

Para quê poetas?

Tradução

Bernhard Sylla
Vitor Moura

“...e para quê poetas em tempo indigente?” pergunta a elegia de Hölderlin *Pão e Vinho*. Hoje mal conseguimos compreender a questão. Como poderemos então compreender a resposta dada por Hölderlin? [248]

“...e para quê poetas em tempo indigente?” A palavra *tempo* significa aqui a era do mundo à qual nós ainda pertencemos. Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início, segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. A tarde vai avançando. Desde que a “trindade”, Héracles, Dionísio e Cristo, deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão. Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela “falta de Deus”. A falta de Deus que Hölderlin experiencia não nega, no entanto, o persistir de uma relação com o Deus cristão, quer individualmente quer na Igreja, nem despreza essa mesma relação. A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.

Com esta falta, fica fora do mundo o fundo como aquilo que fundamenta. Originariamente, abismo [Abgrund]

[249]

significa o solo e o fundo em direcção ao qual tende, encosta abaixo, algo que está pendurado. Contudo, o *Ab* será pensado, doravante, como a ausência completa de fundo. O fundo é o solo de um enraizar e de um erguer-se. A era do mundo, que carece de fundamento, encontra-se suspensa no abismo. Supondo que se encontra ainda reservada uma viragem para este tempo indigente, ela apenas poderá surgir se o mundo virar radicalmente, ou seja, dito de uma forma mais precisa, se ele virar a partir do abismo. Na era da noite do mundo, tem que se experimentar e suportar o abismo do mundo. Mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até ao abismo.

A súbita entrada em cena, saindo do seu esconderijo, de mais um deus ou do velho deus não é suficiente para que se propicie esta viragem na era do mundo. No seu regresso, para onde poderia ele dirigir-se, se os homens não prepararam previamente a sua estância? Como poderia alguma vez haver uma estância à medida do deus, sem que antes começasse a brilhar em tudo o que existe o fulgor da divindade?

Os deuses, que "outrora existiram", apenas "regressam" "no tempo certo", nomeadamente, quando se tiver dado, com os homens, uma viragem no lugar certo do modo certo. Por isso diz Hölderlin no hino incompleto *Mnemósina*, que surge logo após a elegia *Pão e Vinho*, o seguinte (IV (Hellgrath) 225):

...de nem tudo
são capazes os celestes. Pois são antes
os mortais que chegam ao abismo. Por isso é com estes
que se dá a viragem. Longo é
o tempo, porém, acontece
o verdadeiro.

Longo é o tempo indigente da noite do mundo. Terá que demorar muito até esta chegar ao seu meio próprio.

[310]

Na meia-noite desta noite será o apogeu da indigência do tempo. Então, o tempo em declínio deixará de experimentar a sua própria carência. Esta incapacidade, através da qual a própria carência do indigente cai na escuridão, é a indigência, por excelência, do tempo. O obscurecimento da carência torna-se completo por já só ser capaz de aparecer como a mera necessidade que quer ser satisfeita. Contudo, deve pensar-se a noite do mundo como um destino, que acontece aquém do pessimismo e do optimismo. Talvez se aproxime agora a noite do mundo da sua meia-noite. Talvez a era do mundo se torne completamente um tempo indigente. Por outro lado, pode ser que não, talvez ainda não, sempre ainda não, apesar da miséria incommensurável, apesar de todos os sofrimentos, apesar do sofrimento sem nome, apesar da propagação da ausência de paz, apesar da confusão crescente. É longo o tempo porque mesmo o horror, tomado como um fundamento da viragem, não é capaz de nada, enquanto não se der uma viragem com os mortais. Ora essa viragem apenas se dará quando os mortais encontrarem a sua própria essência. Pertence à sua essência o facto de serem eles, e não os celestes, a chegar primeiro ao abismo. Eles permanecem, se pensarmos na sua essência, mais próximos da ausência, porque se encontram tocados pelo estar-presente, como desde há muito o ser é chamado. Mas porque o estar-presente simultaneamente se encobre, é ele próprio ausência. Deste modo, o abismo alberga e percebe tudo. No *Hino Tiânico* (IV, 120), Hölderlin chama ao "abismo" o "que tudo percebe". Quem dos mortais, primeiro e de uma forma diversa, tiver de chegar ao abismo, experimentará os sinais que o abismo amotou. Estes constituem, para o poeta, os vestígios dos deuses foragidos. De acordo com a experiência de Hölderlin, é Dionísio, o deus do vinho, que traz este vestígio aos homens sem-Deus envolvidos pela escuridão da sua noite do mundo. Porque o deus das videiras guarda nestas e nos fru-

[250]

[311]

tos destas, simultaneamente, a co-pertença originária da terra e do céu como o terreno festivo onde se celebra a união entre os homens e os deuses. Apenas no domínio deste local poderão ainda ter ficado, se é que ficaram, vestígios dos deuses foragidos para os homens sem-Deus.

... e para que poetas em tempo indigente?

Timidamente, Hölderlin responde através da boca do seu amigo Heineze, a quem tinha sido colocada a questão:

Mas eles são, dizes tu, como os sacerdotes consagrados ao Deus do Vinho,

Que iam de terra em terra na noite sagrada.

[251] Os poetas são os mortais que, cantando com seriedade o Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem. O éter, no entanto, onde somente os deuses são deuses, é a sua divindade. O elemento deste éter, no qual a própria divindade ainda se essencialia [*wesst*] é o sagrado. O elemento do éter para a chegada dos deuses foragidos, o sagrado, é o vestígio dos deuses foragidos. Quem será, porém, capaz de sentir tal vestígio? Os vestígios são geralmente pouco visíveis, sendo sempre o legado de um aviso mal pressentido. Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite do mundo, o poeta diz o sagrado. É por isso que a noite do mundo é, no idioma de Hölderlin, a noite divina.

À essência do poeta que, em tal tempo do mundo, é verdadeiramente poeta, pertence o facto de, para ele, de antemão e a partir da indigência do mundo, o poeta e a vocação poética se tornarem questões poéticas. Por isso, os "poetas em tempo indigente" têm que poetar a própria

[312]

essência da poesia. Onde isto acontecer, deve supor-se um poeta que se conforma com o destino da era do mundo. Nós temos de aprender a escutar a fala *destes* poetas, desde que não nos iludamos em relação ao tempo que encobre o ser, ao albergá-lo, de modo que calculamos o tempo partindo do ente e dissecando-o.

Quanto mais a noite do mundo se aproxima da sua meia-noite, tanto mais hegemónico é o domínio da indigência, de tal modo que subtrai a sua essência. Não apenas se vai perdendo o sagrado como vestígio que conduz à divindade, como também se vão quase extinguindo os vestígios deste vestígio perdido. Quanto mais se apagam os vestígios, mais difícil se torna para um mortal que tenha chegado ao abismo, aí atender aos sinais e advertências. Torna-se assim mais rigoroso dizer-se que cada um chega o mais longe possível quando não ultrapassa os limites do caminho que lhe foi destinado. A terceira estrofe da mesma elegia, a que pergunta "e para que poetas em tempo indigente", profere a lei sob a qual estão os seus poetas:

Uma coisa é certa: seja ao meio-dia ou caminho-se

Já para a meia-noite, uma medida sempre se mantém,

A todos comum, embora a cada um seja concedida uma própria,

Para lá vai e de lá vem cada um como pode.

Na sua carta a Boehlendorf, de 2 de Dezembro de 1802, escreve Hölderlin: "e a luz filosófica na minha janela é agora a minha alegria. Quem me dera guardar o modo como até aqui cheguei!"

Pensando, o poeta entra na localidade, que se define a partir daquela clareira do ser, que se tem vindo a estabelecer como o domínio da metafísica ocidental em vias de se consumir. A poesia pensante de Hölderlin ajudou a cunhar este domínio do pensamento poético. O seu poeta vive

[252]

[313]

nesta localidade tão familiarmente como nenhum outro poeta do seu tempo. A localidade a que chegou Hölderlin é um estar-revelado do ser que pertence ele mesmo ao destino do ser e que, a partir deste, está votado ao poeta.

Mas talvez este estar-revelado do ser no interior da metafísica consumada seja, já e simultaneamente, o esquecimento extremo do ser. E se este esquecimento fosse a essência encoberta da indigência do carácter indigente do tempo? Então não haveria certamente tempo para uma escapadela estética até à poesia de Hölderlin. Então não seria este o instante apropriado para fazer da figura do poeta um mito artificial. Então não haveria qualquer oportunidade para abusar da sua poesia como se esta constituísse um fio para a filosofia. Mas haveria, e há, esta necessidade única, de experimentar pensar sobriamente aquilo que, dito na sua poesia, permanece como não dito. Esta é a via da história do ser. Se caminharmos por esta via, ela conduzirá o pensamento a um diálogo com o poeta, diálogo esse que pertence à história do ser. Inevitavelmente, este diálogo é visto pela crítica histórico-literária como uma violentação não científica daquilo que ela toma por factos. A filosofia, por seu turno, considera o diálogo uma aberração da perplexidade que conduz à exaltação. Mas o destino prossegue a sua via sem se deixar perturbar por tudo isto.

Será que nós, hodiernos, encontraremos sobre esta via, um poeta hodierno? Será que encontraremos aquele poeta que hoje em dia, frequente e apressadamente, se vê arrastado para a proximidade do pensamento que está escondido por debaixo de muita filosofia mal pensada? Coloquemos, porém, estas questões com o rigor que lhes é adequado.

Será R. M. Rilke um poeta em tempo indigente? Como é que se comporta o seu poeta em face da indigência do tempo? A que profundidade do abismo chegará

ele? Para onde vai o poeta, sabendo-se que ele irá tão longe quanto lhe é possível?

A poesia autêntica de Rilke resume-se, numa paciente antologia, aos dois pequenos volumes das *Elegias de Duíno* e dos *Sonetos a Orfeu*. O longo caminho até esta poesia é, ele próprio, uma interrogação poética. Sobre este caminho, Rilke experiencia mais claramente a indigência do tempo. O tempo permanece indigente, não apenas porque Deus está morto, mas também porque os mortais já não conhecem nem dominam a sua própria mortalidade. Os mortais ainda não estão em posse da sua essência. A morte retira-se para o enigmático. O segredo da dor permanece velado. O amor não se aprendeu. Mas há mortais. Há-os na medida em que há linguagem. Demora-se ainda o canto sobre a sua terra indigente. A palavra do cantor retém ainda o vestígio do sagrado. A canção dos *Sonetos a Orfeu* di-lo (I. Parte, XIX):

[253]

Quão rápido se muda também o mundo
Como fôrmas de nuvens,
Todo o perfeito cai
De regresso ao arcaico.

Por sobre o mudar e o andar,
Mais largo e mais livre
Dura ainda o teu pré-cantar,
Ó deus da lira.

Não se conhecem as dores,
Não se aprendeu o amor,
E o que na morte nos afasta

não está desvelado.
Só a canção sobre a terra
consagra e celebra.

Entretanto, até mesmo o vestígio do sagrado se tornou desconhecido. Fica por saber se nós ainda experienciamos o sagrado enquanto vestígio que nos conduz à divindade do divino ou se apenas deparamos com um vestígio do sagrado. Não fica claro o que poderia ser o vestígio para o vestígio. Fica a questão de saber como um tal vestígio se nos poderia revelar.

O tempo é indigente porque lhe falta o não-estar-encoberto da essência da dor, da morte e do amor. A própria indigência é indigente porque se esconde o domínio essencial no qual a dor, a morte e o amor pertencem uns aos outros. Há o estar-encoberto na medida em que o domínio da sua mútua pertença é o abismo do ser. Mas mantêm-se ainda o canto que nomeia a terra. O que é o canto ele mesmo? Como é que um mortal é dele capaz? De onde canta o canto? Quão profundamente mergulha ele no abismo?

Para avaliar se e quanto Rilke é um poeta num tempo indigente, e para assim saber para que servem os poetas, procuremos marcar o atalho para o abismo com alguns postes de orientação. Por tais postes tomemos algumas palavras-chave da poesia autêntica de Rilke. Elas apenas se deixam compreender no contexto a partir do qual são ditas. Este contexto é a verdade do ente, tal como ela se desenvolveu desde a consumação da metafísica ocidental por Nietzsche. À sua maneira poética, Rilke experimentou e suportou o não-estar-encoberto do ente saído desta consumação. Vemos agora como, para Rilke, o ente se apresenta como tal na sua totalidade. Para trazer à vista este domínio, tomemos em atenção um poema que surge na órbita da mais conseguida poesia de Rilke e, em termos cronológicos, depois dela.

Nós não estamos preparados para a exegese das *Elégias* e dos *Sonetos* porque o domínio a partir do qual eles falam ainda não foi, no que diz respeito à sua constituição e uni-

dade metafísicas, suficientemente pensado a partir da essência da metafísica. Pensar isto continua a ser difícil por duas razões. Em primeiro lugar, porque a poesia de Rilke fica atrás da de Hölderlin, na via da história do ser, quanto à categoria e à posição. Em seguida, porque nós mal conhecemos a essência da metafísica e não somos versados na fala do ser.

