

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Ana Luiza Nascimento de Assis Souza

**A INTERPRETAÇÃO DE MARTIN HEIDEGGER ACERCA DO SAGRADO NO
POEMA COMO QUANDO EM DIA DE FERIADO DE FRIEDERICH HÖLDERLIN**

Juiz de Fora

2009

Ana Luiza Nascimento de Assis Souza

A interpretação de Martin Heidegger acerca do sagrado no poema Como quando em dia de
feriado de Friederich Hölderlin

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Ciência da Religião, área de
concentração: Filosofia da Religião, da
Universidade Federal de Juiz de Fora, como
requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2009

Ana Luiza Nascimento de Assis Souza

**A interpretação de Martin Heidegger acerca do sagrado no poema Como quando em dia
de feriado de Friederich Hölderlin**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 25 de agosto de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Acylene Maria Cabral Ferreira
Universidade Federal da Bahia

AGRADECIMENTOS

A Deus, por iluminar meus passos.

Ao Homero, que apoiou minhas escolhas, compreendeu minha ausência e acreditou junto comigo na realização deste trabalho.

Aos meus queridos pais, João e Maria, por me apoiarem sem restrições, pelas orações e pelo amor incondicional.

A minha querida irmã Lívia, pelo incentivo e amizade. Obrigada por sua presença reconfortante e animadora.

A professora Glória Ribeiro, responsável pelo meu primeiro contato com a filosofia heideggeriana. Obrigada pela mão sempre estendida e pela generosidade.

Aos meus padrinhos: Tio Ailton e Tia Matilde, sempre preocupados com o meu bem-estar. Obrigada pelas palavras e gestos de amor.

Às queridas amigas: Elaine, agradeço sua amizade fiel e seu coração sempre aberto às minhas preocupações e confidências. Juliana, obrigada por me fortalecer com seu abraço apertado e com suas palavras cheias de otimismo.

Às amigas de academia e coração: Fernanda, pelo companheirismo e carinho. Adriana, Renata e Paula pela ajuda nos momentos decisivos.

A minha Tia Detinha, que com seus conselhos me estimulou a perseverar.

Ao professor Paulo Afonso, sempre solícito na elucidação das minhas dúvidas. Obrigada por dividir suas reflexões com os alunos nas aulas e no grupo de estudos.

Ao meu orientador, professor Luís Dreher, pelas sugestões e observações valiosas e por compreender minhas limitações.

Agradeço ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa.

**Ser poeta não é dizer grandes coisas, mas ter uma
voz reconhecível dentre todas as outras.**

(Mário Quintana)

RESUMO

Nesta pesquisa buscamos investigar a interpretação realizada pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889 – 1976) acerca do sagrado a partir do poema *Como quando em dia de feriado...* de Friederich Hölderlin (1770 – 1843). A aproximação de Heidegger com a poesia de Hölderlin ocorre devido a uma necessidade intrínseca ao caminho de pensamento desenvolvido pelo filósofo. A partir de 1930, quando se estabelece a chamada *Kehre* (virada) heideggeriana a busca pelo sentido do ser continua sendo a questão principal para o pensamento do filósofo. Heidegger propõe uma busca pelo sentido do ser que ao mesmo tempo preserve a sua dinâmica própria de manifestação que é a de se dar ora como presença, ora como ausência. A poesia é considerada por Heidegger como a linguagem em especial que possui a característica singular de preservar o ser como mistério. A poesia é capaz de pensar o ser sem esgotá-lo em conceitos empobrecedores. Hölderlin é para Heidegger o poeta que soube cantar como nenhum outro a fuga dos deuses num tempo de luto sagrado. Com Hölderlin o espaço de manifestação do sagrado é preservado apesar da fuga dos deuses.

Palavras-chave: Sagrado. Verdade. Linguagem. Poesia. Poeta.

