

Clareza e obscuridade: Heidegger, Levinas e o Deus invisível

Marcelo Fabri

Professor do Departamento de Filosofia da UFSM

E-mail: fabri@smail.ufsm.br

Resumo: O artigo examina o par clareza/obscuridade em Heidegger e Levinas. No primeiro filósofo, é a interpretação de Hölderlin que se encontra em questão. No segundo, é toda uma influência de Shakespeare e do judaísmo que é preciso considerar. Sabe-se que o pensamento de Levinas se desenvolve, sobretudo, como crítica ao caráter desumano do Ser e do Sagrado. Esta atitude parece separá-lo radicalmente do elogio da linguagem poética. O artigo ressalta, no entanto, que apesar da notória distância entre os dois filósofos, uma aproximação se torna possível. É que, guardadas as peculiaridades e preferências temáticas, eles terminam se encontrando, no momento em que procuram pensar o existente humano mediante uma fenomenologia da invisibilidade do Deus.

Palavras-chave: clareza, obscuridade, sagrado, ser, fenomenologia

Abstract: This text aims at examining the pair clarity/obscurity both in Heidegger and Levinas. In the former, it is the interpretation on Hölderlin that represents the main role. In the latter, it is the whole influence of Shakespeare and Judaism that stands out. It is well known that Levinas' thought unfolds itself principally as a critique against the inhuman character of Being and the Sacred as well. This attitude seems to separate him radically from his praise on the poetical language. Nevertheless, the article emphasizes that, as notorious the distance between both philosophers may be, a comparison between them is still possible. And this is so because, independently from their own peculiarities and thematic preferences, both converge to

the point where they try to think the human existent through a phenomenology of the invisible God.

Key-words: being, sacred, clarity, obscurity, phenomenology

A relação entre claridade e obscuridade é notável em vários escritos de Heidegger e de Levinas. Explorar essa relação pode contribuir não somente para a compreensão da diferença entre os dois filósofos, mas também para uma reflexão sobre as dificuldades e desafios que o problema do Sagrado traz para o mundo contemporâneo. Heidegger interpreta a fuga dos deuses como obscurecimento do mundo, destruição da terra e decadência espiritual (Heidegger, 1987, p. 65). Num de seus famosos escritos sobre a poesia, ele afirma que os poetas dizem o sagrado, quando os deuses se retiraram do mundo. Velar, eis a missão do poeta, na noite do mundo (Heidegger, 1962, p. 222). A esse respeito, o encontro com a poesia de Hölderlin foi um acontecimento singular na trajetória do filósofo. Segundo Gadamer, Heidegger viu em Hölderlin um auxílio teológico para seu pensamento, pois o poeta havia renovado a heresia de Joaquim da Fiore: Deus ou o Divino envia aos homens um meio de reavivar o fogo que se vai apagando. Diz Gadamer: “Heidegger buscou conceituar a própria visão de um novo pensamento, de um ser habitável do homem, de um novo ser uns com os outros, como uma “integridade sã” (*Heiles*), a partir da poesia de Hölderlin” (2005, p. 112).

A metáfora do fogo aparece logo nas primeiras das famosas *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. No curso das estações, claridade e obscuridade se mesclam, atravessando o florescimento e o perecimento das coisas. O primeiro “mensageiro do ano” é a luz que clareia. A claridade mantém a salvo a Natureza. Graças a ela, tudo se encontra em casa. Numa palavra, a claridade mantém vivo o fogo da pátria (Heidegger, 1983, p. 39). Os mensageiros do claro são os que poetizam, mas aquilo que torna possível a clareza é o Sagrado.

No escopo de aproximar Heidegger e Levinas, partimos da pergunta: Como o Sagrado pode tornar possível a clareza, uma vez que, já em Heidegger, ele é identificado também ao Caos, entendido como ausência de lei ou pura indistinção? Que tipo de relação há entre ordem e caos?

