prévios. A razão tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. A não ser assim, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita¹⁸³.

Assim, percebemos como a técnica é uma forma de desencobrimento: articulando o real segundo o seu modo de aparecer dis-ponível para o controle e a exploração através do cálculo. A razão, entendida como a forma segura de acesso do homem ao real, obriga a natureza a revelar aquilo que ela pode revelar como o que é seguro. O que, entretanto, não se percebe, é que esse desencobrimento, que coloca a natureza disponível, fala muito mais sobre o homem do que sobre a própria natureza. A natureza disponível é tão somente o limite daquilo que o homem é capaz de ver.

É isso que encontramos na seguinte passagem, de Heidegger:

Na com-posição, dá-se com propriedade aquele desencobrimento em cuja consonância o trabalho da técnica moderna des-encobre o real, como disponibilidade. (...) O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural¹⁸⁴.

Mas o que vem a ser uma verdade mais inaugural? Antes de tudo, o fato de que a técnica moderna oferece um modo de desencobrimento, e não a realidade, a verdade absoluta. Esta “verdade mais inaugural” pode nos remeter também àquelas construções que perpetuam como o necessário ao homem, e que, não obstante, estão silenciadas pelo poder encobridor da técnica moderna.

Retomamos nossa questão: o que é a essência da técnica? Se a essência da técnica moderna é algo que foi descoberto, e que trabalha para que instaure a si

¹⁸² Ibid., p. 17.

¹⁸³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 28.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 31.

mesma como o único modo de desencobrimento possível, o que é a essência da técnica em si mesma, antes de ser encoberta por esse modo de desencobrimento? Compreendemos isso no fato de que a técnica não é, em sua essência, algo que foi desencoberto, um modo possível de desencobrimento, mas sim uma atividade de desencobrir.

A técnica moderna é um modo de articulação do real, um modo de desencobrimento, ou seja, a forma como o real foi desvelado num determinado tempo. Esse desencobrimento, contudo, embora promova transformações, não é uma atividade. É, ao contrário, um resultado estabelecido que pretende encerrar a atividade. O desencobrimento da técnica moderna é uma articulação que promove o esquecimento da abertura de outros modos possíveis de desencobrimento, mas não é, em si, encobrir ou desencobrir. A técnica, todavia, tal como foi pensada pelos gregos, é uma ação de desencobrir, a qual Heidegger denomina: *pro-dução*. A essência da técnica é produção de sentido. A essência da técnica não é um outro desencobrimento, mas a ação de desencobrir – *pro-dução*. *Pro-dução* foi também pensada pelos gregos como *Poiesis*, poesia.

Outrora, não apenas a técnica trazia o nome de *technè*. Outrora, chamava-se também de *technè* o desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho. Outrora, chamava-se também de *technè* a *pro-dução* da verdade na beleza. *Technè* designava também a *poiesis* das belas-artes¹⁸⁵.

“Outrora” nos distancia da técnica moderna, vigente, e nos conduz ao mundo grego. *Technè* era *pro-dução*. Mas o que é *pro-dução*? “A *pro-dução* conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma *pro-dução*, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega a desencobrir-se¹⁸⁶”. *Pro-dução*, *poiesis*, é a atividade de desencobrir não para obter controle e domínio (segurança, certeza), mas simplesmente em favor do aparecer necessário, do brilhar, da beleza – como se via nas belas-artes.

Heidegger afirma, retomando Aristóteles, que *technè*, a atividade de *pro-dução*, é um modo de conhecimento. Em que medida? Precisamente no fato de que essa atividade de *pro-dução* apresenta sentidos que articulam o real. *Technè* é um modo de desencobrimento capaz, quando aliado à linguagem, de guiar o

¹⁸⁵ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 36.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 16.

desvio extraordinário, que nos salva de articulações dominantes. Mas não nos adiantemos.