Não estamos preparados para uma exegese das *Elégias* e dos *Sonetos*, nem tal exegese se justifica, porque o domínio essencial do diálogo entre a poesia e o pensamento apenas lentamente poderá ser indagado, atingido e bem pensado. Quem é que, hoje em dia, se atreve a considerar-se familiarizado com a essência da poesia, bem como com a essência do pensamento e achar-se ainda suficientemente forte para conduzir ambas as essências à mais extrema das discórdias, assim estabelecendo a sua concórdia?

Rilke não publicou ele mesmo o poema que a seguir será comentado. Este surge na página 118 do volume *Antologia Poética*, publicado em 1934, e na página 90 da antologia *Poemas Tardios*, editada em 1935. O poema não tem título. Rilke esboçou-o em Junho de 1924. Numa carta à Sra. Clara Rilke, de 15 de Agosto de 1924, enviada de Muzot, escreve o poeta: "Mas eu não me atrasei nem prejudicei em todos os aspectos, felizmente, pois o barão Lucius recebeu o seu belo *Malte* ainda antes da minha partida em Junho. A sua carta de agradecimento há muito que estava pronta para te ser enviada. Remeto também os versos improvisados que escrevi para ele no primeiro volume da bonita encadernação em couro".

Os versos improvisados e aqui mencionados por Rilke são, de acordo com uma anotação dos editores das *Cartas de Muzot* (p. 404), os seguintes:

Tal como a Natureza abandona os seres
ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum

[254]

[316]

[255]

[317]

Seja especialmente protegido, nas gílebas e ramadas, assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser, uma atenção especial; ele põe-nos em risco. Só que nós, mais ainda que a planta ou o animal, vamos com o risco, queremos-lo, e por vezes também arriscamos mais (e não por interesse próprio), do que a própria vida, arriscamos por um sopro mais... Isto concede-nos, fora de protecção, um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade das forças puras; o que por fim nos abriga, é o nosso desamparo, e que ao aberto assim o virámos, vendo-o ameaçar, para que, algures no círculo mais vasto, onde a lei nos toca, o aceitemos.

[256]

Rilke chama a este poema "versos improvisados". No entanto, é este improvisado que nos abre uma perspectiva a partir da qual somos capazes de pensar mais claramente a poesia de Rilke. Que na verdade a poesia seja também tarefa para um pensamento, eis o que ainda temos de aprender neste instante do mundo. Tomemos o poema como um ensaio de meditação poética.

A estrutura do poema é simples. As articulações são claras. Elas proporcionam 4 partes: verso 1-5; verso 5-10; verso 10-12; verso 12-16. Ao início "Tal como a natureza" corresponde o "assim também nós não temos..." do verso 4/5. Ao "nós" refere-se também o "Só" do verso 5. O "Só" limita mas à maneira de uma distinção. Esta será nomeada no verso 5-10. O verso 10-12 diz o que esta distinção é capaz de fazer. No verso 12-16 reflecte-se sobre aquilo em que ela de facto consiste.

Através do "Tal como...também" do início, o ser do homem torna-se o tema do poema. A comparação destaca o ser do homem em relação aos outros seres. Estes são os seres vivos, as plantas e os animais. O início da *Oitava Ele-*

[318]

gia refere-se, na mesma comparação, aos seres, através do nome "as criaturas".

Uma comparação coloca o diferente no semelhante, com o objectivo de tornar visível a diferença. Os diferentes, as plantas e os animais por um lado, e os homens por outro, são semelhantes na medida em que participam do mesmo. Este mesmo é a relação que eles têm, enquanto entes, com o seu fundamento. O fundamento dos seres é a natureza. O fundamento do homem não é apenas do mesmo tipo que o fundamento das plantas e dos animais. O fundamento é, aqui como ali, o mesmo. Ele é a natureza enquanto "a natureza plena" (*Sonetos*, segunda parte, XIII).

Neste ponto, devemos pensar a Natureza num sentido amplo e essencial, tal como Leibniz empregou o termo *Natura*, escrito com maiúscula. Ele significa o ser do ente. O ser essencial-se como a *vis primitiva activa*. Esta é a afeição [Mögen] que inicia, aquela que, reunindo tudo em si mesma, envia, deste modo, cada ente a si mesmo. O ser do ente é a vontade. A vontade é a reunião, contendo-se a si mesma, de todo e qualquer *ens* para si mesmo. Todo o ente é, enquanto ente, na vontade. Ele é como algo voluntarioso. Com isto quer-se dizer que o ente não é, nem primeira nem unicamente, como algo que se quer, mas antes que na medida em que ele mesmo é, é à maneira da vontade. Só enquanto algo voluntarioso, é que ele, à sua maneira, é aquele que, na vontade, quer.

Aquilo a que Rilke chama Natureza não é posto em contraste com a História. Sobretudo, ela não é entendida como campo objectual da Ciência da Natureza. A Natureza também não é oposta à Arte. Ela é o fundamento para a História e para a Arte, e para a Natureza no sentido res- trito. Neste uso da palavra *Natureza* ressoa ainda o eco do termo antigo Φύσις, também identificado com ζωή, que hoje se traduz por *vida*. A essência da vida, antigamente pensada, não é, porém, representada biologicamente, mas

[257]

[319]

antes como Φύσις, o que brota. No verso 9 do poema, "a Natureza" é também nomeada como "a vida". A Natureza, a vida, nomeiam aqui o ser no sentido do ente na totalidade. Nietzsche escreve num apontamento do ano de 1885/86 (*Vontade de Poder*, A. p. 582): "O ser — não temos nenhuma outra representação para tal a não ser 'viver'. Então, como é que algo morto pode 'ser'?"

Rilke chama à Natureza, na medida em que ela é o fundamento daquele ente que nós próprios somos, o fundamento originário. Isto aponta para o facto de o homem chegar ao fundamento do ente mais profundamente do que qualquer outro ente. Desde tempos remotos que o homem chama "ser" ao fundamento do ente. A relação do ser fundante para com os entes fundados é, tanto com os homens como com as plantas e os animais, igual. Ela consiste no facto de o ser, em cada caso, "abandonar ao risco" o ente. O ser larga o ente, lançando-o ao risco. Este largar e lançar é o verdadeiro arriscar. O ser do ente é esta relação do largar e lançar para com o ente. Cada ente que existe é o arriscado. O ser é, por excelência, o próprio risco. Ele põe-nos em risco, a nós, os homens. Ele põe em risco os seres vivos. O ente é, na medida em que permanece como aquele que, em cada caso, está em risco. Permanece, porém, arriscado para dentro do ser, i. e., para dentro do risco. É por isso que o ente se arrisca a si mesmo, está entregue ao risco. O ser é, enquanto caminha com o risco, ao qual foi deixado. O ser do ente é o risco. Este reside na vontade que, desde Leibniz, se foi anunciando, com mais nitidez, como o ser do ente desvelado pela Metafísica. Neste contexto, não se deve conceber a noção de vontade como sendo a generalização abstracta do querer, em sentido psicológico. Antes pelo contrário, o querer metafisicamente experimentado do homem permanece como constituindo apenas a contrapartida volitiva da vontade como ser do ente. Na medida em que

[258]

representa a Natureza como risco, Rilke está a pensá-la metafisicamente, a partir da essência da vontade. Esta essência encobre-se ainda, tanto na vontade de poder como na vontade como risco. A vontade essencial-se como vontade de querer.

Sobre o fundamento do ente, nomeadamente sobre o ser enquanto risco por excelência, o poema não diz nada directamente. No entanto, se o ser enquanto risco constitui a relação, que se manifesta no acto do lance, englobando assim o lançado, i. e., o arriscado dentro do processo de lançar, então o poema diz-nos indirectamente algo sobre o risco, uma vez que fala do arriscado.

A Natureza arrisca os seres "sem que nenhum seja especialmente protegido". Do mesmo modo, não há preferência ou amor especial em relação a nós, os homens, por parte do risco que nos arrisca. Em ambas as frases está patente: faz parte do risco o lançar para o perigo. Arriscar é pôr em jogo. Heráclito pensa o ser como tempo do mundo, e este como o jogo de crianças (Frg. 52): *Αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πρῶτον παιδῶς ἢ βασιλευσίν*. "O tempo do mundo é uma criança jogando gamão; o domínio pertence a um jogo infantil". Se o ser-lançado ficasse fora de perigo, então ele não estaria arriscado. O ente, porém, ficaria fora de perigo se fosse protegido. *Schütz* (protecção), *Schütze*, (o atractor) e *schützen* (proteger), têm que ver com *schießen* que significa atirar, disparar, do mesmo modo que *Buck* (corcunda) e *bücken* (dobrar-se) têm que ver com *biegen* (curvar-se, dobrar-se). *Schießen* significa *schieben* (empurrar), como por exemplo em *einen Riegel vorschieben*, empurrar um ferrolho. O telhado atira-se [*schiegt über*] para além das paredes¹. Ainda hoje se diz, na

¹ N.T. *Das Dach schiegt über die Mauer*. A frase alemã descreve um tipo de casa cujo telhado, amplo e íngreme, cobre e abriga as próprias paredes da moradia, como é habitual, por exemplo, nas construções da

provincia, que a camponesa atrai, quando ela atrai [einschieß] a massa enformada para dentro do forno, para cozer. A protecção é o que se empurra de antemão para a frente de algo. Impede que o perigo possa fazer mal ao ameaçado, ou sequer que possa roçá-lo. O protegido é confiado ao protector. A nossa lingua antiga e mais rica diria: permitido, comprometido: amado. Em contrapartida, o desprotegido não usufrui de um amor especial. As plantas, os animais e o homem, se é que são porventura entes, i. e., arriscados, participam do facto de não serem particularmente protegidos. Mas porque eles se distinguem, de facto, no seu ser, existirá também uma diferença no seu estar desprotegido.

[259] Enquanto arriscados, os desprotegidos não são, apesar disso, abandonados. Se o fossem, seriam tão pouco arriscados, como se fossem protegidos. Entregues apenas à aniquilação, já não estariam sobre a balança. Na Idade Média, a palavra *Wage* (balança) ainda significava o mesmo que perigo. Essa é a situação na qual algo pode pender para este ou para aquele lado. E por isso que o instrumento que se move desta maneira, inclinando-se de um lado para o outro, se chama balança. Ela joga e equilibra-se. A palavra balança, tanto no sentido de perigo como enquanto nome de instrumento, provém de *wägen, wägen*, fazer um *Wäg*, um caminho, i. e., ir, estar a caminho. *Be-wägen* (pesar) significa *pôr a caminho* e, assim, em movimento: *wiegen* (pesar). Aquilo que pesa, chama-se assim porque consegue trazer a balança, de uma maneira ou de outra, ao jogo do movimento. O que pesa, tem peso. Arriscar significa: trazer ao curso do jogo, depor sobre a balança, lançar ao perigo.

Floresta Negra. O jogo de palavras e de sentido, em toda esta sequência, não resiste numa tradução portuguesa que mantenha, coerentemente, os matizes e correspondências do alemão.

[322]

Deste modo, o arriscado fica sem protecção, mas, porque está sobre a balança, ele é abarcado pelo risco [Wagnis]. É suportado. Encontra-se sobre um fundamento e permanece nele albergado. Enquanto ente, o arriscado tem a particularidade de querer e ser-querido². Abarcado pela vontade, ele próprio permanece à maneira da vontade e arrisca-se a si mesmo. Deste modo, o arriscado é des-cuidado, *sine cura, securum*, i. e., seguro. É apenas na medida em que o arriscado reside seguramente no risco que ele poderá seguir o risco, ou seja, seguir até à desprotecção do arriscado. A desprotecção do arriscado não apenas não o impede de estar seguro no seu fundamento, como até o torna necessário. O arriscado vai com o risco.

O ser, que mantém todos os entes em risco sobre a balança, atrai assim o ente constantemente para si e em direcção a si, enquanto é o centro. O ser, enquanto risco, mantém todos os entes, enquanto arriscados, nesta conexão. Mas, simultaneamente, o centro desta conexão de atracção retira-se de todo e qualquer ente. Deste modo, o centro abandona o ente ao acto de se arriscar, consistindo precisamente neste o facto de o ente ser arriscado. Neste abandono reunificador encobre-se a essência metafísica da vontade, pensada a partir do ser. O risco, enquanto centro do ente que atrai e medeia tudo, é a capacidade de proporcionar peso, i. e., gravidade, ao arriscado. O risco é a força de gravidade. Dela se diz, num poema tardio, intuitivamente com a expressão "Força de Gravidade" (*Poemas tardios* p. 156):

[260]

² N.T. A forma do particípio perfeito *gewillt* usada por Heidegger não existe em alemão. Neste contexto, *das Gewillte* exprime a noção de um ente com a característica de querer mas também de um ente que é gerado como algo que quer.

[323]

Força de Gravidade

Centro, como tu te nutres
de todos, e mesmo dos que voam
te recuperas, centro fortíssimo.

O que está em pé: como a bebida a sede
Atravessa-o na queda a gravidade.

Mas do que dorme cai
como de nuvem, jacente
abundante chuva de gravidade.