Ora, esta pergunta será fundamental também em Levinas. Na perspectiva levinasiana, a noite manifesta a ambigüidade inerente ao existir. Na experiência da noite, o existente humano se descobre entre caos e luminosidade, isto é, na iminência da guerra e da instituição da ordem. Ao que parece, trata-se, como em Heidegger, de uma interpretação filosófica de figuras míticas. No caso de Levinas, a luz será descrita a partir do nascimento de um *eu*, isto é, de um sujeito moral. Segundo François Poirié, o nascimento do sujeito, em Levinas, traduz uma espécie de brilho, uma luz mais forte que a noite. Mas este brilho é um desvelar-se não do ser, mas do sujeito. Daí poder-se falar num aparecer do Ente, na exibição de um ser individuado (Poirié, 1996, p. 15). A luz não vem do Sagrado, mas do existente humano, isto é, daquele que é luz e sombra a uma só vez (cf. Chalier, 1993, p. 78). Heidegger parte da noite do mundo para pensar a clareira do Sagrado, mas o que se descobre, ao final das contas, é a emergência da luz a partir do Caos. Levinas, por sua vez, parte de uma descrição de uma experiência da noite enquanto tal, para pensar o humano como responsabilidade pelo mal do mundo e, portanto, como possibilidade de redenção. A luz não vem do Sagrado, mas do próprio homem. Curiosamente, é a experiência do Caos (e, conseqüentemente, do Sagrado), sempre iminente, que torna possível a instituição da ordem.

O claro/obscuro do Sagrado

Para se referir ao Sagrado como clareira (*Lichtung*), Heidegger se beneficia da poesia de Hölderlin. Por que este poeta? Porque, na perspectiva heideggeriana, ele faz mais do que realizar a essência da poesia (como o fazem, aliás, Homero, Dante, Shakespeare e Goethe). Na medida em que

Hölderlin se propõe poetizar a essência da poesia, ele é o poeta do poeta (Heidegger, 1983, p. 56). A poesia é jogo, um palavrear inocente, uma espécie de sonho. Sua atividade é a mais inocente de todas. No entanto, a linguagem é o mais perigoso dos bens (Heidegger, 1983, p. 57). Na célebre *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger ensina que, no mundo contemporâneo, a linguagem tornou-se um instrumento de dominação sobre o ente (Heidegger, 1984, p. 152). A linguagem é como que o lugar aberto da ameaça ao Ser. Se a linguagem é capaz de desvelar o Ser, também é verdade que ela pode encobri-lo (Heidegger, 1984, p. 156).

Em Hölderlin, a poesia é a autêntica fundação do ser, nomeando não só as coisas, mas também os deuses. Pode-se dizer que é a poesia que possibilita a própria linguagem, ao passo que o poeta é aquele que capta o sinal dos deuses, dando-os em seguida aos homens. O poeta se mantém, assim, como um mediador: ele se encontra entre homens e deuses, entre seu povo e os imortais (Heidegger, 1983, p. 66). O poeta determina um novo tempo, uma nova sensibilidade. Em vez de se pensar o Ser a partir de Deus, é o contrário que se faz necessário. Entre os deuses do passado e a ausência do Deus, abre-se um futuro a partir de uma nova experiência do Sagrado. Eis por que

Heidegger não se torna apóstolo de um neopaganismo, como se o homem só encontrasse salvação sacralizando uma vez mais o mundo. Bem pelo contrário, nos convida a nos libertarmos destas falsas imagens do sagrado, produções idólatras da nossa subjetividade. Esta dessacralização dum certa forma do sagrado deve preparar-nos para uma experiência autêntica do Sagrado. (Resweber, 1979, p. 140)

Na interpretação heideggeriana da poesia de Hölderlin, a simbólica da luz é um tema recorrente. Heidegger inicia sua leitura a partir do poema *Retorno à Pátria/Aos Parentes (Heimkunft/An die Verwandten)*, em que o poeta descreve seu próprio regresso à terra natal, depois de uma longa viagem. Pessoas e coisas têm um rosto, transmitem confiança, mas aquele que chega não deixa de ser alguém que busca, isto é, que ainda não

alcançou o almejado. É o buscado que vem ao encontro do ser que regressa. “O amistosamente aberto, o iluminado, o refulgente, o brilhante, o lúcido da pátria sai ao encontro numa única aparição amistosa, na chegada às portas do país” (Heidegger, 1983, p. 37). O que vem ao encontro do poeta é prazeroso, alegre, algo que ilumina. Mas os mensageiros do claro, que vêm ao encontro, só podem aparecer porque poetizam. A expressão *die Heitere* significa, ao mesmo tempo, *claritas*, *serenitas* e *hilaritas*: é o Sagrado enquanto aquilo que há de mais prazeroso, alegre e iluminador para os homens (Heidegger, 1983, p. 41). Nesta perspectiva, os deuses são, exatamente, aqueles que trazem alegria, enviando serenidade e clareza. A lareira da casa, que é terra materna, é a origem de toda clareza. O que há de mais prazeroso é encontrar-se nessa proximidade da origem. Mas só o poeta pode fazê-lo. Por quê? “O poetizar não é o que dá ao poeta um prazer, pois o poetizar é o prazer, a clareza; o primeiro entrar em casa consiste no poetizar” (Heidegger, 1983, p. 46).