Technè ocorre, desde cedo até o tempo de Platão, juntamente com a palavra epistème. Ambas são palavras para o conhecimento em seu sentido mais amplo. Dizem ser versado em alguma coisa, dizem entender do assunto. O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um desencobrimto. Numa meditação especial, Aristóteles distingue epistème de technè e justamente no tocante àquilo que e ao modo em que ambas desencobrem. A technè é uma forma de aletéia. Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil¹⁸⁷.

Devemos recuperar as palavras de Aristóteles, para que possamos enriquecer a elaboração do problema. Elas estão presentes na obra “*Ética a Nicômaco*”. Em nossa edição, epistème é traduzida por conhecimento científico, enquanto technè é traduzida por arte. Mas o que Aristóteles realmente tem a dizer? “O objeto da epistème existe necessariamente; por consequência, ele é eterno, pois todas as coisas cuja existência é necessária no sentido absoluto do termo são eternas¹⁸⁸”. E quanto à technè? “A arte (technè) é idêntica a uma capacidade de produzir”. (...) “Toda arte (technè) relaciona-se à criação e ocupa-se em inventar e em estudar as maneiras de produzir alguma coisa que pode existir ou não”. (...) “A arte (technè) não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza, pois essas têm sua origem em si mesma¹⁸⁹”.

Technè, arte, não é necessariamente, nem fundamentalmente, como pretendeu Platão, mimesis, imitação, representação dos universais epistemológicos (científicos?!). Technè, arte, é produção de sentidos, apresentação, instauração de possibilidades. Tudo que é universal não é determinado, mas determina. Encontrar o que determina é a tarefa da epistème. Criar a partir das possibilidades determinadas pela epistème é tarefa da technè. Technè atua de acordo com as condições de possibilidade epistemológicas (conhecimento dos universais) e a partir do material adquirido na linguagem.

Segundo as palavras de Aristóteles, compreendemos que epistème, habitualmente traduzida por ciência, não é o conhecimento que adquire a certeza, o controle e a segurança, pelo cálculo ou pela exploração da natureza. Epistème é

¹⁸⁷ Ibid., p. 17.

¹⁸⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 130. (Livro VI, cap. 3)

¹⁸⁹ Ibid., p. 131. (Livro VI, cap.4)

o conhecimento dedicado a pensar o que é universal. E *technè*, em sua origem, não é também um método de controle e exploração. *Technè* é o conhecimento dedicado à pro-dução.

Conhecimento é co-nascimento, acompanhamento da origem, da gênese¹⁹⁰. Mas o que distingue *technè* e epistème? A epistème procura o que se produz a si mesmo, o que sempre já é, o que possui um perfil (em Platão, as idéias; em Aristóteles, a substância; em Kant, o conteúdo transcendental). A *technè*, ao contrário, é o conhecimento como atividade de produção de sentidos, e que permite, portanto, que eles possam apresentar-se “ora num, ora em outro”. Acreditamos que na filosofia de Heidegger a epistème corresponda à procura das condições ontológicas. Por exemplo, no caso do *dasein* (ser-aí, pre-sença, homem): a tarefa de ter que realizar a sua existência não previamente dada. E quando se diz que o fundamento da própria ontologia é abertura, isso é também um marco epistemológico.

A *technè* corresponde ao espaço de produção de sentidos – dimensão ôntica – dentro da abertura. O grande perigo da técnica moderna é que ela se pretenda uma epistème, um conhecimento que determine o real de um modo cabal, universal, e não um modo de desencobrimento, um sentido produzido temporalmente. As formas como o ser aparece no tempo, como ocorre nas obras de arte, são *pro-duções* de sentido (consistentes se protegidas pela linguagem). A epistème não é o conhecimento científico, e sim o conhecimento ontológico, e ela nos revela que aquilo que é universal no ser é a sua abertura para a pro-dução de sentidos. Cabe à *technè*, a dimensão ôntica, apontar como isso que permanece, a abertura, deverá revelar-se num tempo ou numa obra de arte. A isso se refere Heidegger, em “A Origem da obra de arte”, quando afirma: “A arte é histórica, no sentido essencial de que funda a história”. Ou ainda:

A origem da obra de arte, a saber, ao mesmo tempo a origem dos que criam e dos que salvaguardam, quer dizer, do ser-aí histórico de um povo, é a arte. Isto é assim, porque a arte é, na sua essência, uma origem: um modo eminente como a verdade (aleteia, desencobrimento) se torna ente, isto é, histórica¹⁹¹.