A força de gravidade que aqui é mencionada é, diversamente da gravitação física, a que habitualmente nos referimos, o centro do ente na totalidade. Rilke chama-lhe, por isso, "o centro inaudito" (*Sonetos*, Segunda Parte, XXVIII). Ela é o fundamento enquanto "com", a ligação que um mantém com outro e que a todos reúne no jogo do risco. O centro inaudito é "o eterno parceiro" no jogo mundano do ser. O mesmo poema, no qual o ser é poetizado como sendo o risco, refere-se (versos 11 e 12) à relação mediadora como "a força de gravidade das forças puras". O risco é a força de gravidade pura, o centro inaudito de todo o arriscado, o eterno parceiro no jogo do ser.

Ao mesmo tempo que o lança, o risco retém o arriscado sobre a balança. O risco larga o arriscado, de tal modo que aquilo que é lançado apenas é lançado numa atracção em direcção ao centro. O arriscado é investido desta atracção em direcção ao centro. Em cada caso, o risco recolhe em si o arriscado nesta atracção. Recolher qual-quer coisa e ir buscar algo a qualquer sítio, mandar vir, a isto chamamos nós: *es beziehen* (obté-lo regularmente). Este é o significado originário da palavra alemã *Bezug* (conexão). Ainda hoje falamos da obtenção da mercadoria, do

ordenado, da corrente eléctrica³. A atracção [*der Zug*] que, enquanto risco, afecta o ente com a sua força atraente, referindo-o e retendo-o na corrente da atracção [*Zug*] em direcção a si, é a conexão por excelência. A palavra "conexão" é um termo fundamental da poesia autêntica de Rilke e, nomeadamente, em expressões como "a conexão pura", "a completa", "a real", "a mais clara", "a outra conexão" (i.e., a mesma conexão sob outra perspectiva).

Compreendemos apenas em parte a palavra "conexão" em Rilke, o que quer dizer que não se entende de todo naqueles casos em que apenas se apreende a conexão no sentido de *relacionamento* [*Beziehung*], entendendo-se este no sentido de *relatio* [*Relation*]. A incompreensão aumenta se se representar este relacionamento como a relação do eu humano para com o objecto. Este significado, nomeadamente o de "relacionar-se com", é recente em termos de história da língua. Na verdade, a palavra "conexão" em Rilke também compreende este significado, não o apresentando, porém, em primeiro lugar, mas apenas em relação com o fundamento do significado originário. A expressão "a conexão completa" não é sequer pensável se se representar a conexão como uma mera *relatio*. A força de gravidade das forças puras, o centro inaudito, a conexão pura, a conexão completa, a natureza plena, a vida, o risco, são o Mesmo.

Todos os nomes aqui referidos nomeiam o ente como tal na totalidade. A linguagem habitual da metafísica utiliza também "o ser" para o designar. Segundo o poema, a Natureza deve ser pensada como o risco. O termo "risco" nomeia aqui, simultaneamente, o fundamento arriscante e o arriscado na sua totalidade. Esta ambiguidade nem é

³ N.T. Obviamente, perde-se na tradução uma parte da ligação entre os significados actuais e remotos destes termos.

casual nem será suficiente apenas apontá-la. Nela fala explicitamente a linguagem da metafísica.

Enquanto este ou aquele ente, cada arriscado é inserido na totalidade do ente e repousa sobre o fundamento da totalidade. Cada ente particular é na medida em que participa da atracção [*Anziehung*], a qual o retém, e se encontra envolvido na corrente atraente [*Zug*] da conexão completa. A forma de atracção no interior da conexão é o modo de relação que se estabelece com o centro, enquanto força pura da gravidade. Portanto, a Natureza chega à apreensão cada vez que se falar dos modos particulares em que o arriscado se encontra na corrente de atracção em direcção ao centro. Deste modo, o arriscado encontra-se, nos vários casos, no seio do ente na sua totalidade.

A conexão completa, aquela a que se vê entregue todo o ente enquanto arriscado, Rilke gosta de chamar "o aberto". Este termo constitui-se como outro termo fundamental da sua poesia. "Aberto" significa, na linguagem de Rilke, aquilo que não impede. Não impede porque não restringe. Não restringe porque está intrinsecamente livre de todas as restrições. O aberto é a grande totalidade de tudo aquilo que não está restringido. Ele permite que os seres, arriscados para lá do domínio da conexão completa, continuem a sua via, de maneira que todos, sendo por um lado atraídos, por outro prosseguem a sua via, numa múltipla relação recíproca, sem enfrentarem limites. Deste modo atraídos e atraindo, são absorvidos pelo ilimitado e pelo infinito. Não se dissolvem no nada nulo mas redimem-se na totalidade do aberto.

O que Rilke quer dizer com esta palavra não será, de modo algum, definido através da abertura no sentido do não-estar-encoberto do ente, a qual deixa o ente estar presente enquanto tal. Se se procurar esclarecer o que Rilke quer dizer com "aberto" no sentido de não-estar-encoberto e daquilo que não está encoberto, então deveria

[262]

[326]

dizer-se: o que Rilke experiencia como o aberto é antes o fechado, o obscuro, o que prossegue no ilimitado de modo que nem algo desconhecido, nem mesmo qualquer coisa poderão ir ao seu encontro. Quando se en-contra algo, surge logo aí uma barreira. Onde existe restrição, aquilo que é restringido é empurrado para si mesmo e curvado sobre si próprio. A restrição torce, tranca a relação com o aberto e transforma esta mesma relação em algo de torcido. A restrição no interior do ilimitado é estabelecida pela representação humana. O oposto de frente não permite que o homem esteja imediatamente no aberto. Em certo sentido, ele exclui o homem do mundo e coloca-o perante o mundo, significando aqui *mundo* o ente na totalidade. Ao invés, o mundano [*Weltliche*] é o próprio aberto, a totalidade do que não se opõe. Contudo, também o nome *aberto* se apresenta, enquanto nome metafísico e tal como o termo *visão*, num sentido ambíguo. Ele tanto significa a totalidade dos nexos ilimitados da conexão pura, como a abertura no sentido da ilimitação que em tudo vigora.

O aberto deixa entrar. Mas deixar entrar não significa: permitir a entrada e o acesso ao encerrado, como se algo encoberto se devesse descobrir para assim surgir como não estando encoberto. Deixar entrar significa: recolher e integrar na totalidade obscura dos feixes da conexão pura. O deixar entrar tem como modo o modo como o aberto é, o carácter do que é recolhido à maneira da força de gravidade das forças puras. Quanto menos for impedida ao arriscado a entrada na conexão pura, tanto mais ele pertence à grande totalidade do aberto. É por isso que Rilke nomeia os seres que se arriscaram directamente nesta grandeza, e nela se baloiçam, as "coisas habitadas ao grande"⁴

[263]

⁴ N.T. A interpretação que Heidegger faz do verso de Rilke relaciona-se, nesta passagem, com a noção de «aberto» como dimensão que abraça muito mais do que a tradição, referindo-se também à

[327]

(*Poemas tardios*, p. 22). Mas o homem não pertence a elas. O canto que exprime esta relação diferenciada dos seres vivos e dos homens para com o aberto é a oitava *Elegia de Duíno*. A diferença repousa sobre os diferentes graus da consciência. A diferenciação do ente segundo esta perspectiva tornou-se corrente na metafísica moderna desde Leibniz.

O que Rilke exprime com a palavra "aberto" pode ser documentado através de uma carta, por ele escrita no último ano da sua vida, a um leitor russo que o tinha interrogado sobre a oitava *Elegia* (cf. M. Betz, *Rilke in Frankreich. Erinnerungen - Briefe - Dokumente*, 1938, p. 289). Escreve Rilke: «Deve compreender o conceito de "aberto", que procurei propor nesta *Elegia*, de tal modo que o grau de consciência do animal o insere no mundo, sem que ele coloque o mundo diante de si, como nós o fazemos a cada momento. O animal está no mundo. Nós ficamos diante dele através da viagem e do desenvolvimento característicos da nossa consciência.» E continua Rilke: «O "aberto" não se refere, portanto, ao céu, ao ar ou ao espaço, também *eles* são, para quem observa e julga, "objectos", logo "opagues"⁵ e fechados. O animal, a flor, admitamo-lo, é tudo isso, sem se dar conta, e tem, por isso, diante de si e sobre si esta liberdade indescritivelmente aberta, a qual apenas nos primeiros instantes de amor, quando um homem vê no outro, no amado, a sua própria imensidão, ou na ascensão a Deus, terá (muito transitoriamente) um equivalente entre nós.»

Natureza. As «coisas» do verso de Rilke são aquelas que se encontram, desde sempre, no aberto. Daí que estejam habituadas ao «grande». Estão habituadas e habitam-no. A estranheza da expressão que escolhemos na tradução para o Português reflecte o carácter estritamente poético, e igualmente pouco habitual, do verso de Rilke.

⁵ N. T. Em francês no texto.

As plantas e os animais estão inseridos no aberto. Eles estão «no mundo». O "no" significa: inseridos obscuramente na rede de feixes da conexão pura. A relação para com o aberto (se é que se pode falar ainda de um "para com") é um entrelaçamento inconsciente no seio do ente, caracterizando-se meramente pelo processo de ser puxado e de intencionar. Com a ascensão da consciência, cuja essência é, para a metafísica moderna, a representação, ascende a posição e a oposição dos objectos. Quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído do mundo estará o ser consciente. Assim se encontra o homem, segundo a linguagem da carta, "diante do mundo". Ele não se insere no aberto. O homem encontra-se em frente do mundo. Ele não habita directamente na corrente e no vento da conexão completa. O passo da carta faculta, em particular, a compreensão do aberto, porque Rilke nega aí expressamente que se possa pensar o aberto, no sentido da abertura do céu ou do espaço. Por outro lado, seria ainda mais incoerente estabelecer uma ligação entre a ideia do aberto, no sentido da clareira essencialmente mais originária do ser, e a poesia de Rilke, que ficou na sombra da metafísica atenuada de Nietzsche.

O que pertence imediatamente ao aberto é assimilado por este na corrente de atracção do centro. Deste modo, de entre todos os arriscados, pode, com maior facilidade, pertencer ao aberto aquele que foi atordoadado, conforme a sua própria essência, de tal modo que, sob tal atordoadamento, ele jamais ambiciona algo que lhe possa fazer frente. Aquilo que desenvolve deste modo o seu ser está "num prazer abatado".

Tal como a Natureza abandona os seres
ao risco do seu prazer abatado...

Abatado tem aqui o sentido de velado: aquilo que não se desprende da corrente do prosseguir irrestrito, que não

ficará perturbado pelo inafidável relacionamento de tudo com tudo, pelo qual se precipita a representação consciente. Abafado significa, tal como o som abafado, aquilo que repousa sobre uma profundidade e que tem a especificidade de ser um suporte. Abafado não tem o sentido negativo de bafo ou de carregado. Rilke não pensa o prazer abafado como algo de baixo ou de inferior. Ele testemunha a pertença das coisas, habituadas em grande, da Natureza à totalidade da conexão pura. Portanto, pode Rilke dizer, num poema tardio: «seja-nos grande o ser-flor» (*Poemas tardios*, p. 89; cf. *Sonetos*, segunda parte, XIV). Tal como a carta antes mencionada pensa os homens e os seres vivos a partir da perspectiva sobre a sua relação consciente e diversa para com o aberto, assim o poema nomeia os “seres” e “nós” (os homens) na perspectiva do seu comportamento diverso para com o risco (v.5 ss.):

...Só que nós,
mais ainda que a planta ou o animal,
vamos com o risco,...

Que o homem, mais do que a planta e o animal, vá com o risco, poderia por enquanto significar que o homem teria ainda menos entaves, relativamente a qualquer outro ser, em ser inserido no aberto. O “mais” deveria inclusive significar isto mesmo, se o “com” não estivesse acentuado. A acentuação do “com” não significa um reforço do ir sem entaves, significando antes: para o homem, ir com o risco é algo propriamente representado e, enquanto proposto, é o seu propósito. O risco e o seu arriscado, a Natureza, o ente na totalidade, o mundo, estão colocados de fora para o homem, fora do abafado da conexão irrestrita. Mas onde é que é posto o que é assim colocado, e através de quê? A Natureza é trazida diante do homem através da representação [*Vor-stellen*] do homem. O homem

põe [*stellt vor*] o mundo diante de si como a objectualidade na sua totalidade e põe-se a si diante do mundo. O homem coloca a Natureza à sua beira e levanta o mundo de tal modo que este o enfrenta. Este colocar à beira, este elaborar⁶, devemos entendê-lo na sua essência lata e múltipla. O homem cultiva a Natureza quando ela não basta para responder às suas expectativas representativas. O homem elabora coisas novas quando elas lhe fazem falta. O homem muda as coisas de lugar, quando elas o incomodam. O homem remove as coisas quando elas se desviam do seu propósito. O homem expõe as coisas, quando as recomenda para compra ou para utilização. O homem expõe quando exhibe as suas próprias capacidades e quando faz propaganda do seu ofício. Em todas estas formas multifacetadas do produzir, o mundo é posto de pé e trazido a uma posição. O aberto torna-se objecto e, assim, é rodado para enfrentar o homem. Enfrentando o mundo como objecto oposto, o homem expõe-se a si mesmo, e levanta-se como aquele que consegue impor proposadamente todo este elaborar.