Segundo Heidegger, vivemos numa idade do mundo caracterizada pela ausência do Deus (Heidegger, 1983, p. 48), que por sua vez compromete a presença dos nomes sagrados. Mas a falta do Deus não é carência, pura e simplesmente, pois o poeta, de algum modo, pode manter-se próximo da falta do Deus, ensinando aos demais o retorno à pátria como futuro possível, isto é, como um habitar nas proximidades da origem. É assim que os poetas ajudam os homens a atingirem a clareza, a alegria e o prazer.

Na interpretação do poema *Como quando em dia de festa* (*Wie wenn am Feiertag*), as descrições são todas perpassadas pela idéia de luz, clareza, brilho, alvorecer e, sobretudo, florescimento. O dia festivo é anunciado pela manhã que surge, após uma noite de tempestade. O lavrador que caminha contempla o campo. Ele sabe que a terra nunca deixa de sofrer ameaça, mas por todos os lugares se pressente uma paz alegre, uma confiança no futuro. A figura central do poema é a Natureza, entendida como Onipresença poderosa e divinamente bela (Heidegger, 1983, p. 77). A Natureza abarca em si toda a obra humana, o destino dos povos, os deuses, as plantas e os

animais, as nuvens e as tempestades... Os poetas vindouros são aqueles que deverão se adequar ao ser da Natureza. Heidegger retoma o termo grego *physis* para falar desta onipresença, deste poder que está presente em tudo e que se define como sendo o próprio surgir da iluminação e da luz, ou ainda, o lugar e a morada da luz (Heidegger, 1983, p. 78). Enquanto o brilhar mesmo da luz, a *physis* torna possível todo o aparecer. Eis por que ela remete ao fogo, à claridade, ao ardor.

Mas a Natureza, que é lei e ordem, que é mais antiga que tudo e está acima dos próprios deuses, foi “engendrada no sagrado Caos” (*aus heiligem Chaos gezeugt*). Ora, o Caos não tem lei, é confuso e indiferenciado. No início de tudo, a confusão, o abismo, o aberto que tudo devora (Heidegger, 1983, p. 86). Na *Teogonia* de Hesíodo, a primeira potência divina a nascer foi Caos. É dele que provêm as outras divindades: Terra, Tártaro e Eros (cf. Hesíodo, 1986, p. 132). “Tal como *Eros* é a força que preside à união amorosa, *Kháos* é a força que preside à separação, ao fender-se, dividindo-se em dois” (Torrano, 1986, p. 49). Como se vê, os primeiros seres não nascem da união sexual, mas por cissiparidade ou bipartição. Os únicos que não obedecem à regra, na linhagem de Caos, são Éter e Dia, que são potências positivas e luminosas. Tudo o mais que provém de Caos pertence à esfera do não-ser, isto é, são potências tenebrosas ou negadoras da vida e da ordem, tais como Érebo (trevas infernais) e Noite (cf. Torrano, 1986, p. 50). Mas isso explica por que, na *Teogonia*, Dia e Noite estão intimamente relacionados. O Dia representa o Ser, ao passo que a Noite expressa o Não-Ser. Por conseguinte, “o pensamento que pensa o que é o Ser não pode não pensar o Não-Ser” (Torrano, 1986, p. 51). Enquanto expressão ontológica do Não-Ser, Caos é também um princípio cosmogônico, ontogenético (cf. Torrano, 1986, p. 52). Não é sem motivo, portanto, que a Guerra, filha de Caos, surge para Heráclito como pai e rei de todas as coisas (cf. Frag. 53 D.K.).