¹⁹⁰ “Conhecer é realmente um ‘*co-gnoscere*’, um ‘*co-naître*’, um ‘co-nascer’ com as coisas, com o real”. FOGEL, G., *Conhecer é Criar*, p. 21.

¹⁹¹ HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*, p. 62.

Enquanto a técnica moderna quer tornar a natureza *dis-ponível* para a sua exploração (controle e segurança), encerrando-a em sua manifestação unívoca, a técnica essencial, aquela que nasceu entre os gregos, conduz cada descobrimento ao seu brilho próprio, à sua beleza, sem encobrir a multiplicidade de outras possibilidades – simplesmente por ser produção de sentido; condução ao descobrimento. Essa *pro-dução* não pretende se tornar unívoca. Encontramos essa idéia na seguinte passagem: “A arte chamava-se apenas *technè*. Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, isto é, integrada na regência e preservação da verdade¹⁹²”.

Portanto, a arte, como *technè*, é uma forma de descobrimento que vem revelar uma produção de sentido, e não a verdade absoluta. Ao contrário, a arte corresponde à aleteia, como um modo de descobrimento livre da obrigação da “adequação”. A *technè* revela uma verdade produtora, e não uma verdade certa, adequada, garantida, unívoca e totalizadora. A arte, como técnica pertencente à poesia (*pro-dução*), conduz do encobrimento para o descobrimento. A arte é o descobrimento que faz brilhar o seu descobrimento como descobrimento, ao contrário da *com-posição*, que se descobre com obsessão pela *dis-posição* e, portanto, encobrindo o seu próprio caráter de descobrimento e desertificando o campo¹⁹³, para que nenhum outro descobrimento possa vir a germinar. É assim que a arte preserva a verdade – mostrando que os sentidos se produzem sobre um campo, de onde outros sentidos podem dar frutos, seja através de novas obras ou convidando à interpretação, que reencontre o necessário, que recoloca a produção na linguagem.

Se *technè* é conhecimento produtor, não deve ser, contudo, puro delírio. *Technè* se preserva das digressões exorbitantes partindo da epistême, que lhe oferece as condições de possibilidade, e da linguagem, que lhe oferece a herança com desafios apropriados, que tendem a uma concentração originária.

Portanto, recolocamos a questão: em que medida a essência da técnica oferece um desvio libertador da *com-posição*? O que Heidegger quer dizer quando

¹⁹² HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 36.

¹⁹³ “É o campo que concede caminhos. O campo en-caminha. Entendemos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder e inaugurar caminhos”. Martin Heidegger, *A caminho da linguagem*, p. 155.

afirma: “Devemos questionar, mais uma vez, a essência da técnica. Pois, em sua essência, deita raízes e prospera, como se disse, a força salvadora¹⁹⁴”?

Questionar é a piedade do pensamento. Piedade é se colocar em sintonia com aquilo que precisa ser pensado. Aquilo que precisa ser pensado é a essência. Na essência da técnica reencontramos a aleteia, a verdade, que mostra que nenhum desencobrimento pode arrogar-se a pretensão de encerrar o real. Se a essência da técnica é produção, atividade de descobrir, ela nos lembrará que a técnica moderna é somente um resultado, uma articulação, e não o próprio real em sua totalidade.

Caberá à linguagem, e não a um ou outro desencobrimento, revelar, em seu destino, o que é ou não necessário. Por fim, então nos perguntamos: de que maneira a essência da técnica e a essência da linguagem podem compactuar?