Trazar algo diante de si, de tal maneira que isto assim apresentado determine, como algo anteriormente representado, todos os modos da produção, é uma característica fundamental da atitude que conhecemos como “o querer” [*Wollen*]. O querer de que aqui se fala é a e-laboração, nomeadamente, no sentido de imposição proposada da objectivação. As plantas e os animais não querem, na medida

⁶ N.T. O verbo alemão *herstellen* significa produzir, elaborar. No entanto, com a introdução do hífen em *her-stellen*, e tendo em conta o contexto, a forma verbal significa nitidamente “colocar à beira”. De facto, nesta passagem, Heidegger explora os diferentes matizes de significação da acção de pôr ou colocar (*stellen*) determinados pelos respectivos prefixos *vor-*, *her-*, *auf-*, *be-*, *um-*, *ver-*, *aus-* e *hervon-*. Consulte-se, a este propósito, o Glossário.

em que eles, abafados no prazer, nunca trazem para diante deles o aberto como objecto. Eles não podem ir com o risco, enquanto representado. E porque eles estão inseridos no aberto, a conexão pura jamais será o Outro objectivo deles mesmos. Pelo contrário, o homem vai "com" o risco, porque ele é o ser que quer, no sentido referido:

...Só que nós,
mais ainda que a planta ou o animal,
vamos com o risco, queremos-lo...

[267] O querer aqui referido é o impor-se, cujo propósito já *instaurou* o mundo como totalidade dos objectos elaboráveis. Este querer define a essência do homem moderno, sem que ele conheaça à partida o seu alcance, sem que ele possa saber, já hoje, a partir de que vontade, enquanto ser do ente, este querer quer. Em tal querer, o homem moderno ex-põe-se como aquele que se revolta, em todas as relações, com tudo o que existe, e portanto também na relação consigo próprio, como o que se impõe como produtor, organizando este levantar-se em revolta com vista à dominação incondicional. A totalidade da existência [*Bestand*] objectiva, que é como o mundo aparece, é dependente do parecer e da ordem da elaboração impositiva, sendo assim submetida ao mando desta. O querer contém em si a forma do mando, pois o impor-se propositado é um modo no qual a situatividade [*Zuständliche*] do elaborar e a objectividade do mundo se con-têm um ao outro, numa unidade incondicionada e, por isso, completa. Nele, no conter-se, anuncia-se o carácter de mando da vontade. Com este é revelada, no decurso da metafísica moderna, a essência, há muito encoberta, da vontade, que se essencializa desde há muito enquanto ser do ente.

Em conformidade com isto, também o querer humano apenas pode existir à maneira do impor-se, se forçar tudo

[332]

de antemão, antes mesmo de tudo dominar, a entrar no seu domínio. Para este querer, tudo se torna, à partida, e em seguida de uma forma irresistível, material da elaboração que se impõe. A terra e a atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado ao serviço dos objectivos propostos. A instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo vai-se configurando necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência oculta da técnica. É apenas a partir da era moderna que esta essência começa a desenvolver-se como destino da verdade do ente na totalidade, ao passo que, até agora, as suas manifestações dispersas e as tentativas pontuais se mantinham integradas no extenso domínio da cultura e da civilização.

A ciência moderna e o estado totalizante constituem-se como consequências necessárias da essência da técnica e, igualmente, como os seus seguidores. O mesmo é válido para os meios e para as formas que são pertinentes para a organização da opinião pública do mundo e das representações quotidianas dos homens. Não só a vida está a ser tecnicamente objectivada, na sua criação e exploração, como também o ataque da Física Atómica aos fenómenos da vida enquanto tal está em pleno curso. No fundo, pretende-se que a essência da vida se deve entregar ela mesma à elaboração técnica. Que se encontrem hoje em dia, e com todo o desprante, nos resultados e na posição da Física Atómica, oportunidades para provar a liberdade humana e para estabelecer uma nova teoria dos valores, eis aqui algo de significativo para a supremacia da representação técnica, cujo desenvolvimento há muito se desprendeu das opiniões e posições pessoais. A força dominadora inerente à essência da técnica revela-se, ainda, quando se tenta, em terrenos secundários e com a ajuda das valorizações até hoje vigentes, domar a técnica, acabando-se, porém, por utilizar

[333]

[268]

os meios técnicos, os quais são tudo menos formas exteriores. Isto porque, de todas as formas, a utilização de maquinaria e a fabricação de máquinas não constituem, só por si, a técnica ela mesma, mas apenas um instrumento que lhe é conforme, com vista ao estabelecimento da sua essência na objectividade da sua matéria-prima. Mais ainda, a transformação do homem em sujeito e do mundo em objecto é uma consequência do estabelecimento da essência da técnica, e não o contrário.

Na medida em que o aberto é experienciado por Rilke como o inobjectivado da Natureza plena, o mundo do homem que quer surge-lhe em oposição, necessariamente e de modo correspondente, como sendo o objectivado. Ao invés, um olhar sobre a totalidade íntegra do ente é susceptível de observar, a partir da invasão do progresso técnico, de que lado poderia surgir uma ultrapassagem da técnica, portadora de mais originalidade.

As construções cegas, sem imagem, da produção técnica impedem o acesso ao aberto da conexão pura. As coisas outroira crescidas desvanecem depressa. Elas deixam de poder mostrar a sua própria identidade através da objectivação. Numa carta de 13 de Novembro de 1925, escreve Rilke:

Para os nossos avós, a "casa", o "poço", a torre que conheciam intimamente, até mesmo a sua própria roupa, o seu manto, eram infinitamente mais, infinitamente mais familiares. Praticamente, cada coisa era um recipiente, dentro do qual eles encontravam algo de humano, e onde se acumulava algo de humano. Agora, a América inunda-nos de coisas vazias e indiferentes, pseudo-coisas, "vita artificial"... Uma casa, no entender americano, uma maçã americana ou a uva de lá, não têm *nada* em comum com a casa, o fruto, o cacho, nos quais entraram a esperança e os pensamentos dos nossos antepassados... (*Cartas de Muzot*, p. 335 ss.)

[334]

Mas este americanismo não é, decerto, senão o recuo conjunto da essência moderna e do querer do que é europeu até uma Europa, cujos contornos se encontram pensados na consumação da metafísica nietzscheana e que, pelo menos em certos domínios, chegou a evidenciar a questionabilidade de um mundo no qual o ser como vontade de vontade começa a dominar. Não é lícito pensar que a ameaça que nos rodeia, a nós, hodiernos, tenha começado com o americanismo. Ela começou antes, com a essência não experimentada da técnica, que ameaçava já os nossos antepassados e as suas coisas. Os acenos sábios da meditação rilkiana não residem na sua tentativa de salvar ainda as coisas dos antepassados. Nós devemos, previdentemente, reconhecer o que é isto, o que é que se torna digno de ser questionado com a coisidade das coisas. Rilke escreve, pois, já antes, de Dúino, a 1 de Março de 1912: «O mundo retrai-se a si próprio. Porque, por seu lado, as coisas também fazem o mesmo, transferindo a sua existência, cada vez mais, para a vibração do dinheiro, e desenvolvendo aí uma espécie de espiritualidade que ultrapassa já a sua realidade tangível. Na época de que me ocupo [Rilke refere-se ao século XIV], o dinheiro era ainda ouro, era ainda metal, uma coisa bela, a mais manejável e compreensível de todas.» (*Cartas* 1907/14, p. 213, s.) E já cerca de uma década antes, ele publicava, no *Livro da Peregrinação* (1901), o segundo de *O Livro de Horas*, estes versos altamente proféticos (*Obras Completas*, vol. II, p. 254):

Estão velhos os reis do mundo
sem que venham a ter herdeiros.
Os filhos morrem ainda infantes,
e as pálidas filhas cederam
as coroas doentes à violência.
A plebe parte-as em dinheiro,
e o oportuno dono do mundo

[269]

[335]

ao fogo em máquinas as estende,
quais, furiosas, a sua vontade cumprem;
só que a sorte não está com elas.
O metal tem saudades. E quer deixar
As moedas e as roldanas,
que lhe ensinam uma vida pequenina.
Das fábricas e das caixas
Irá regressar aos veios
Das montanhas esventradas,
que atrás dele se fecham.

[2701]
O lugar daquilo que nos ofereceu, a partir do seu interior, o conteúdo mundano das coisas outrora guardadas, vai sendo ocupado, cada vez mais depressa, cada vez mais irreverentemente e mais completamente, pela objectividade do domínio técnico sobre a terra. Ela não apenas coloca todos os entes como algo de elaborável no processo de produção, como também distribui os produtos da produção através do mercado. No interior da elaboração que se impõe, a humanidade do homem e a coisidade das coisas dissolvem-se no valor calculado de um mercado, que não abarca apenas a terra enquanto mercado mundial, como também faz comércio, como vontade da vontade, na essência do ser, assim trazendo todos os entes ao comércio de um cálculo, o qual domina com maior tenacidade quando não necessita da conta.

O poema de Rilke pensa o homem como aquele ser que é arriscado para um querer, o qual, sem antes o experimentar, ganha o carácter de querer através da vontade de vontade. Querendo de tal modo, o homem pode ir com o risco, de tal maneira que ele próprio se antepõe a tudo o que faz e deixa fazer, como aquele que se impõe. Assim, o homem é aquele que arrisca mais do que a planta ou o animal. Em conformidade, ele também está em perigo, de um modo diferente destes.

[336]

De entre os seres (plantas e animais) nenhum é particularmente protegido, ainda que sejam inseridos no aberto e aí assegurados. Pelo contrário, o homem, enquanto aquele que se quer a si mesmo, não apenas não é especialmente protegido pela totalidade do ente, como está desprotegido (v.13). Sendo aquele que representa e elabora, ele está diante do aberto obstruído. Por isso, ele próprio, bem como as suas coisas, são expostos ao perigo crescente de se tornarem matéria bruta e função da objectivação. O propósito do impor-se alarga o âmbito do perigo de o homem perder a sua mesmidade na elaboração a todo o custo. A ameaça, que afecta a essência do homem, emerge a partir desta mesma essência. Isto repousa, no entanto, na sua relação com o ser. Assim, através do seu querer-se a si mesmo, o homem está, num sentido essencial, ameaçado, i.e., carente de protecção. Contudo, devido a esse seu modo essencial de querer, ele está igualmente des-protegido.

Este "nosso ser desprotegido" (v.13) continua a ser distinto, em igual medida, do não-estar-especialmente-protegido das plantas e dos animais tal como o seu "prazer abafado" se distingue do querer-se a si mesmo do homem. A diferença é ínfima porque não existe qualquer passagem do prazer abafado para a objectivação no impor-se. Mas este impor-se não apenas coloca o homem "fora de protecção", como também a imposição da objectivação do mundo elimina cada vez mais resolutamente a própria possibilidade de protecção. Ao mesmo tempo que o homem constrói o mundo, tecnicamente, como objecto, ele tapa, voluntária e completamente, o caminho para o aberto, o qual já se encontrava, aliás, impedido. O homem que se impõe é o funcionário da técnica, independentemente de cada um pessoalmente o saber ou não, o querer ou não. Ele não apenas fica fora e diante do aberto, como também se afasta expressamente da "conexão pura" através da objectivação do mundo. O homem separa-se da conexão

[271]

[337]

pura. O homem da idade da técnica está, nesta despedida, contra o aberto. Esta despedida não é uma despedida de... mas uma despedida contra...

A técnica é a instalação incondicional, posta pelo impor-se do homem, do absoluto estar-desprotegido sobre o fundo da aversão que reina em toda a objectividade contra a conexão pura que atrai a si, enquanto centro inaudito do ente, todas as forças puras. A produção técnica é a organização da despedida. A palavra despedida, no sentido agora mesmo esboçado, é uma outra palavra fundamental da poesia autêntica de Rilke.

[272] Não é a tão falada bomba atômica que é, enquanto maquinaria especial de morte, o que é mortal. O que há muito ameaça o homem de morte é, em particular, da morte da sua essência humana, é o incondicionado do meo querer, no sentido do impor-se propostado contra tudo. O que ameaça o homem no seu ser é a opinião voltiva segundo a qual basta a exploração, a transformação, a armazenagem e a condução pacíficas das energias naturais para que o homem possa tornar a condição humana suportável para todos e, na generalidade, feliz. Mas a paz deste carácter "pacífico" é simplesmente o feneçim imperturbado da fúria do impor-se orientado, propostadamente, apenas para e por si mesmo. O que ameaça o homem na sua essência é a opinião segundo a qual poderia arriscar-se sem perigo esta imposição da produção, desde que, além disso, outros interesses, por exemplo os de uma fé, permanecessem válidos. Como se pudesse haver, num qualquer compartimento anexo, uma espécie de estância separada do relacionamento essencial do homem, devido à vontade técnica, para com a totalidade do ente, estância essa que pudesse oferecer algo mais do que efémeras escapadelas para os auto-enganos, das quais faria parte, entre outras, a fuga em direcção aos deuses gregos. O que ameaça o homem na sua essência é a opinião segundo a qual a pro-

dução técnica põe o mundo na ordem, ao passo que é precisamente esta maneira de pôr na ordem que nivela, na uniformidade da produção, qualquer *ordo*, i.e., qualquer hierarquia, destruindo deste modo, à partida, o domínio de uma possível proveniência de uma hierarquia e de um reconhecimento a partir do ser.