Voltemos a Heidegger e à sua leitura de Hölderlin. O Caos aparece no poema como o próprio Sagrado. Nada ultrapassa essa abertura, tudo retorna a ela. Mas é assim que a Natureza não morre nunca. Mesmo

sendo mais antiga que tudo, ela não deixa de ser aquilo que é mais atual e recente. O Sagrado é, portanto, o incólume, o intocável, o distante. Ele desconcerta e espanta, mas também é suave e envolvente. Ele é como um fogo que se apropria da alma, ou ainda, é uma luz ou clareza difundindo-se nas almas dos poetas (Heidegger, 1983, p. 85). Quando isto ocorre, os poetas não mais se pertencem; eles pertencem ao próprio Sagrado. O tremor que o poeta experimenta rompe o silêncio, desperta o Canto e a Palavra. “A palavra é o acontecer do Sagrado” (Heidegger, 1983, p. 95). O lado noturno do Sagrado (sua força destrutiva e caótica) é então transformado, graças à mediação do poeta, em força benevolente, dando início a uma nova história (*Geschichte*). Daí poder-se dizer que o poeta é “porta-voz, mensageiro, receptor de sinais, mediador entre os deuses e os homens, submetido ao horror da relação direta com o deus e pacificador do terrível para os homens” (Zarader, 1990, p. 55).

A noite se infiltrando no dia

Para John Caputo, o grande escândalo do pensamento de Heidegger é o esforço para transformar o Mal em Luz ou clareza. Tratar-se-ia de uma insensibilidade diante da dor e do sofrimento humanos. A interpretação dos poetas manifesta uma tentativa de “limpar a poesia do sangue e da dor”. Assim:

Há uma preocupação mais elevada, mais profunda ou mais essencial com a perda do verdadeiro *Wesen* e do *phainesthai* luminoso do Ser. O pensamento procura elevar-se a si próprio a um ponto de tal forma sublime que neutralize a distinção entre a vida e a morte, que neutralize o próprio assassinio. (Caputo, 1990, p. 229)

Ora, a leitura de Caputo é, a nosso ver, muito próxima da que realizou Levinas. A lógica do Ser em sentido verbal (*Wesen*) implica uma retomada ou prolongamento da tradição filosófica ocidental. Assim como a idéia de Platão, o *Wesen* do homem não é humano, e Heidegger

repetiria a pureza fundamental do espírito platônico, que de resto atravessa a história do Ocidente, seja no dualismo metafísico sensível/inteligível, seja no dualismo empírico/transcendental de Kant. Assim fazendo, afirma Caputo, Heidegger “construiu uma réplica da distinção entre Ser profundo e instanciação empírica, entre pureza da essência e a ‘rudeza’ do empírico, entre o interior não-contaminado e o exterior corrompido” (Caputo, 1990, p. 230). Essa submissão à essência manifesta-se, também, na interpretação do Sagrado. Afirma Heidegger:

O Sagrado, “mais antigo que os tempos” e “acima dos deuses”, funda com sua vinda outro começo de outra história (*Geschichte*). O Sagrado decide inicialmente de antemão sobre os homens e sobre os deuses. Decide se eles são e quem eles são. Decide, ainda, como são e quando são. (Heidegger, 1983, p. 95)

Que diz Levinas sobre a fuga dos deuses? Segundo ele, vivemos na época de um ateísmo anti-humanista, veiculado pelo próprio pensamento contemporâneo.

Os deuses morreram ou se retiraram do mundo, o homem concreto, sendo ainda racional, não contém o universo. Em todos esses livros que ultrapassam a metafísica assistimos à exaltação de uma obediência e uma fidelidade que não são obediência e fidelidade a alguém. (Lévinas, 2000, p. 30)

A ausência dos deuses é uma espécie de presença indeterminada, um nada nadificante, um silêncio dotado de palavra (Lévinas, 2000, p. 30). Dos incessantes e anônimos redemoinhos do Ser anônimo, emana uma negra luz, pois o *Wesen* (Heidegger) é uma “fosforescência do Nada” ou “de uma luminosidade na qual prosseguem o fluxo e o refluxo do Nada e do ser”. Pois o ser “é a medida de todas as coisas e do homem” (Lévinas, 2000, p. 31). Sendo assim, a subjetividade humana só poderia adquirir um sentido através dessa fosforescência, isto é, da verdade do ser. O homem é o ente que atende ou não ao chamado do ser.