¹⁹⁴ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 31.

4.4 Linguagem e poesia

Tratamos, sempre, da procura pelo extraordinário. E, desde o princípio, confiamos na intuição – surgida no estudo do pensamento de Heidegger – de que o extraordinário reside numa esquina entre a linguagem e a técnica. Todo nosso esforço foi encontrar, no pensamento de Heidegger e em referências que pudessem dialogar, os elementos que confirmassem essa intuição através de uma experiência rigorosa de pensamento, e que, por fim, revelasse o que podemos dizer, afinal, sobre esse extraordinário.

Ora, onde mora o perigo
É lá que também cresce
O que salva¹⁹⁵.

Essas palavras do poeta Hölderlin são tomadas por Heidegger, no seguinte sentido: “Salvar diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho¹⁹⁶”. Portanto, nossa investigação sobre a técnica não pretendeu substituir uma determinação por outra. Organizamo-nos, como devia ser, segundo um caminho de reconhecimento dos perigos e da procura por uma salvação. Mas o que é essa salvação, que faz a essência “aparecer em seu próprio brilho”?

Buscamos ampliar nossa compreensão do problema para distinguirmos aquilo que restringe nossas experiências do que pode promover transformações necessárias. A transformação mais necessária é aquela que nos retira da prisão do habitual e nos coloca numa relação com o extraordinário. O extraordinário, contudo, não é qualquer diferença arbitrária, uma originalidade fabricada sem compromissos, e sim o encontro do que perpetua por ser necessário. Pensar o extraordinário, a esquina que guarda o encontro entre a essência da técnica e a essência da linguagem, é pensar a produção que perpetua sendo necessária.

Tratamos da procura por uma salvação, que é um “chegar” num lugar onde acontece um começar ou um recomeçar necessário. “Salvação” ou “chegada” se dá no encontro ou conhecimento do lugar ou momento em que acontece a essência, aquilo que perpetua como o necessário, e que “aparece em seu próprio brilho”. A “salvação” ou a “chegada” na essência da técnica mostra que o

¹⁹⁵ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 31.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 31.

extraordinário é sempre produção ou criação. A “salvação” ou “chegada” na essência da linguagem mostra que o extraordinário é sempre destino, perpetuação do necessário. A relação linguagem/ técnica revela que toda criação extraordinária é construção a partir do destino daquilo que perpetua como o necessário. Portanto, a procura do extraordinário na parêntese linguagem/técnica é um caminho para a recriação do necessário.

No texto “O caminho para a linguagem”, Heidegger escreve:

A linguagem não é uma obra (Ergon) mas uma realização (Energieia)¹⁹⁷.

A linguagem não é uma obra, um produto, uma determinação ou um desencobrimento em particular. A linguagem é realização, mobilização do real, produção (sustentação) de sentido. Mas produção de sentido é também technè (poesia). A linguagem requer o conhecimento, ou seja, aquilo que refaz e perfaz a origem para criação ou produção. E o conhecimento que não quer apenas reconhecer a origem como um universal já constituído (epistème), é a technè (poesia, arte). Assim pensaram os gregos¹⁹⁸ a oposição entre epistème e technè. Há o conhecimento que reconhece as condições de possibilidade de produção (epistème, ontologia – fonte, também encoberta, da metafísica?!), e há a própria produção de sentidos (technè).

Vejam mais uma passagem importante desse mesmo texto:

Não se deve ver a linguagem como um produto morto e sim como uma produção. Deve-se abstrair a linguagem da idéia de tudo que ela efetiva como designação de objetos e transmissão de entendimentos e reconduzi-la com todo cuidado para a sua origem, intrínseca e intimamente relacionada com a atividade interior do espírito e sua mútua influência¹⁹⁹.