Não que a totalidade do querer seja, só, por si, o perigo, mas antes o querer ele mesmo, sob a forma do impor-se no interior do mundo, que apenas é admitido como vontade. O querer que quer a partir desta vontade decidiu-se já a mandar de um modo absoluto. Com esta decisão, entrega-se prontamente à organização total. Mas antes de tudo, a própria técnica impede qualquer experiência da sua essência. Pois, enquanto se desdobra plenamente, ela desenvolve nas ciências uma espécie de conhecimento, o qual permanece impedido de alguma vez acceder à esfera essencial da técnica, ou sequer de repensar a sua proveniência essencial.

A essência da técnica apenas lentamente vem à luz do dia. Este dia é a noite do mundo remodelada como dia técnico. Este dia é o dia mais curto. Com ele surge a ameaça de um único e infinito Inverno. Agora, não só se priva o homem de protecção, como também o incólume de todo o ente fica na escuridão. A cura [Helle]⁷ afasta-se.

7 N.T. Os termos alemães «das Helle», «das Unheile», «hell-los» / «das Hell(-)lose» e «hehl», que, conforme o contexto, serão traduzidos, respectivamente, por «cura» ou «são (e salvo)», «insã», «in(-)cúria», e «são e salvo», possuem, na língua alemã, uma relação com «das Heilige», o santo ou sagrado, tendo a mesma raiz. Deve notar-se, porém, que esta família de termos congrega uma gama de sentido bem mais vasta, a qual abrange a própria noção de «salvação» e de «graça» («das Hellen»), e de desgraça («das Unheile»). No entanto, o uso de «salvação» como tradução mais apropriada para «Retung», bem como o facto de aquele termo se situar demasiadamente próximo do universo

O mundo fica na incúria [*heil-los*]. Com isto, não só o sagrado [*Heiligel*], como vestígio da divindade, permanece encoberto, como até mesmo o vestígio do sagrado, a graça, parece ficar apagada. A não ser que alguns mortais sejam ainda capazes de ver essa incúria *como* incúria em toda a sua ameaça. Eles deveriam descortinar o perigo que afecta o homem. O perigo consiste na ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o próprio ser e não em perigos casuais. Este perigo é o Perigo. Ele encobre-se no abismo para todos os entes. Para ver o perigo e para o mostrar têm de existir aqueles mortais que chegam primeiro ao abismo.

Porém, onde está o perigo, cresce também a salvação (Hölderlin, IV, 190)

Pode ser que qualquer outra salvação que não provenha de *onde* está o perigo seja ainda desgraça [*Unheil*]. Toda a salvação conseguida através de uma ajuda, por mais bem intencionada que esta fosse, não seria para o indivíduo, ameaçado na sua essência no percurso do seu destino, senão uma aparência inconsistente. A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais. Haverá mortais que mais cedo alcancem o abismo do indigente e da sua indigência? Estes, os mais mortais dos mortais seriam os mais arriscados. Arriscar-se-iam ainda mais do que o ser humano que se impõe, o qual se arrisca já mais do que as plantas e os animais.

de sentido cristão, condicionam a opção de «cura» para a tradução de «das Heile» neste contexto.

[340]

Rilke diz nos versos 5 ss.:

...Só que nós,
mais ainda que a planta ou o animal,
vamos *com* o risco, queremos-lo, ...

E Rilke continua na mesma linha:

...e por vezes também
arriscamos mais (e não por interesse próprio),
do que a própria vida, arriscamos
por um sopro mais...

O homem não é apenas, na sua essência, capaz de arriscar mais do que as plantas e os animais. O homem arrisca, por vezes, mais «do que a própria vida». A vida aqui significa: o ente no seu ser: a Natureza. O homem arrisca por vezes mais do que o risco, e é mais ser do que o ser do ente. Mas o ser é o fundamento do ente. Quem arrisca mais do que o fundamento, atreve-se a chegar aonde se carece de qualquer fundamento, ao abismo. Se o homem é o arriscado, aquele que acompanha o risco ao querê-lo, então aqueles homens que, por vezes, ainda arriscam mais, têm também de querer mais. Haverá, porém, um aumento deste querer para além do incondicionado do impor-se propositado? Não há. Então, aqueles que, por vezes, mais arriscam só poderão ter um querer maior se o seu querer, na sua essência, for outro. Então, querer e querer não seriam o mesmo. Estes, que a partir da essência do querer têm um querer maior, mantêm uma maior conformidade face à vontade enquanto ser do ente. Correspondem mais ao ser que se manifesta como vontade. Têm um querer maior na medida em que são mais volitivos. Quem serão os mais volitivos que arriscam mais? A esta pergunta, o poema parece não dar uma resposta explícita.

[274]

[341]

Contudo, os versos 8-11 dizem algo, sob a forma da negação e de um modo vago, sobre os que arriscam. Os que mais arriscam não se arriscam por egoísmo ou por interesse pessoal, não pretendem nem atingir proveito próprio nem entregar-se ao egoísmo. Tampouco se podem gabar de grandes êxitos, apesar de arriscarem mais. Pois arriscam apenas um pouco mais: «... um sopro mais...». O seu «mais» em risco é tão insignificante como um sopro fúgaz e imperceptível. A partir de tal alusão não é possível deduzir quem são aqueles que arriscam mais.

Por outro lado, os versos 10-12 dizem o que este risco traz, o que se atreve a ir para além do ser do ente:

... Isto concede-nos, fora de protecção,
um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade
das forças puras ...

Nós, como todos os seres, somos apenas entes, sendo arriscados no risco do ser. Na medida, porém, em que nós, enquanto seres que querem, acompanhamos o risco, arriscamos mais e, portanto, estamos mais expostos ao perigo. Na medida em que o homem se agarra ao impor-se propositado, instalando-se através de uma objectivação: adicional na despedida contra o aberto, exerce ele mesmo a sua própria desprotecção.

[275] Pelo contrário, o arriscar que mais arrisca concede-nos um estar seguro. Isso, no entanto, não acontece por se montar paliçadas à volta do indefeso, pois deste modo a defesa seria apenas montada onde falta a protecção. Para isso seria preciso, novamente, uma elaboração. Esta é apenas possível na objectivação que, por seu lado, nos isola do aberto. O arriscar que arrisca mais não produz qualquer protecção. No entanto, concede-nos um estar seguro. Seguro, *securus*, *sine cura*, significa: sem cuidado [Sorge]. O cuidar é neste caso do mesmo género que o impor-se pro-

[342]

positado nos caminhos e com os meios do produzir incondicional. Só nos libertaremos deste cuidado se não levartamos a nossa essência exclusivamente na área do elaborar e do encomendar, do útil e do protector. Em segurança estaremos apenas naquele ponto em que não contemos nem com a desprotecção nem com uma protecção erigida sobre o querer. Há apenas um estar seguro fora do processo que, ao objectivar, se afasta do aberto, «fora da protecção», fora da despedida contra a conexão pura. Esta conexão pura é o centro inaudito de toda a atracção que atrai toda e qualquer coisa para o ilimitado, relacionando-a com o centro. Este centro é o «ali» onde actua a gravidade das forças puras. O estar seguro é o repousar a coberto na rede dos feixes [im *Geziige*] da conexão completa.

O arriscar que mais arrisca, aquele que tem um querer maior do que qualquer imposição, porque é volitivo, «cria»-nos um estar seguro no aberto. Criar significa: haurir. Haurir da fonte significa: absorver o que brota, e trazer o recebido. O arriscar que mais arrisca do querer volitivo nada produz. Recebe e dá o recebido. Traz, na medida em que faz desbrochar o recebido na sua plenitude. O arriscar que mais arrisca consuma, mas não elabora. Apenas um arriscar capaz de arriscar mais, na medida em que é volitivo, é capaz de consumir, ao receber.

Os versos 12-16 definem aquilo em que consiste o arriscar que mais arrisca, aquele que se atreve para além da protecção, pondo-nos ali em segurança. Isto não elimina de modo algum a desprotecção, o desamparo que é posto com o impor-se propositado. Na medida em que a essência humana se esgota na objectivação do ente, fica desamparada no meio do ente. Assim desamparado, e precisamente por isso, o homem mantém-se, no modo de carecer, relacionado com a protecção, mantém-se dentro da protecção. Pelo contrário, o estar seguro situa-se fora de toda a relação com a protecção: «fora da protecção».

[276]

[343]

Consequentemente, parece que faz parte do estar seguro, e de nós o conseguimos, um arriscar que desiste de qualquer relação com a protecção e a desprotecção. Contudo, isto é apenas aparente. Na verdade, se pensarmos a partir da coerência [*Geschlossenheit*] da conexão completa acabamos por experienciar aquilo que no fim, isto é, à partida, nos liberta do cuidado do impor-se desprotegido (versos 12 ss.)

...o que por fim nos alberga,
é o nosso desamparo ...

Como é que o desamparo nos poderá albergar, se apenas o aberto propicia abrigo, enquanto o desamparo consiste numa constante despedida contra o aberto? O desamparo apenas poderá albergar quando o afastamento contra o aberto for invertido, virando-se para o aberto, para dentro dele. Assim, o desamparo, enquanto invertido, é o que alberga. Albergar significa aqui, em primeiro lugar, que se realiza o albergar na inversão da despedida e, em segundo lugar, que, de certo modo, o próprio desamparo oferece um estar seguro. O que alberga

...é o nosso desamparo, e que
ao aberto assim o virámos, vendo-o ameaçar....

O «e» conduz à explicação que diz de que forma é possível o estranho facto de o nosso desamparo nos oferecer um estar seguro, fora de protecção. O desamparo, no entanto, nunca alberga pelo facto de nós o virarmos nas situações pontuais em que este nos ameaça. O desamparo alberga somente na medida em que já o virámos. Rilke diz: «que nós o virámos para o aberto». No tê-lo virado está implícito um modo particular do virar. No tê-lo virado, o desamparo é, desde logo, virado inteiramente na

[344]

sua essência. O carácter distinto do virar consiste no facto de termos visto o desamparo como ameaça. Apenas um tal ter visto faz ver o perigo. O ter visto vê que o desamparo, enquanto tal, ameaça a nossa essência com a perda da nossa pertença ao aberto. É neste ter visto que tem de se basar o ter virado. O desamparo estará, então, virado para "o aberto". Visto o perigo como perigo essencial, já devemos ter levado a cabo a inversão do afastamento contra o aberto. Aí está subjacente: o próprio aberto ter-se-á de tal modo voltado ele mesmo para nós que somos capazes de lhe virar o desamparo,

[277]

para o aceitar, no círculo mais vasto,
algures, onde a lei nos toca.

Qual é o círculo mais vasto? Provavelmente Rilke pensa no aberto, sob determinado ponto de vista. O círculo mais vasto circunscreve tudo o que é. A circunscricção circun-une todo o ente, sendo que, deste modo, ao unir unindo, ele é o ser do ente. Que significa, porém, «ente»? Embora o poeta denomine o ente na sua totalidade através dos nomes «a natureza», «a vida», «o aberto», «a relação completa», chegando mesmo a chamar «o ser» a esse todo redondo do ente, como é habitual na linguagem metafísica, não ficamos a saber qual a essência do ser. Ou será que isso está implícito, quando Rilke fala do ser como risco que tudo arrisca? Com certeza que sim. Deste modo, tentámos repensar as palavras de Rilke, enquadrando-as na essência moderna do ser do ente, na vontade de querer. De repente, porém, o que se diz sobre o círculo mais vasto não nos diz nada de concreto, se tentarmos compreender o assim dito enquanto o ente no seu todo, e o que o circunscrever enquanto o ser do ente.