De nossa parte, perguntamos: Pode-se condenar esta decisão como a defesa pura e simples da realidade neutra, impessoal, desumana? Para Gadamer, por exemplo, a riqueza da dimensão verbal do ser, sublinhada e desenvolvida por Heidegger, traduz o mistério da linguagem como abertura. Dizer que habitamos na linguagem significa, então, que estamos mais próximos da linguagem quando pensamos no diálogo. Diz Gadamer: “Um diálogo fecundo é um diálogo no qual dar e receber e vice-versa conduzem, por fim, a alguma coisa que é uma morada comum, com a qual se tem familiaridade e na qual é possível mover-se juntos” (2005, p. 110).

Apesar da riqueza da linguagem, da abertura propiciada pela dimensão verbal do ser, Levinas insiste na proposição de que o Ser é mal, não pela finitude que o caracteriza, mas pela sua falta de limites (Lévinas, 1985, p. 29). Tudo se passa como se Levinas se voltasse para o lado obscuro do Ser, a despeito de toda riqueza luminosa da linguagem. Em vez de uma interpretação da poesia, Levinas realiza uma espécie de fenomenologia de certas situações humanas, já vislumbradas pelo pensamento filosófico e pela literatura. A figura de Heráclito, por exemplo, tal qual ela aparece num dos célebres diálogos de Platão (*Crátilo*), é o emblema da dimensão fluida do Ser (*Il y a*), uma espécie de rio, onde não se pode banhar nem mesmo uma única vez (Lévinas, 1985, p. 28; cf. Platão, 1988, p. 127, 402a). Não se trata do nada, mas da impossibilidade do nada. Uma experiência do sem-saída, da clausura, do absurdo. A essa fatalidade se opõe o suicídio, que nas peças de Shakespeare, por exemplo, aparece como sendo uma espécie de triunfo sobre a fatalidade. Mas o absurdo, enquanto tal, não pode ser dominado. Hamlet o compreendera muito bem. A experiência do caos ou obscuridade é incontornável. Nenhum *logos* estaria em condições de harmonizar, iluminar e “compreender” essa experiência. Para descobrirmos a humanidade em nós, é preciso enfrentar essa noite, ou seja, é necessário compreender que a obscuridade, vivida empiricamente, em toda a história humana, não pode ser clareada por nenhuma luz, seja racional, seja poética. Evidentemente, isto não significa propor a impossibilidade

da Razão e do Sagrado, mas apontar para aquilo que ambos (a Razão e o Sagrado) tendem, cada qual a seu modo, a anular ou harmonizar.

Na fenomenologia de Levinas, descreve-se a possibilidade de uma noite em pleno dia, vale dizer, do abrupto surgimento de uma ambigüidade ou impossibilidade de se distinguir entre a noite e o dia, entre o fora e o dentro (Lévinas, 1977, p. 170). Esta indistinção é a ameaça que ronda toda civilização ou cultura com seus valores, instituições e perspectivas de futuro (Murakami, 2002, p. 286). Com o termo elemento, Levinas designa o meio natural a partir do qual tudo o que pode ser possuído vem até nós. Condição de possibilidade das coisas possuídas, o elemento é também uma força incontável que ameaça romper toda ordem, trazendo a insegurança do porvir como risco para o gozo de viver. O elemento é um mundo fenomenologicamente selvagem (cf. Murakami, 2002, p. 69). Mais do que uma ordem finalizada de relações, o elemento põe o homem em contato direto com o mundo. Para se referir a essa ameaça, Levinas fala de “deuses sem rosto”, “divindades impessoais” a quem não se pode falar (Lévinas, 1974, p. 115). Do ponto de vista literário ou poético, pensamos que Levinas se aproxima muito da “psicologia” de Shakespeare. No *Rei Lear*, por exemplo,

O mal é essencialmente sentido como ruptura, separação, fragmentação de um todo, desagregação de algo antes orgânico e inteiro, resultando em caos, tanto no macrocosmo (tempestade) quanto no microcosmo – esferas político-social, familiar, individual (desintegração física e mental, separação entre razão, de um lado, e emoções, de outro). (Oliveira Gomes, 2000, p. 22)

O desentendimento entre Lear e as filhas assume proporções cósmicas. Os elementos em fúria simbolizam, do ponto de vista cósmico, o conflito inerente ao mundo humano. No terceiro ato da peça, há a cena impressionante da tempestade. Ventos, trombas do céu, relâmpagos, trovões. A palavra elemento, tão presente na escrita levinasiana (cf. Lévinas, 1974), ressoa em Shakespeare a partir das descrições da natureza em fúria, incontável pelo homem. “A natureza não pode suportar esta aflição e

este horror”, afirma Kent. Ao que Lear emenda, em seu desespero, em sua miséria. “Que os deuses poderosos, que desencadeiam este cataclismo sobre nossas cabeças, descubram, afinal, seus inimigos” (Shakespeare, 2001, Ato III, Cena II).