ABSTRACT

The object of research in this thesis is the interpretation of the holy proposed by German philosopher Martin Heidegger (1889 – 1976) on the basis of his reading of Friedrich Hölderlin's (1770 – 1843) poem *Wie wenn am Feiertage...* (*As on a holiday*). Heidegger's turning to Hölderlin's poetry takes place due to a necessity intrinsic to the path of his own thinking. From 1930 onwards, when the so-called Heideggerian *Kehre* ("turn") begins, the search for the meaning of Being continues to be the main issue for his thought. Heidegger proposes a search for the meaning of being which at the same time preserves its proper dynamics of manifestation, which is a dynamics of "giving itself" alternately as presence and/or absence. Poetry is considered by Heidegger as a special because higher kind of language which has the unique potential to preserve Being as mystery. In other words, poetry is able to think Being without exhausting it through impoverishing concepts. Hölderlin is, according to Heidegger, the poet who unlike any other knew how to sing the flight of the gods in a time of holy mourning. With Hölderlin, the space of manifestation of the holy is preserved in spite of the flight of the gods.

Key-words: The holy. Truth. Language. Poetry. Poet.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 - O NASCIMENTO DO INTERESSE DE HEIDEGGER PELA POESIA DE HÖLDERLIN..... 12	
1.1. Considerações Iniciais	12
1.2 Verdade.....	21
1.3 Linguagem e Poesia.....	23
1.4 Hölderlin: o poeta do poeta	28
CAPÍTULO 2 - ELEMENTOS DO DIÁLOGO ENTRE O PENSADOR E O POETA 44	
2.1 Considerações Iniciais	44
2.2 Os semideuses	44
2.3 A quadratura	54
2.4 O Luto Sagrado.....	56
2.5 O Último Deus.....	62
CAPÍTULO 3 - O SAGRADO NO POEMA <i>COMO QUANDO EM DIA DE FERIADO</i> ... 67	
3.1 Considerações Iniciais	67
3.2 A natureza e sua onipresença maravilhosa	69
3.3 O sagrado como essência da natureza	75
3.4 A tarefa do poeta: cuidar do sagrado	79
CONCLUSÃO.....	94
REFERÊNCIAS	97
ANEXOS	100
Germânia	100
O Reno.....	103

INTRODUÇÃO

A questão que orienta nosso trabalho é a interpretação do sagrado desenvolvida pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) a partir do poema *Como quando em dia de feriado...* de Johann Christian Friederich Hölderlin (1770 - 1843). A escolha por *Como quando em dia de feriado...*, dentre tantos outros poemas de Hölderlin, deve-se a dois fatores: o próprio Heidegger (2005, p.48) diz que este poema é “a mais pura poesia da essência da poesia”¹; nele vemos anunciada de maneira explícita a relação do poeta com o sagrado.

Podemos afirmar que a noção de sagrado é desenvolvida por Heidegger a partir de seu encontro com a poesia de Hölderlin. A escolha pela poesia de Hölderlin é explicada através de um exame interno na trajetória da filosofia heideggeriana. Esta aproximação entre pensamento (Denken) e poesia (Dichtung) deve-se a uma necessidade intrínseca ao caminho de pensamento do filósofo. A aproximação com Hölderlin, a partir de 1930, é fruto dos rumos tomados pela ontologia fundamental desenvolvida por Heidegger.

Após *Ser e Tempo* (1927), Heidegger entendeu que era preciso buscar uma linguagem mais apropriada para tratar da questão do ser. Tal linguagem precisava estar desatrelada do pensamento calculador e redutor da tradição metafísica. Isso porque, para Heidegger, a metafísica impediu um pensar acerca do sentido do ser, quando pensou o ser dos entes a partir do próprio ente. Com isso, a metafísica pensou o ente no lugar do ser e promoveu a entificação do ser dos entes. O resultado deste olhar, que tentou se apoderar do ser foi o esquecimento do ser.

No entanto, a ontologia fundamental empreendida por Heidegger não propõe um acesso direto ao ser. Mesmo porque este acesso é impossibilitado pela própria dinâmica de manifestação do ser. O ser se manifesta de modo a não se deixar revelar por completo. Essa condição de manifestação imposta pelo próprio ser não é um empecilho que atravanca o pensamento. Heidegger empreende uma ontologia fundamental que preserva o ser em sua manifestação, pois pensa o ser não só em seu revelamento, mas também em seu velamento. Para Heidegger, o erro da metafísica não foi o esquecimento do ser e sim o esquecimento de

¹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 48. (Tradução nossa).

que o encobrimento faz parte da própria dinâmica de manifestação do ser. Uma ontologia atenta ao encobrimento possibilita um resguardo do ser e da sua verdade.