Ora, enquanto pensadores, temos em consideração que, já de início, o ser do ente é pensado com vista à sua

[345]

[278] circumscrição. Pensamos, porém, este carácter esférico do ser demasiado desleixadamente e sempre apenas à superfície, se ainda não tivermos perguntado e experimentado como inicialmente se essência o ser do ente. O *ἔδν*, o sendo, dos *ἔδντα*, do ente na sua totalidade, chama-se o *ἒν*, o Uno que une. Mas que será este unir circunscrevente como traço fundamental do ser? Que significa ser? *ἔδν*, sendo, significa: presente, nomeadamente, presente no que não está encoberto. No entanto, no estar-presente encobre-se: a-presentar o não-estar-encoberto que faz essencial-se algo que está presente enquanto tal. Na verdade, porém, presente está apenas o próprio estar-presente, que está em todo o lugar como sendo o Mesmo no seu próprio centro, e sendo como tal a esfera. O carácter esférico não consiste num dar a volta que acabe por abranger, mas antes num centro que desencobre, que, clareando, alberga o que está presente. O esférico do uno e este mesmo uno têm o carácter do clarear que desencobre, dentro do qual o que está presente é capaz de estar presente. É por isso que Parmênides (frgm. VIII, 42) denomina o *ἔδν*, o estar-presente daquilo que está-presente, como *ἐῦκκλος σφαίρη*. Esta esfera bem arredondada deve ser pensada como o ser do ente no sentido do Uno que, simultaneamente, desencobre e clareia. Isto, que une em toda a parte, segundo a forma acima exposta, leva-nos a denominá-lo de órbita que clareia, e que, precisamente na sua qualidade de desencobrir, não abrange de modo algum, mas antes pelo contrário, possibilita ele mesmo, de um modo que clareia, o surgimento de algo no estar-presente. Jamais deveremos representar esta esfera do ser e o seu esférico como objectos. E como não-objectos? Também não. Isso constituiria mero subterfúgio de uma forma de falar. O esférico deve ser pensado a partir da essência do ser inicial, no sentido do estar-presente que desencobre.

[346]

Quando fala do círculo mais vasto, será que Rilke está a referir-se a este esférico do ser? Não apenas não temos quaisquer indícios a favor disto, como também a caracterização do ser do ente como risco (*vontrade*) contraria, decerto, essa possibilidade. Contudo, o mesmo Rilke fala uma vez da «esfera do ser», e isto num contexto que diz imediatamente respeito à interpretação do conceito do círculo mais vasto. Rilke escreve numa carta do Dia de Reis de 1923, (cfr. *Inselmannach* 1938, p. 109): «como a lua, a vida tem também, decerto, um lado que nos está permanentemente escondido, e que *não* é o seu oposto, mas sim o seu complemento para a perfeição, para o acabamento, para a esfera verdadeira, *sã* e salva [*heil*], plena do *ser*». Embora não possamos fazer uma interpretação forçada da relação plástica face ao corpo celeste representado como objecto, continua a ser evidente que Rilke não está aqui a pensar o esférico a partir do ângulo que visa o ser no sentido do estar-presente clareador que une, mas sim a partir do ângulo que visa o ente no sentido do acabamento de todos os seus lados. A esfera do ser aqui mencionada, isto é, do ente na sua totalidade, é o aberto enquanto coesão das forças puras que fluem sem limites umas nas outras, interagindo entre si. O círculo mais vasto é a totalidade da conexão completa da atracção. A este círculo mais vasto corresponde, enquanto centro mais forte, o «centro inaudito» da força pura da gravidade.

Virar o desamparo para o aberto significa: “aceitar de modo afirmativo” o desamparo dentro do círculo mais vasto. Um tal dizer-que-sim apenas é possível lá onde a totalidade do círculo for em todos os seus aspectos completa, tanto no que se refere à totalidade numérica das suas partes como também, simultaneamente, à sua igualdade numérica, estando como tal já presente e constituindo, por consequência, o *positum*. A este pode apenas corresponder a posição e nunca a negação. Também os aspectos da vida

[279]

[347]

que estão escondidos para nós deverão ser, na medida em que são, percebidos positivamente. Na carta já referida de 13 de Novembro de 1925, diz-se: "A morte é o *lado da vida* escondido de nós e nunca por nós iluminado". (Carta de Muzot, p. 332). A morte e o reino dos mortos pertencem, como o outro lado, à totalidade do ente. Este domínio é "a outra conexão", isto é, o outro lado da conexão completa do aberto. No círculo mais vasto da esfera do ente há regiões e lugares tais que, escondidos de nós, aparentam algo negativo. Deixam de o aparentar, porém, se pensarmos tudo para dentro do círculo mais vasto do ente.

Visto a partir do aberto, também o desamparo, enquanto despedida contra a conexão pura, parece ser algo negativo. A imposição, com carácter de despedida, da objectivação quer, em qualquer parte, a permanência dos objectos produzidos, e reconhece apenas estes como entes e como positivos. A imposição da objectivação técnica é a permanentemente negação da morte. Através desta negação, a própria morte torna-se algo negativo, algo puro e simplesmente não-permanente e nulo. Se, porém, virarmos o desamparo para o aberto, virá-lo-emos para dentro do círculo mais vasto do ente, dentro do qual nós não poderemos senão dizer que sim ao desamparo. A viragem para o aberto significa prescindir de ler negativamente aquilo que é. Mas o que será mais ente ou — na terminologia moderna — mais certo do que a morte? A já referida carta de 6 de Janeiro de 1923 diz que há que "ler a palavra 'morte' *sem negação*".

Se nós virarmos o desamparo como tal para o aberto, então voltamo-lo na sua essência, isto é, como despedida contra toda a relação, de tal modo que este desamparo se voltaria para o círculo mais vasto. Aí, resta-nos apenas dizer que sim ao que se voltou. Este dizer-que-sim, porém, não significa reverter o Não num Sim, mas antes reconhecer o positivo como o já subjacente e presente, ocorrendo isto de tal modo que deixamos o desamparo invertido perten-

cer àquele lugar dentro do círculo mais vasto "onde a lei nos toca". Rilke não diz: uma lei. Ele tampouco se refere a uma regra. Pensa em algo que "nos toca". Quem somos nós? Nós somos os que querem e os que levantam o mundo como objecto, sob a forma da imposição proposta. Quando somos tocados por algo pertencente ao círculo mais vasto, então isto toca-nos na nossa essência. Tocar significa: pôr em movimento. A nossa essência é posta em movimento. O toque abala o querer de tal modo que somente desta forma emerge a essência do querer, pondo-se em movimento. Só assim o querer tornar-se-á volitivo.

Contudo, o que é que nos toca de modo imediato a partir do círculo mais vasto? O que é que, no querer habitual da objectivação do mundo, se nos mantém vedado e inacessível por nossa própria causa? É a outra conexão: a morte. É ela que toca os mortais na sua essência, conduzindo-os desse modo ao caminho para o outro lado da vida, e, assim, à totalidade da conexão pura. A morte reúne, assim, na totalidade do já posto, no *positum* da conexão completa. A morte, sendo esta reunião do pôr, é a lei ou posição-legal [*Ge-setz*], tal como a cordilheira reúne as montanhas no todo do seu encadeamento⁸. Lá onde a lei nos toca, é o ponto dentro do círculo mais vasto onde podemos deixar entrar o desamparo virado, de modo positivo, na totalidade do ente. Afinal, o desamparo, virado assim, alberga-nos no aberto, fora da protecção. Como é que este virar é, porém, possível? De que modo pode ocorrer a inversão do afastamento que se despede contra o

⁸ N. T. Heidegger relaciona, etimologicamente, e de forma dificilmente traduzível *setzen* e *Gesetz*, a acção e acto de pôr e a sua concretização naquilo que é lei, o conjunto coeso do, assim, posto em posição. Esta leitura aclarar-se por analogia com o parentesco entre *Berg* (montanha) e *Gebirg* (cordilheira, serra), enquanto conjunto de montanhas unidas numa configuração (*Gezùge*) ou estrutura.

[281]

aberto? É provável que isto aconteça somente de forma que esta inversão nos volte de antemão para o círculo mais vasto, permitindo-nos a nós mesmos, na nossa essência, entrar nele. A região do estar seguro tem de primeiro nos ser mostrada, tem de nos ser acessível enquanto espaço de jogo onde a inversão se pode dar: O que nos traz, no entanto, um estar seguro e, no fundo, a dimensão da segurança, é esse arriscar que, por vezes, arrisca mais do que a própria vida.

Mas este arriscar que arrisca mais não opera, aqui e ali, à volta do nosso desamparo. Não procura modificar este ou aquele modo de objectivação do mundo. Muito mais do que isso, ele vira o desamparo como tal. O arriscar que arrisca mais, no fundo, conduz o desamparo para o seu próprio domínio.

Qual é a essência do desamparo, se este consiste na objectivação que se baseia na imposição propositada? Aquilo que nos enfrenta como objecto do mundo torna-se *permanente* na elaboração representativa. Este representar presentifica [*präsenf*]. Mas este presente [*das Präsenf*] está presente [*präsenf*] num representar de índole calculista. Este representar não tem nada de intuitivo. Perde-se o intuitivo do aspecto das coisas, a imagem, que estas oferecem à intuição imediata dos sentidos. A elaboração calculista da técnica é um "fazer sem imagem" (Elegia IX). A imposição propositada, nos seus projectos, obstrui a imagem intuitiva, collocando à sua frente a proposta duma formação [*Gebilde*] apenas calculada. Quando o mundo entra na objectividade da formação inventada, então é collocado no insensível e invisível. Aquilo que, assim, ganha um carácter consistente, deve a sua presença a um collocar cuja acção pertence à *res cogitans*, i.e., à consciência. Esta esfera da objectividade dos objectos permanece limitada ao interior da consciência. O invisível dos objectos pertence ao interior da imanência da consciência.

[350]

Ora, sendo o desamparo a despedida contra o aberto, e consistindo a despedida, por seu turno, na objectivação que pertence ao invisível e interior da consciência calculadora, então a esfera da essência do desamparo é o invisível e o interior da consciência.

Contudo, na medida em que a inversão do desamparo para o aberto tem, à partida, a ver com a essência do desamparo, assim a inversão do desamparo é uma inversão da consciência, mais precisamente, *dentro* da esfera da consciência. A esfera do invisível e do interior determina a essência do desamparo, mas também o modo da viragem deste para o círculo mais vasto. Por isso, pode ser somente o mais invisível do invisível e o mais interior do interior aquilo para onde o essencialmente interior e invisível se tem de virar para encontrar o que lhe é próprio. Na metafísica moderna a esfera do interior invisível determina-se como o domínio da presença dos objectos calculados. Descartes define esta esfera como sendo a consciência do *ego cogito*.

Quase em simultâneo com Descartes, Pascal descobre a lógica do coração que se opõe à lógica da razão calculadora. O interior e o invisível do espaço interior do coração não só é mais interior do que o interior da representação calculadora e, por conseguinte, mais invisível, como também se estende para além do domínio dos objectos apenas elaboráveis. Somente no íntimo invisível do coração, o homem se inclina para aquilo que deve ser amado: os antepassados, os mortos, a infância, os vindouros. Isto pertence ao círculo mais vasto que agora se revela como sendo a esfera da presença da conexão completa, sã e salva. Apesar de também esta presença, tal como a da consciência comum e utilizadora da elaboração calculadora, ser uma presença da imanência, o interior da consciência não-utilizadora mantém-se como sendo o espaço interior, no qual toda e qualquer coisa, para nós, transcende o número do cálculo, podendo, liberta de tal limitação, fluir para a totali-

[282]

[351]

dade ilimitada do aberto. Este supérfluo abundante nasce, relativamente à sua presença, no interior e no invisível do coração. A última palavra da Elegia IX que canta a presença do homem ao aberto, diz: "A existência [*Dasein*] abundante brota-me do coração".

[283] O círculo mais vasto do ente torna-se presente [*präsenz*] no espaço interior do coração. O todo do mundo atinge aqui, em todas as relações, a presença igualmente essencial. Rilke chama-lhe, na linguagem da metafísica, "existência" [*Dasein*]. A presença absoluta do mundo é, num conceito mais lato, "existência mundana". Este é um outro nome para o aberto — outro, porque nomeia de modo diferente, pensando agora o aberto na medida em que o afastamento representador e produtor contra o aberto se inverteu, da imanência da consciência calculadora para o espaço interior do coração. O espaço interior do coração para a existência mundana chama-se por isso também "o espaço interior do mundo". "Mundano" significa a totalidade do ente.

Rilke escreve numa carta de Muzot, a 11 de Agosto de 1924:

Por mais extenso que seja o 'exterior', ele mal suporta, com todas as distâncias siderais, uma comparação com as dimensões, com a *dimensão profunda do nosso interior*, o qual nem sequer necessita da espaçosa amplidão do universo para ser, em si mesmo, quase inservável. Quando, portanto, os mortos ou os vindouros necessitarem de uma estância, que refúgio lhes poderá ser mais agradável e mais propício do que este espaço imaginário? Tenho cada vez mais esta sensação, como se a nossa consciência usual habitasse o pico de uma pirâmide, cuja base se alarga de modo tão acentuado em nós (de certo modo, debaixo de nós), que quanto mais nos sentimos capazes de a penetrar, mais universalmente parecemos envolvidos nas ocorrências independentes do tempo e do espaço, nas ocorrências da existência terrestre ou, num sentido mais lato, *mundana*.

[352]

Em contrapartida, a objectualidade do mundo continua a ser processada através dos cálculos do representar, que se serve do tempo e do espaço como de unidades contabilísticas, não podendo saber nem da essência do tempo nem da essência do espaço. Rilke também não considera de modo preciso o género do espaço que constitui o espaço interior do mundo, nem sequer pergunta se o espaço interior do mundo, uma vez que dá à presença mundana uma estância, não terá, junto com essa presença, o mesmo fundamento numa temporalidade, cujo tempo essencial forma, com o espaço essencial, a unidade originária daquele tempo-espaço, na qualidade do qual o próprio ser se essencia.