No extremo da necessidade, o homem termina por valorizar coisas insignificantes e miseráveis. Uma cabana simples, para se abrigar em meio à tempestade, pode ser oferecida a outro ser humano (Shakespeare, 2001, p. 73, Ato III, Cena II). “O homem, sem os artifícios da civilização, é só um pobre animal como tu, nu e bifurcado” (Shakespeare, 2001, p. 80). Ora, aquilo que Shakespeare descreve poeticamente, Levinas explora fenomenologicamente: o “homem como *ente*, como este homem aqui, tomado pela fome, pela sede, pelo frio” (Lévinas, 2000, p. 44). A crítica a Heidegger se torna, assim, muito mais clara: “O mundo heideggeriano, afirma Levinas, é um mundo de senhores que transcenderam a condição de humanos indigentes e miseráveis, ou um mundo de servos que não têm olhos senão para esses senhores” (Lévinas, 2000, p. 44). Como se vê, o problema de Levinas é realizar uma fenomenologia do ente humano em sua vulnerabilidade, a partir daquilo que fica no outro extremo da luz do Sagrado, vale dizer, a partir tanto do gozo da vida quanto do sofrimento da pele exposta, ambos supostamente negligenciados pelo pensamento heideggeriano.

Que tipo de fenomenologia é essa? Ao descrever a “consciência ética” como questionamento de si a partir do outro, Levinas pensa o humano a partir de situações cotidianas: fome, sede, frio, o comer e o beber, o trabalho, a casa, a vida interior, etc. Ora, uma filosofia do Sagrado só pode existir como obscurecimento da verdade do cotidiano. Mas, perguntamos: esse obscurecimento, enquanto pensamento do extraordinário, não supõe uma apreciação da vida a partir dos encontros humanos celebrados na festa, na convivência, na memória coletiva, na preservação da natureza, no cultivo dos bens culturais, etc.? O que é que fica em aberto com a depreciação levinasiana do Sagrado? Por que Levinas deixa de considerar este lado “inocente” da atividade poética, tão importante para a vida humana como um todo?

Para Levinas, o existente pode experimentar a violência do elemento como assustadora, insuportável. Assim, pode-se mostrar que a noite do mundo não é somente a conseqüência de um destino histórico caracterizado pela fuga dos deuses, mas algo intrínseco ao existir no mundo enquanto tal. Trata-se da possibilidade de “noite em pleno dia”. Por isso, “as relações inter-humanas exigem a claridade do dia; a noite é o perigo mesmo de uma justiça suspensa entre os homens” (Lévinas, 1977, p. 168). É assim que, em plena tempestade de sua alma, no extremo da dor e do sofrimento, Lear, adentrando pelas portas da loucura, descobre o significado ético da humanidade e da justiça, evidenciando poeticamente (e tragicamente) um conceito central na obra de Levinas, a saber, a substituição:

Pobres desgraçados nus, onde quer que se encontrem sofrendo o assalto desta tempestade impiedosa, com as cabeças descobertas e os corpos esfaimados, cobertos de andrajos feitos de buracos, como se defendem vocês de uma intempérie assim? Oh! Eu me preocupei bem pouco com vocês! Pompa do mundo, este é o teu remédio; *expõe-te a ti mesmo no lugar dos desgraçados*, e logo aprenderás a lhes dar o teu supérfluo, mostrando um céu mais justo. (Shakespeare, 2001, p. 77, Ato III, Cena II, grifo nosso)

A invisibilidade do Deus

Voltemos a Heidegger. De um lado, um *ethos* da habitação, o cuidado com a natureza, a atenção àquilo que cresce e floresce. De outro lado, o cuidado com aquilo que devemos construir e edificar. Mas o construir, ele mesmo, pressupõe o habitar. Não um habitar qualquer, mas o habitar poético sobre a terra, sobre “esta” terra. (Heidegger, 1958, p. 230). A poesia conduz o homem para a terra e, conseqüentemente, para a habitação. Ao habitar, pode o homem reunir o diverso na unidade do *mesmo*, lutando contra a dispersão, o descontrole, o caos. Ao trabalhar, o homem reúne seus méritos, podendo, finalmente, olhar para o alto, procurando o divino. A habitação realiza o *entre* céu e terra. Ela mede a

distância entre as duas ordens. Somos, enquanto humanos, orientados para algo de celeste (*Himmlichen*). Nós nos medimos a partir dessa relação (Heidegger, 1958, p. 234). O olhar para o alto determina tudo o que o homem constrói sobre a terra. Ser poeta equivale, então, ao mensurar. Ao habitar, medimos nossa própria mortalidade, vale dizer, medimos a condição humana. Pode-se dizer que o homem é humano, porque capaz de medir-se em relação à divindade.