A questão do sagrado também é discutida por Heidegger tendo como pano de fundo a verdade do ser. Isso significa dizer que a questão do sagrado, amplamente analisada no decorrer da história, precisa ser repensada em dissonância com a ocular metafísica. Aos olhos da metafísica tudo foi entificado, inclusive deus. O sagrado precisa ser recolocado como mistério, pois é a partir deste modo de acontecimento da verdade que a dimensão de manifestação do sagrado se preserva. A preservação da dimensão do sagrado significa a manutenção do espaço de manifestação do divino.

Para Heidegger, Hölderlin é o poeta que em meio à era da fuga dos deuses (máxima consolidação da metafísica) aponta para o sagrado. Isso significa dizer que a poesia de Hölderlin preserva o sagrado e o espaço de manifestação dos deuses ao reconhecer que a fuga destes faz parte da história mesma do sagrado. O sagrado é este espaço no qual os deuses se manifestam e se retiram. Quando da fuga dos deuses o espaço permanece aberto pelo poeta. O que significa dizer que os deuses se foram, mas o divino não se perdeu.

Para o desenvolvimento da questão escolhida como tema deste trabalho, o marco teórico foi erguido tendo como ponto basilar as obras de Heidegger nas quais ele interpreta a poesia de Hölderlin. Para tanto, partimos do interior da própria filosofia heideggeriana e seguimos seus passos em busca dessas obras e das que tratam de temas pertinentes à nossa questão principal.

Primeiramente, importa situar nossa questão dentro do conjunto do pensamento heideggeriano. Alguns estudiosos costumam dividir a filosofia de Heidegger em duas fases ou ciclos. O chamado “primeiro Heidegger” seria o filósofo de *Ser e Tempo* (1927) e o “segundo Heidegger” seria o da fase posterior à publicação desta obra. Os estudiosos que admitem tal divisão acreditam que a partir dos anos de 1930, Heidegger teria abandonado as questões levantadas em *Ser e Tempo*. Tal divisão, no entanto, se mostra relevante apenas em sentido didático, o próprio Heidegger admite que seu pensamento comporta uma espécie de *Kehre* (virada). Com a *Kehre*, a busca pelo sentido do ser continua sendo a mola propulsora da filosofia heideggeriana, só que não mais a partir de uma analítica existencial. Nas obras posteriores a *Ser e Tempo*, o ser mesmo é que se mostra como uma abertura para se chegar ao ente, à existência humana. A partir da *Kehre*, questões como a linguagem e a poesia ganham novos traços e um espaço cada vez maior nos textos de Heidegger. Isso porque a recolocação dessas noções de linguagem e poesia mostra-se relevante para um caminho novo na abordagem à questão do ser.

Podemos dizer, então, que nossa abordagem privilegiou os escritos que surgiram a partir de 1930. Estes coincidem com o momento da consolidação da *Kehre* heideggeriana. A conferência *Como quando em dia de feriado...*, na qual Heidegger realiza a interpretação do poema homônimo de Hölderlin foi pronunciada várias vezes entre os anos de 1939 e 1940. Sua primeira publicação ocorreu em 1941. Em nosso trabalho utilizamos uma tradução para o espanhol, presente no livro *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, publicado em 2005. A tradução foi feita a partir da quinta edição alemã, presente no volume de número quatro das “Obras Completas” de Heidegger. Neste livro, ao lado da conferência *Como quando em dia de feriado...*, estão: o discurso *Regreso al hogar / A los parientes (Heimkunft / Na die Verwandten)*, pronunciado pela primeira vez em 1943; *Hölderlin y la esencia de la poesía (Hölderlin um das Wesen der Dichtung)*, conferência pronunciada em 1936; *Memória (Andenken)*, ensaio publicado num livro lançado em comemoração ao centenário da morte de Hölderlin em 1943; *La tierra y el cielo de Hölderlin (Hölderlins Erde und Himmel)*, conferência de junho de 1959 que foi publicada no *Anuário Hölderlin (Hölderlin Jahrbuch)* de 1958-1960 e *El Poema (Das Gedicht)*, conferência pronunciada em 1968.