No entanto, Rilke procura perceber, dentro da esfera da metafísica moderna, a saber, dentro da esfera da subjectividade enquanto subjectividade da presença interior e invisível, o desamparo, já posto com a essência impositiva do homem, de modo que este desamparo, ele mesmo, sendo invertido, nos alberga no mais íntimo e mais invisível do mais amplo espaço interior do mundo. O desamparo enquanto tal alberga. Pois impulsiona a sua essência, enquanto essência interior e invisível, para uma inversão, que deixe de se afastar contra o aberto. A inversão orienta em direcção ao interior do interior. A inversão da consciência é, por conseguinte, uma re-interiorização ou recorridão da imanência dos objectos do representar, trazendo essa imanência à presença dentro do espaço cordial.

Enquanto o homem se absorve na imposição propositada, não só ele próprio está desamparado, como também o estão as coisas, na medida em que elas se tornaram objectos. Embora nisto esteja subjacente uma transformação das coisas para o interior e para o invisível, esta transformação substitui o carácter precário das coisas através das formações imaginadas dos objectos calculados. Estes são elaborados para serem consumidos. Quanto mais depressa forem

[284]

[353]

consumidos, mais necessário se torna substituí-los, cada vez mais rápida e facilmente. O que fica da presença das coisas-objecto não consiste no facto de elas repousarem em si mesmas, no seu próprio mundo. O constante das coisas elaboradas como meros objectos de consumo é a substituição.

Tal como, para o nosso desamparo, faz parte o desvanecer das coisas familiares dentro da supremacia da objectualidade, também o estar seguro da nossa essência exige que as coisas sejam salvas da mera objectualidade. A salvação consiste em que as coisas dentro do círculo mais vasto da conexão completa possam repousar em si mesmas, e isto significa umas nas outras sem serem limitadas. Possivelmente, até mesmo a viagem do nosso desamparo para a existência mundana dentro do espaço interior do mundo deverá iniciar-se com o acto de virarmos o precário e, por isso, o provisório das coisas-objecto, a partir do interior e invisível da consciência apenas elaboradora para o verdadeiro interior do espaço do coração, deixando-as aí nascer invisivelmente. Em consonância, na carta de 13 de Novembro de 1925 (*Cartas de Muzot*, p. 335) lê-se:

[285] ...é nosso mister gravarmos essa terra provisória e passageira de modo tão profundo, tão sofredor e apaixonante, que a sua essência ressuscite <invisivelmente> em nós. *Nós somos as abelhas do invisível. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande niche d'or de l'Invisible.* (Nós sugamos sem parar o mel do visível, para o acumular na grande colmeia dourada do Invisível.)

A re-cordação inverte a nossa essência que apenas se quer impor, bem como os seus objectos, para o íntimo invisível do espaço cordial. Aqui, tudo é, então, virado para o interior, não sendo apenas virado para o interior da consciência propriamente dita, acontecendo antes que, dentro deste interior, um se vira para o outro sem haver limitações.

[354]

Esta interioridade do espaço interior do mundo ilumina-nos o aberto. Desta forma, apenas aquilo que retemos interiormente (*par coeur*) é o que sabemos de cor [*auswendig*]⁹. Nesta interioridade somos livres, para lá da relação com os objectos colocados à nossa volta, os quais apenas aparentemente nos protegem. Na interioridade do espaço interior do mundo há um estar seguro fora da protecção.

Porém, desde sempre colocamos a questão de como poderá realizar-se esta re-cordação da objectualidade já imanente da consciência para o mais íntimo do coração? Ela refere-se ao interior e ao invisível. Pois tanto aquilo que é re-cordado como aquilo para onde é re-cordado são de tal natureza. A recordação é a inversão da despedida, regressando ao círculo mais vasto do aberto. Quem dos mortais será capaz de recordar, provocando esta inversão? Ora, por um lado, o poema diz que o estar seguro da nossa essência é-nos transmitido, porque os homens "por vezes arriscam mais ... do que a própria vida, um sopro mais ...".

Que é, porém, aquilo que arriscam, os que arriscam mais? Ao que parece, o poema cala a resposta. Por essa razão, pensando, tentaremos ir ao encontro do poema. Para nos ajudar, recorreremos também a outros poemas.

Perguntamos: Que se poderia ainda arriscar, que arriscasse mais do que a própria vida, i.e., o próprio risco, i.e., que arriscasse mais do que o ser do ente? Em qualquer caso e segundo qualquer ponto de vista, o arriscado terá que ter tal natureza que diga respeito a todo o ente na medida em que é um ente. Ora, é o ser que participa de tal natureza, não constituindo este um género particular entre outros, mas sim o modo do ente como tal.

⁹ N.T. A expressão alemã *ethus auswendig wissen* [saber de cor], traduzida literalmente, significaria "saber pelo lado exterior".

[355]

O que é que ainda poderá superar o ser se o ser constitui o único e singular do ente? Apenas através de si mesmo, através do seu próprio, e isso de tal modo que ele entre, propriamente, no seu próprio. O ser seria então o único e singular que, simplesmente, se superaria (o *transcendens* por excelência). Mas esta transcendência nem vai para lá dele nem sobe para um outro, antes retorna a ele mesmo e para a essência da sua verdade. O ser mede e percorre ele próprio esse retorno, e é ele mesmo a dimensão deste.

Segundo este pensamento, experienciamos no próprio ser que há nele um "mas" que lhe pertence, constituindo assim a possibilidade que também lá onde o ser é pensado como sendo o risco, poderá vigorar algo, que arrisca mais do que o próprio ser, na medida em que habitualmente o imaginemos a partir do ente. O ser mede e percorre, como ele próprio, o seu recinto, o qual é demarcado (*τέμνειν, tempus*) pelo facto de se essencialiar na palavra. A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo de género do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passamos na floresta, passámos já pela palavra "poço", pela palavra "floresta", mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem. Todo e qualquer ente, os objectos da consciência, as coisas do coração, os homens que arriscam mais e que se impõem mais, todos os seres se encontram, consoante a sua natureza, como entes, no recinto da linguagem. Por isso, se em algum lado o retorno da região dos objectos e da sua representação para o íntimo do espaço do coração for exequível, então *sé-lo-á apenas neste recinto*.

Para a poesia de Rilke, o ser do ente é determinado do ponto de vista metafísico como a presença mundana, a qual se mantém relacionada com a representação na consciência, quer esta tenha o carácter da imanência do representar calculador, quer o carácter da inversão interior para o aberto, acessível pelo coração.

A esfera inteira da presença está actualmente presente no dizer [*sagen*]. A objectualidade da elaboração manifesta-se na enunciação das frases calculadoras e dos axiomas da razão, a qual se prolonga de frase em frase. O âmbito do desamparo que se impõe é dominada pela razão. Esta não só estabeleceu, para o seu dizer, para o *Λόγος* como predição esclarecedora, um sistema particular de regras, como também é a lógica da razão ela própria que constitui a organização da dominação da imposição propositada na objectualidade. No âmbito da inversão do representar objectivo, corresponde ao dizer da re-cordação a lógica do coração. Tanto num como noutro dos âmbitos metafisicamente determinados, vigora a lógica, porque a re-cordação deverá criar um estar seguro a partir do próprio desamparo e fora da protecção. Este albergar diz respeito ao homem como o tal ser que tem a linguagem. Ele tem-na dentro do ser metafisicamente cunhado, de tal modo que ele pega na linguagem de antemão apenas como um haver e, portanto, como um auxiliar útil para o seu representar e para o seu comportar-se. Por isso, o *Λόγος*, o dizer como *organon*, precisa da organização através da lógica. A Lógica apenas existe no interior da Metafísica.

Ora, se o homem, ao criar um estar seguro, é tocado pela lei de todo o espaço interior do mundo, é tocado ele próprio na sua essência, de modo que ele, ao querer-se, é já aquele que diz. Na medida, porém, em que a criação de um estar seguro provém dos que arriscam mais, deverão estes expor-se ao risco da linguagem. Os que arriscam mais arriscam o dizer. Mas se o recinto deste risco, a lin-

[288]

guagem, pertence de modo único e singular ao ser, não podendo haver mais nada da sua natureza sobre ou para além deste, aonde deverá então ser dito aquilo que os que dizem têm que dizer? O seu dizer diz respeito à inversão re-cordante da consciência, a qual revira o nosso desamparo para o invisível do espaço interior do mundo. O seu dizer fala, porque diz respeito à inversão, não apenas a partir dos dois âmbitos, mas sim a partir da unidade destes, na medida em que essa unidade, como unificação salvadora, já aconteceu. Lá onde a totalidade do ente é pensada sendo o aberto da conexão pura, a inversão re-cordante terá de ser um dizer que diz aquilo que tem de ser dito a um ser que, no meio da totalidade do ente, já está seguro, pois já realizou a transformação do visível representado para o invisível cordial. Este ser está integrado na conexão pura tanto de um como de outro lado da esfera do ser. Este ser, para o qual praticamente não existem fronteiras nem diferenças entre as conexões, é o ser que coordena e deixa surgir o centro inaudito do círculo mais vasto. Este ser é, nas *Elegias de Duino* de Rilke, o Anjo. Este nome denomina, novamente, uma palavra chave da poesia de Rilke. É, como "o aberto", "a conexão", "a despedida", "a natureza", uma palavra chave, porque o que nela é dito pensa a totalidade do ente a partir do ser. Na carta de 13 de Novembro de 1925 (*op. cit.*, p. 337), Rilke escreve:

"O Anjo das *Elegias* é aquela criatura na qual a transformação do visível em invisível, constituindo para nós ainda um mister, parece estar já realizada ... O Anjo das *Elegias* é aquele ser que garante o facto de reconhecermos no invisível um grau superior da realidade."

Em que medida, no processo da consumação da metafísica moderna, a relação com um tal ser faz parte do ser do ente, em que medida a essência do Anjo rilkeano, com todas as suas diferenças de conteúdo, é *metafisicamente o mesmo* que a figura de Zarathustra de Nietzsche, apenas

[358]

poderá ser demonstrado a partir de uma exposição mais originária da essência da subjectividade.

O poema pensa o ser do ente, a natureza, como sendo o risco. Todo o ente é arriscado para se encontrar dentro de um risco. Sendo arriscado, está na balança. A balança é o modo como o ser, em cada caso, pesa o ente, quer dizer, mantém-no no movimento de pesar. Todo o arriscado encontra-se em perigo. Consoante a natureza da sua relação com a balança é possível diferenciar os âmbitos do ente. Com respeito à balança, também a essência do Anjo necessita de se esclarecer, admitindo que ele é o ente de um grau mais elevado dentro de todo esse âmbito.

As plantas e os animais, "no risco do seu prazer abafado", estão suspensos no aberto, descuidadamente. A sua corporalidade não os perturba. Os seres vivos, através dos seus instintos, são embalados no aberto. Embora também eles permaneçam em perigo, isso não diz respeito à sua essência. As plantas e os animais estão de tal modo na balança que esta se equilibra sempre e de novo na quietude de uma segurança. A balança, para a qual as plantas e os animais são arriscados, ainda não alcança o âmbito do insaciado essencial e, por isso, permanentemente. Também a balança, para a qual o Anjo é arriscado, se mantém fora do insaciado: mas não porque ainda não pertença ao âmbito do insaciado, mas sim porque já não lhe pertence. Consoante a essência incorpórea do Anjo, a possível perturbação pelo sensual visível transformou-se no invisível. O Anjo essencial a partir da quietude saciada da união equilibrada dos dois âmbitos dentro do espaço interior do mundo.

Pelo contrário, o homem como aquele ser que se impõe propositalmente, é arriscado e exposto ao desamparo. A balança do perigo é, na mão do homem de tal modo arriscado, essencialmente insaciada. O homem que se quer a si próprio, conta sempre com as coisas e com os homens, enquanto algo que tem o carácter de objecto. Fei-

[289]

[359]

tas assim as contas, tudo se torna mercadoria, sofrendo continuamente um câmbio num âmbito de ordens que não param de se alterar. A despedida contra a conexão pura acomoda-se na inquietude da balança, que pesa incansavelmente. Contra a sua própria intenção, a despedida exerce na objectivação do mundo o inconstante. Arriscado desta forma para o desamparo, o homem movimentada-se no ambiente dos negócios e das "trocas". O homem que se impõe vive das apostas do seu querer. Vive essencialmente arriscando o seu ser, no âmbito da vibração do dinheiro e do valer dos valores. Sendo constantemente este cambista e mediador, o homem é "o comerciante". Pesa e pondera sem parar, embora não conheça o verdadeiro peso das coisas. Também nunca saberá o que é que nele mesmo tem verdadeiro peso e prepondera. Rilke di-lo num dos *Poemas tardios* (pp. 21 ss.):

Ah, quem conhece aquilo que nele prepondera.
Clemência? Horror? Olhares, vozes, livros?