Como pode a divindade ser a medida para o homem se, como afirma Hölderlin, ela é desconhecida? Ora esse Deus não conhecido deve *aparecer* como *aquele que permanece desconhecido* (Heidegger, 1958, p. 234). Tem-se, assim, acesso fenomênico ao que transcende todo aparecer. Não é Deus que é misterioso, mas a própria *manifestação*. Por conseguinte:

A medida consiste no modo como o Deus que permanece desconhecido é, enquanto tal, manifestado através do céu. Deus aparece por intermédio do céu: e este desvelamento faz ver aquilo que se esconde – sem tentar arrancá-lo de sua ocultação, mas apenas procurando velar sobre ele, em sua ocultação mesma. Assim, pela manifestação do céu, o Deus desconhecido aparece como o Desconhecido. Esta aparição é a medida com a qual o homem se mensura. (Heidegger, 1958, p. 237).

Mas o homem tem acesso àquilo que, para Deus, permanece inacessível. O homem pode ver o céu. Pode, igualmente, admirar-se diante de tudo o que se encontra sobre a terra: o brilho e o florescimento das coisas, os aromas do mundo, os sons mais diversos. A palavra do poeta pode celebrar, assim, a clareza dos aspectos do céu. Aquilo a que Deus não tem acesso brilha e ressoa na palavra poética. Do mesmo modo, é o verbo poético que faz aparecer aquilo que é inacessível e incognoscível aos mortais. Celebrando o conhecido e o familiar, o poeta põe também a relação ao invisível (*Unsichtbare*), ao não-conhecido. Pode-se, portanto, realizar, graças ao dizer poético, uma imagem do invisível. Graças à imaginação do poeta, o estrangeiro pode aceder ao familiar sem perder a sua condição de alteridade, sem deixar de ser o não-familiar. “O dizer poético

das imagens organiza e reúne, num único verbo, a clareza e os ecos dos fenômenos celestes, bem como a obscuridade e o silêncio do estrangeiro” (Heidegger 1958, p. 241). A esse respeito, um comentário de Jean Greisch sobre a casa (*foyer*) é muito bem vindo:

É esta dialética do próprio e do estrangeiro, afirma Greisch, que é preciso ter em mente se queremos evitar o mal-entendido segundo o qual a determinação hestiológica da ontologia transforma o ser em uma morada ou abrigo suficientemente seguro para não mais deixar subsistir nenhum lugar para a presença do estrangeiro [...]. O segredo do ser, que faz dele uma “casa” (*foyer*), só pode se manifestar a um homem que aceita o caráter não assegurador, extremamente inquietante, de seu destino. (1993, p. 40)

Levinas, assim como Heidegger, utiliza a metáfora da invisibilidade para falar do Deus. A imagem do Deus invisível implica uma experiência com o *estrangeiro*. Ao afirmar que Deus esconde sua face dos homens, Levinas explica que o existente humano pode experimentar a ausência de toda e qualquer proteção ou recurso exterior. Leitor infatigável da Torah e do Talmude, Levinas fala do sofrimento do justo como um sofrimento não expiável misticamente. Assim:

A posição das vítimas num mundo em desordem, isto é, num mundo em que o bem não chega a triunfar, é sofrimento. Ele revela um Deus que, ao renunciar a toda manifestação benevolente, deixa-a confiada à plena maturidade do homem, integralmente responsável. (Lévinas, 1995, p. 191)

Deus como que abandona o homem justo. Este permanece entregue a um mundo em desordem e, por conseguinte, à experiência de uma distância, de uma invisibilidade. Mas distância e invisibilidade também trazem proximidade. Deus como que surge a partir do interior, na luta contra os crimes e sofrimentos da terra. “A confiança em um Deus que nenhuma autoridade terrestre manifesta só pode repousar na evidência interior e no valor de um ensinamento” (Lévinas, 1995, p. 192). Essa intimidade com Deus se conquista nos momentos de provação extrema.