A linguagem não é informação ou comunicação, não é “designação” ou “transmissão”, mas algo que participa de uma “produção”. A linguagem é o fundamento do conhecimento, como “atividade interior do espírito”, mas este não é solto, livre, e sim comprometido, numa “mútua influência” com a própria

¹⁹⁷ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 196.

¹⁹⁸ “Mas, então, como era a arte? Talvez somente por poucos anos, embora anos sublimes? Por que a arte tinha o nome simples e singelo de technè? Porque era um des-encobrir pro-dutor e pertencia à poiesis. O último des-velo, que atravessa toda arte do belo, era poiesis, era poesia.”¹⁹⁸ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 36

¹⁹⁹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 197.

linguagem. Será a linguagem que poderá levar adiante os sentidos que o conhecimento (*technè*) vier a criar. Técnica é, compactuando com a linguagem, recriação. E linguagem é, compactuando com a técnica, proteção da excelência.

Quando a linguagem abandona ou não sustenta os sentidos produzidos, ou seja, quando não há ou se perde por alguma razão o vínculo entre a palavra e o que deve ser resguardado, os sentidos se perdem na fala cotidiana, entram em decadência, padecem no ordinário, no entulho do mundo, perdendo as suas vidas próprias²⁰⁰. Como afirma Heidegger: “Na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (melos) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa²⁰¹”.

O que ressoa é o que perpetua, é o que estamos chamando a todo o tempo de “necessário”. Mas o que é o necessário? O necessário não é o básico para a subsistência²⁰². O necessário é a essência, é o sentido ou a pergunta que não cessa de se reafirmar, ainda que, imerso no habitual, o homem o esqueça. Mas com esses argumentos, poderíamos talvez parecer presos num círculo. Por isso, lançamos mão de algumas imagens, que possuem o mesmo rigor de pensamento, e que certamente contribuem para essa trama.

Octavio Paz, em sua obra “O Arco e a Lira” afirma que a poesia é “procura dos outros, descoberta da outridade²⁰³”. Os “outros” não falam aqui do impessoal, do “rebanho” onde podemos nos perder. Os outros são aqueles que nos retiram do impessoal de onde nós, como indivíduos, sempre já estamos e de onde partimos. Os outros são a condição que também é nossa, e aquilo que foi produzido a partir dessa condição comum. Por isso, como afirmou Heráclito, o logos é o-que-é-com, o comum²⁰⁴. Os outros – assim, acreditamos – estão na linguagem, na memória de suas produções, que dizem algo de necessário a todos. Em certo sentido, portanto, os outros são o mesmo – que se apresenta somente no

²⁰⁰ “A partir da essência poetante da arte acontece que, no meio do ente, ela erige um espaço aberto, em cuja abertura tudo se mostra de outro modo que não o habitual”. HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*.

²⁰¹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 24.

²⁰² Hölderlin afirma, na voz de Hipérion: “Os homens são feitos para preocupar-se com o necessário, o resto acontece por si mesmo. E no entanto... Não consigo esquecer que sempre desejei muito mais”. HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 132.

²⁰³ PAZ, O., *O arco e a lira*, p. 319.

²⁰⁴ Acreditamos que este é o sentido do fragmento II de Heráclito, que afirma: “Por isso é preciso seguir o-que-é-com, isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com. Mas, o Logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular”.

que de necessário nos foi legado, ao qual estamos sempre à procura, e de onde, em raras experiências, é possível produzir. A isso se refere Heidegger, quando afirma: “Por aí pode-se medir o progresso da Filosofia. Ela não progride de forma alguma, caso respeite sua essência. Ela marca passo para sempre pensar o mesmo”²⁰⁵.

A poesia é produção sustentada na linguagem. A linguagem sustenta o ser no tempo, o mesmo em seus desdobramentos necessários e insuficientes. E também a esse respeito encontramos uma passagem primorosa de Octavio Paz:

Toda criação poética é histórica; todo poema é apetite de negar a sucessão e fundar um reino perdurável. Se o homem é transcendência de si mesmo, o poema é o signo mais puro desse contínuo transcender-se, desse permanente imaginar-se. O homem é imagem porque se transcende. Talvez consciência histórica e necessidade de transcender a história não sejam mais que os nomes que agora damos a esse antigo e perpétuo dilaceramento do ser, sempre separado de si, sempre em busca de si²⁰⁶.