[290]
Mas ao mesmo tempo, o homem é capaz de criar "um estar seguro" fora da protecção, virando o desamparo como tal para o aberto, fazendo-o integrar-se no espaço cordial do invisível. Se isso acontece, então o insaciado do desamparo passa para lá onde, na união equilibrada do espaço interior do mundo, surge o ser [*Wesen*] que traz à aparência o modo com o qual essa união une, representando desta forma o ser [*Sein*]. Então, a balança do perigo passa do âmbito do querer calculante para o Anjo. Da época tardia da poesia rilkiana conservaram-se quatro versos que, aparentemente, apresentam o início de um esboço dum poema maior. À partida, não precisaremos de comentar estes versos. Eles rezam assim (*Obras Completas*, vol. III, p. 438):

[360]

Quando da mão do comerciante
a balança passa
àquele Anjo que, nos céus,
a acalma e apazigua, pelo equilíbrio do espaço ...

O espaço equilibrante é o espaço interior do mundo, na medida em que possibilita o todo mundano do aberto, concedendo assim, a uma e a outra conexão, a aparência da sua unidade unificadora. Esta abrange como esfera íntegra do ser todas as forças puras do ente, circunscrevendo todos os seres, ilimitando-os in-finitamente. Tal torna-se presente [*Präsenz*] quando a balança passa de um para outro lugar. Quando é que isso acontece? Quem deixa passar a balança do comerciante para o Anjo? Supondo que tal possa acontecer, então só poderá acontecer apropriando-se na área da balança. O seu elemento é o risco, o ser do ente. Consideramos propriamente a linguagem como o seu recinto.

A vida habitual do homem hodierno consiste na vulnerabilidade da imposição no mercado desprotegido dos cambistas. A passagem da balança para o Anjo é, pelo contrário, invulgar. É invulgar até mesmo no sentido de que não representa apenas uma excepção à regra, mas sim leva o homem, relativamente à sua essência, para o além da regra que diz respeito à protecção e ao desamparo. Por isso, a passagem acontece "por vezes". Isto não quer dizer de modo algum: de vez em quando, arbitrariamente; "por vezes" significa: raramente e no tempo adequado, num caso de cada vez único e de maneira única. A passagem da balança do comerciante para o Anjo — a saber, a inversão da despedida — acontece, então, enquanto re-cordação que conduz ao espaço interior do mundo, quando há tais seres que "por vezes arriscam mais ... um sopro mais ..."

[291]

Estes que arriscam mais são então os dizentes porque arriscam o próprio ser e se atrevem, por conseguinte, a

[361]

entrar no recinto do ser, na linguagem. No entanto, não será o homem aquele que, segundo a sua essência, possui a linguagem, expondo-se constantemente ao seu risco? Decerto. Então, nesse caso arriscaria, já na sua elaboração calculadora, também aquele que quer, de modo habitual, o dizer. Com efeito. Então, os que arriscam mais não poderão ser os que somente dizem. O dizer dos que arriscam mais deverá arriscar expressamente a saga [Saga]. Os que arriscam mais não seriam verdadeiramente aqueles que são, se não fossem os mais dizentes.

Quando nós, na nossa relação de carácter representativo e elaborador com o ente, nos comportamos, ao mesmo tempo, de um modo enunciativo, então tal dizer não coincide com aquilo que se pretende alcançar, mantendo-se, antes, como caminho e como meio. Contrariamente a isto há um dizer que se entrega expressamente à saga sem, no entanto, reflectir sobre a linguagem; se o fizesse, também esta se transformaria em objecto. Entrar na verdadeira saga caracteriza um dizer que segue o caminho daquilo que necessita ser dito, com a única finalidade de o dizer. Aquilo que necessita ser dito seria então aquilo que, segundo a sua natureza, pertence ao recinto da linguagem. Isto é, metafisicamente pensado, o ente na totalidade. A totalidade do ente é o intracto da conexão pura, a cura [Heile] do aberto, na medida em que se abre ao homem. Isso acontece no espaço interior do mundo, o qual toca o homem quando ele se vira, na re-cordação inversora, para o espaço cordial. Os que arriscam mais viram o insão [Unheil] do desamparo para a cura da existência mundana. É isto que necessita ser dito. Ao dizer, isto vira-se para o homem. Os que arriscam mais são os mais dizentes da espécie dos cantores. O seu cantar está despidido de toda a imposição propositada. Não é um querer no sentido de ansiar. O seu canto não solicita algo que seria elaborável. Ao cantar, instala-se o espaço interior do mundo a si

mesmo. O cantar destes cantores não ambiciona nada nem é nenhuma profissão.

O dizer mais dizente dos que arriscam mais é o canto. [292]

Contudo,

Cantar é existir [Dasein]

diz o terceiro soneto da primeira parte dos *Sonetos a Orfeu*. A palavra *existir* é aqui utilizada no sentido tradicional do estar-presente que significa o mesmo que ser. Cantar, dizer expressamente o existir mundano, dizer a partir do são e salvo da conexão pura e completa, e dizer apenas isto, significa: pertencer ao recinto do ente ele mesmo. Este recinto é, enquanto essência da linguagem, o ser mesmo. Cantar o canto significa: estar-presente no que está-presente ele mesmo, significa: aí-ser [Dasein].

Contudo, o dizer que diz mais apenas surge esporadicamente, pois só os que arriscam mais são capazes de o levar a cabo. Pois continua a ser pesado. O pesado reside em consumir o aí-ser. O difícil não consiste apenas na dificuldade de construir a obra da linguagem, mas sim na passagem da obra que diz o ver ávido de coisas, a obra do rosto que vê para a "obra do coração". Pesado é o canto na medida em que o cantar já não pode ser ambição, mas tem de ser aí-ser. Para o deus Orfeu, que se demora infinitamente no aberto, o canto é algo leve, mas não para o homem. Daí que a segunda estrofe dos sonetos referidos pergunte:

Quando, porém, somos nós?

O acento recai sobre o "somos", não sobre o "nós". Que nós pertencemos ao ente e, neste sentido, estamos presentes, não se põe em questão. Permanece, no entanto, digno de ser questionado, quando somos de tal modo que

o nosso ser é canto, e nomeadamente um canto tal cujo cantar não soa por qualquer lado, sendo antes um cantar veraz cuja ressonância não se fixa a algo finalmente alcançado, mas sim que se destroça já na própria ressonância para que se essencie apenas o próprio cantado. De tal modo, os homens são mais dizeses quando arriscam mais do que o próprio ente. Estes que arriscam mais, segundo o poema, arriscam por "um sopro mais ...". O soneto referido termina:

Em verdade, cantar é um outro sopro.

Um sopro por nada. No deus, uma brisa. Um vento.

[293] Herder escreve nas suas *Ideias para a Filosofia da História da Humanidade*: "Um sopro dos nossos lábios transforma-se no quadro do mundo, no tipo dos nossos pensamentos e sentimentos na alma do outro. Do movimento de uma pequena brisa depende tudo o que os homens jamais pensaram, quiseram, fizeram e hão-de fazer de humano na terra; pois todos nós ainda percorreríamos as florestas se esse sopro divino não nos tivesse envolvido, pairando nos nossos lábios como um som mágico." (*Obras Completas*. Suphan. XIII, p. 140s.).

O sopro pelo qual os que arriscam mais são os mais arriscadores significa não apenas, e não em primeiro lugar, a medida quase imperceptível, pois volátil, de uma diferença; significa, antes e imediatamente, a palavra e a essência da linguagem. Aqueles que arriscam por um sopro mais, expõem-se ao risco da linguagem. Eles são os dizeses que mais dizem. Pois este sopro, pelo qual eles arriscam mais, não é apenas o dizer em geral, mas antes um outro sopro, um outro dizer que não o habitual dizer humano. O outro sopro já não ambiciona este ou aquele objecto. O sopro por nada. O dizer do cantor diz a totalidade sã e salva do aí-ser mundano que se instala invisivelmente no

[364]

espaço interior mundano do coração. O canto nem sequer procura aquilo que necessita ser dito. O canto é um pertencer à totalidade da conexão pura. O cantar é levado pela corrente do vento vindo do centro inaudito da natureza plena. O canto é ele próprio: "um vento".

Assim, o poema diz claramente, de forma poética, quem são aqueles que arriscam mais do que a própria vida. São aqueles que arriscam por "um sopro mais...". Não é em vão que, no texto do poema, as palavras "um sopro mais" são seguidas de reticências. Estas dizem o não-dito.

Os que arriscam mais são os poetas, mas poetas cujo canto vira o nosso desamparo para o aberto. Estes poetas cantam o são [Heile] no insão [Unheile], pois invertem a despedida contra o aberto e re-cordam na totalidade sã e salva o que há de in-cúria. A inversão re-cordante já de antemão ultrapassou o afastamento contra o aberto. Ela está "adiante de toda a despedida", superando, no espaço interior mundano do coração, toda e qualquer objectualidade. A re-cordação revirante é o arriscar que se arrisca a partir da essência do homem, na medida em que ele possui a linguagem e é o dizente.

O homem moderno, no entanto, é denominado de aquele que quer. Os que arriscam mais são mais querentes na medida em que querem de um modo que se diferencia da imposição propositada da objectivação do mundo. O seu querer não quer nada disso. Se o seu querer permanece apenas como imposição, eles não querariam nada. Eles não querem nada neste sentido, porque são mais volitivas. Correspondem mais propriamente à vontade que, sendo o risco ele mesmo, atrai a si todas as forças puras, enquanto conexão pura e completa do aberto. O querer dos que arriscam mais é o volitivo dos mais dizeses, que estão decididos e abertos [ent-schlössen], já não, em despedida, fechados contra a vontade, segundo a qual o ser quer

[294]

[365]

o ente. A essência voluntariosa dos que arriscam mais diz de modo mais dizente (segundo a palavra da Elegia IX):

Terra, não é isto o que tu queres: invisível
ressurgir em nós? — Não é teu sonho
ser invisível por um instante? — Terra! Invisível!
Que missão impões tu, senão transformação?
Terra, amada, eu quero.

No invisível do espaço interior do mundo, surgindo o Anjo como sua união mundana, torna-se visível a cura [Heil] do ente mundano. É somente no círculo mais vasto da cura que é possível aparecer o sagrado. Apenas os poetas, que pertencem à índole dos que arriscam mais, caminham no rasto do sagrado, pois experienciam a incúria como tal. A sua canção, pairando sobre a terra, sagra. O seu canto festeja o intacto da esfera do ser.

O insão, enquanto insão, mostra-nos o rasto da cura. O são e salvo acena, chamando o sagrado. O sagrado liga o divino. O divino avizinha-se do deus.

Os que arriscam mais experienciam na in-cúria o desamparo. Trazem aos mortais o rasto dos deuses foragidos, na negridão da noite do mundo. Os que arriscam mais, como os cantores do são, são "poetas em tempo indigente".

A característica destes poetas consiste em que, para eles, a essência da poesia se torna digna de ser questionada, pois encontram-se, de forma poética, no rasto que leva àquilo que, para eles, necessita ser dito. Encontrando-se no rasto que conduz ao são [Heil], Rilke chega à questão poética. Quando é que existe o canto que canta de modo essencial? Esta questão não se coloca no começo do caminho poético, mas lá onde o dizer de Rilke alcança verdadeiramente a vocação poética, que corresponde à era do mundo prestes a chegar. Esta era não é nem o caso nem a decadência. Enquanto destino, repousa no ser, e apela ao Homem.

[295]

[366]

Hölderlin é o pre-cursor dos poetas em tempo indigente. Por isso, também nenhum dos poetas desta era o poderá ultrapassar. O precursor, porém, não parte para um porvir, mas, antes pelo contrário, chega dele, de tal forma que, apenas no advir da sua palavra, o porvir se essencial em presente [Anwesen]. Quanto mais pura for a chegada, mais essencial se torna o ficar. Quanto mais encobertamente a saga anunciadora [Vorsage] poupar o porvir, mais puro será o advir. Por isso seria errado pensar que o tempo de Hölderlin apenas chegará quando, um dia, "todo o mundo" entender o seu poema. Ele jamais chegará de um modo tão amorfo. Pois, é a própria indigência que fornece à era do mundo as forças com as quais, sem saber o que está a fazer, impede que a poesia de Hölderlin se torne oportuna.

Assim como jamais será possível ultrapassar o precursor, tampouco o precursor é efêmero. Por isso, a sua poesia permanecerá para sempre como algo já-essenciado. O que na chegada se essencial, regressa, reunindo-se, ao destino. Aquilo que, desta forma, jamais cairá na sucessão do passar, supera à partida toda a transitoriedade. Aquilo que se limita a ser transitório é já, mesmo antes de ter desaparecido, o sem-destino. O já-essenciado, pelo contrário, é dócil ao destino. Na pretensa eternidade esconde-se apenas um transitório armazenado, armazenado no vazio de um agora sem duração.

Se Rilke é "poeta em tempo indigente", então somente a sua poesia responderá à questão: Para que é ele poeta, qual o rumo do seu canto, onde pertence o poeta no destino da noite do mundo? É este destino que decide sobre aquilo que, dentro desta poesia, permanece dócil ao seu destino.

[367]