Na sua dolorosa distância, Deus se aproxima não sob a forma de comunhão sentimental ou experiência amorosa, e sim como imperativo ético. “A vontade de Deus é altura em sentido eminente na medida em que se realiza no tribunal humano. Sua manifestação profética, em que ela desce para o homem, e se exprime através dele, é provavelmente não um movimento qualquer, mas a suprema elevação” (Lévinas, 1996, p. 29). Deus se torna, então, vivo entre os homens. Deus exigente, cuja presença não se dá de maneira sensível, mas sim como mandamento ético, como responsabilidade pelo outro ser humano. Tal é a expressão da confiança num Deus ausente. O divino entra no mundo através do profetismo humano (Lévinas, 1996, p. 38).

A manifestação do Deus ausente é, para Levinas, a única maneira de se lutar contra o não-sentido, a desintegração do cosmos, o domínio do *ápeiron*. A relação a Deus institui o sujeito ético, em permanente vigilância contra o mal e a injustiça. Mas seria a palavra poética, iluminadora da obscuridade do Deus, necessariamente expressão de servidão voluntária, de confusão entre ordem e o caos, entre a existência finita e o ilimitado? “A luta do infinito contra o *Il y a* (ou *ápeiron*), afirma Murakami, é paralela à luta de Deus contra os deuses pagãos, pois, na visão monoteísta, os deuses pagãos são considerados como metamorfoses da natureza terrificante” (Murakami, 2002, pp. 246-247).

Em Heidegger, a aproximação do estrangeiro em relação ao familiar faz ver que a obscuridade se encontra, ao final das contas, confiada à luz. O sombrio, o obscuro, só é possível como projeção da luz. Mas, perguntamos: A luta do poeta contra a obscuridade do céu não é também um modo de tornar possível a distinção entre luz e noite, entre caos e ordem humana? Ao ensinar o sentido do que seja habitar em meio às agruras e belezas da vida, o poeta não propõe necessariamente a obediência cega ao anônimo, pois graças ao habitar podemos dirigir o olhar para o alto, isto é, pensar o Divino sob a forma de acolhimento do outro e reposta ao estrangeiro.

Referências

- Caputo, J. (1990). *Desmistificando Heidegger* (Vol. 1). Lisboa: Instituto Piaget.
- Chalier, C. (1993). Ontologie et Mal. *Emmanuel Lévinas. L'éthique come philosophie première*, 63-73.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Linguaggio* (D. D. Cesare, Trans.). Roma-Bari: Laterza.
- Greisch, J. (1993). Ethique et Ontologie. Quelques considérations "hypocritiques". *Emmanuel Lévinas. L'éthique come philosophie première*, 15-45.
- Heidegger, M. (1958). *Essais et conférences*. Paris: Gallimard.
- (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard.
- (1983). *Interpretaciones de la poesia de Hölderlin*. Barcelona: Ariel.
- (1984). *Sobre o "Humanismo"*. São Paulo: Abril Cultural.
- (1987). *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Hesíodo. (1986). *Teogonia*. São Paulo: Roswitha Kempf.
- Lévinas, E. (1974). *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- (1977). *Du sacré au saint*. Paris: Minuit.
- Lévinas, E. (1985). *Le temps et l'Autre*. Paris: PUF.
- (1995). *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michael.
- (1996). *Nouvelles lectures Talmudiques*. Paris: Minuit.
- (2000). *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Trotta.
- Murakami, Y. (2002). *Lévinas phénoménologue*. Grénoble: Jérôme Millon.
- Oliveira Gomes, A. (2000). Introdução ao Rei Lear. *Rei Lear*.
- Platão. (1988). *Crátilo*. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Poirié, F. (1996). *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*: Actes du Sud.
- Resweber, J.-P. (1979). *O Pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Almedina.
- Shakespeare, W. (2001). *O Rei Lear*. Porto Alegre: L&PM.
- Torrano, J. (1986). *O Mundo com Função das Musas, Estudo sobre a Teogonia*. São Paulo: Roswitha Kempf.
- Zarader, M. (1990). *La dette impensée*. Paris: Seuil.

Enviado em 7/3/2008

Aprovado em 9/6/2008