Roland Barthes também oferece uma especial formulação da relação entre poesia – a qual ele se refere como literatura – e o real, como aquilo que reclama a recriação do necessário. Ele afirma: “Todas as ciências estão presentes no monumento literário. É nesse sentido que se pode dizer que a literatura, quaisquer que sejam as escolas em nome das quais ela se declara, é absolutamente, categoricamente, realista: ela é a realidade, isto é, o próprio fulgor do real²⁰⁷”.

Roland Barthes quer dizer, na afirmação de que todas as ciências estão presentes no monumento literário, que a Literatura apresenta uma realidade que precede as determinações científicas ou qualquer outra determinação; ela explicita aquilo que as ciências não explicitam, exatamente que elas, as ciências, emprestam um sentido ao real, a partir de um determinado projeto, que não é o único e nem deve ser o mais privilegiado projeto. Ao contrário, é exatamente na crença de que o projeto científico, e somente ele, tem o domínio sobre o real, que se engendra a esperança exacerbada no poder da técnica moderna e o seu perigo. É contra o perigo do encobrimento, e pela insuficiência dos desencobrimentos, que impulsionamos a necessidade de recriação do mesmo; e, para isso, não há espaço de maior excelência do que a literatura.

²⁰⁵ HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 160.

²⁰⁶ PAZ, O., *O arco e a lira*, p. 347.

²⁰⁷ BARTHES, R., *Aula*, p. 18.

Ora, é precisamente a essa impossibilidade topológica que a literatura não quer, nunca quer render-se. Que não haja paralelismo entre o real e a linguagem, com isso os homens não se conformam, e é essa recusa, talvez tão velha quanto a própria linguagem, que produz, numa faina incessante, a literatura²⁰⁸.

Não há paralelismo entre o real e a linguagem, porque, enquanto a linguagem possui um destino, o real é aquilo que desafia esse destino, para que ele, de modo diverso, ainda se construa sobre desvios e adversidades.

O que produz a literatura é a necessidade de encontrarmos saídas contra descobrimentos que encobrem a origem na produção e se instauram como uma articulação dominante e totalizadora do real. O caminho que nos salva desse perigo é uma nova produção que não se perca do mesmo, o necessário, a sua fonte. É isto que faz a literatura. A grande literatura / poesia fala a qualquer tempo e a qualquer lugar, pois é uma produção daquilo que de necessário diz respeito ao homem e, sobretudo, lembra que a vida carrega essa possibilidade transformadora. Ela fala sempre segundo uma possibilidade, uma sugestão, que revela, mais que tudo, a própria liberdade do homem para a criação compromissada.

O mesmo, o necessário, o extraordinário que perpetua, podemos encontrar na voz de Hipérion – o titã, “o que passa por cima”. Hölderlin escreve, na obra “Hipérion, um heremita na Grécia”:

O primeiro filho da beleza humana e divina é a arte. Nela, o homem divino rejuvenesce e repete-se a si mesmo. Ele quer sentir a si próprio, por isso se defronta com a sua beleza. Assim é que o homem deu a si próprio os seus deuses. Pois no início, quando a beleza eterna desconhecia a si mesma, o homem e seus deuses eram um só. Estou falando mistérios, mas eles o são. (...) Sem a poesia eles (gregos) jamais teriam sido um povo filosófico. (...) A poesia é o começo e o fim dessa ciência. Ela se origina da poesia de um ser divino e infinito, como Minerva da cabeça de Júpiter. E desse modo, afinal, o incompatível conflui novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia. (...) O homem que na vida não sentiu dentro de si, ao menos uma vez, a beleza plena e pura; se as forças de seu ser não brincaram nele, como as cores do arco-íris entre si; que nunca vivenciou como somente nos momentos de entusiasmo seu íntimo concorda em tudo, esse homem não vai nem sequer experimentar a dúvida filosófica, seu espírito não foi feito para demolir, muito menos para construir. Pois, creiam-me, quem duvida só vê contradição e deficiência em tudo o que pensaram porque conhece a harmonia da beleza sem deficiências que nunca será pensada. O pão seco que a razão humana bem intencionada lhe oferece, ele desdenha apenas porque se regala secretamente à mesa dos deuses. (...) A grandiosa frase de Heráclito *hen diaphéron heautôi* (o uno diferente em si mesmo) só poderia ser encontrada por um grego, pois é a essência da beleza e, antes de ter sido encontrada, não havia filosofia alguma. A partir daí, pode-se definir, o todo estava lá. A flor havia amadurecido; era possível, então, despedaçá-la. Anunciou-se, então, o momento da beleza entre os homens. Estava ali em vida e espírito, o uno infinito. Podia-se decompô-lo, dividi-lo mentalmente, podia-se pensar as partes juntando-as novamente, podia-se assim

²⁰⁸ BARTHES, R., *Aula*, p. 22.

reconhecer mais e mais o ser do mais elevado e melhor, e transformando o reconhecido em lei nos múltiplos domínios do espírito. (...) Do mero intelecto jamais surgiu algo inteligível e da mera razão jamais surgiu algo razoável. Sem beleza espiritual, o intelecto não passa de um aprendiz servil que faz a cerca com madeira bruta, tal como lhe foi indicado, e prega as estacas serradas para o jardim que o mestre pretende construir. Toda atividade do intelecto é questão de necessidade. Ele nos protege contra o absurdo, contra a injustiça enquanto ordena, mas assegurar-se contra o absurdo e contra a injustiça não é o grau mais elevado da excelência humana. Sem beleza no espírito e no coração, a razão não passa de um capataz que o senhor da casa envia para vigiar os criados. Assim, como os criados, ele sabe muito pouco sobre o resultado final desse trabalho infinito e grita: “Mexam-se”, e olha quase desgostoso quando isso acontece, pois, no final, ele não teria mais ordens a dar e seu papel já estaria encerrado. Do mero intelecto não surgiria nenhuma filosofia, pois filosofia é mais do que apenas o conhecimento restrito do existente. Da mera razão não surgiria nenhuma filosofia, pois filosofia é mais do que a exigência cega de um progresso interminável na confluência e discernimento de um assunto qualquer. Contudo, se o divino *hèn diaphéron heautôi* iluminar o ideal da beleza da razão ambiciosa, ela deixará de fazer exigências cegas e saberá por que e para que exige²⁰⁹.

Foi preciso ver o que é técnica para rever o que é produção. Produção não é o avanço de controle desarraigado sobre a natureza. Produção é poiesis, construção de sentido, que dá, ao aberto, um modo de realização, e dá, ao uno, uma multiplicidade de sentidos no tempo. Esse modo de realização requer o consentimento da linguagem, pois é a linguagem que sustenta o sentido construído como algo que pertence ao que perpetua, ao que é necessário.

Técnica é realização, como construção de sentido sobre a abertura do real, para que o real apareça de uma determinada maneira. Linguagem é realização, porque sustenta os sentidos que afirmam o que é necessário. Os desdobramentos do real são produzidos pela técnica, embora surjam e sejam preservados na linguagem. O homem tem sede do extraordinário, e por isso ele confia sua existência à técnica (*technè*, poesia), mas o homem não pode perder-se no vazio do arbitrário, e por isso o pensamento é uma correspondência à linguagem.

Novamente nas palavras de Hölderlin, citadas por Heidegger:

... poeticamente
O homem habita esta terra²¹⁰

²⁰⁹ HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 83-87.

²¹⁰ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 37.