Salientamos que nosso olhar se ateve de maneira minuciosa à interpretação de *Como quando em dia de feriado...*, já que esta é a nossa obra principal. As demais interpretações presentes nas *Aclaraciones* serviram para enriquecer nosso trabalho e elucidar as dúvidas pertinentes.

O primeiro texto acerca da poesia de Hölderlin, publicado por Heidegger, data do ano de 1935. Trata-se de um curso ministrado pelo filósofo na Universidade de Friburgo no semestre de inverno de 1934 / 1935. Nesta obra, intitulada *Hinos de Hölderlin (Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”)*, Heidegger interpreta os hinos *Germânia* e *Reno*. Utilizamos em nossa pesquisa uma tradução portuguesa, publicada em 2004 pelo Instituto Piaget. Esta obra foi de grande importância em nosso trabalho. Por ser a primeira aproximação sistemática que Heidegger realiza da poesia de Hölderlin, ela possui contornos de uma introdução cautelosa por parte do filósofo. Nela, importa menos a interpretação minuciosa dos poemas e mais uma abordagem preparatória acerca da essência da poesia e da linguagem. Essa característica é notadamente acentuada na primeira parte do escrito, quando Heidegger interpreta *Germânia*.

Em abril de 1936, em Roma, Heidegger pronuncia pela primeira vez o discurso *Hölderlin e a essência da poesia*, publicado em língua alemã em dezembro do mesmo ano. Este discurso foi repetido por Heidegger inúmeras vezes nos anos que se seguiram. Nele Heidegger reflete acerca de cinco sentenças retiradas de poemas de Hölderlin. Sua

importância para nós foi a de elucidar questões cruciais que fundamentam a noção de poesia heideggeriana. Além disso, neste texto a relação do poeta com seu fazer poético é trabalhada tendo como pano de fundo a dimensão poética. Isso acabou por enriquecer nossa compreensão da tarefa do poeta na vinda do sagrado, nomeada em *Como quando em dia de feriado...* .

Além das interpretações heideggerianas sobre os poemas, outras obras de Heidegger complementaram nosso trabalho. Entre elas destacamos *Sobre a essência da verdade*, conferência que foi repetidas vezes proferida desde 1930 e publicada em 1943, *A Origem da Obra de Arte*, conferência proferida inúmeras vezes entre 1935 e 1936 e *Sobre a Essência do fundamento (Vom Wesen des Grundes)* texto publicado pela primeira vez em 1929. Tais obras são importantes no interior de nosso marco teórico, pois nos ajudaram a esclarecer o momento pelo qual passava o pensamento heideggeriano nos idos de 1930.

Para a abordagem da questão, dividimos nosso trabalho em três capítulos. O primeiro, intitulado “O nascimento do interesse de Heidegger pela poesia de Hölderlin”, é desenvolvido no intuito de mostrar como e porque se deu a aproximação de Heidegger com a poesia de Hölderlin. Através dele procuramos trabalhar as noções de verdade, linguagem e poesia, noções importantes na compreensão da dinâmica do sagrado. O segundo capítulo, “Elementos do diálogo entre o pensador e o poeta”, é desenvolvido a partir da análise de elementos presentes nas interpretações realizadas por Heidegger sobre a poesia de Hölderlin. Procuramos compreender, tanto o significado daqueles elementos que Heidegger toma emprestado do vocabulário de Hölderlin, quanto as noções cunhadas pelo próprio Heidegger a partir de seu encontro com a poesia. O terceiro capítulo, “O sagrado no poema *Como quando em dia de feriado...*”, é desenvolvido a partir da leitura sistemática realizada por Heidegger na interpretação deste poema. Procuramos compreender como nasce a noção de sagrado a partir daquilo que Hölderlin chama de “natureza” em sua poesia.

CAPÍTULO 1 - O NASCIMENTO DO INTERESSE DE HEIDEGGER PELA POESIA DE HÖLDERLIN

1.1. Considerações Iniciais

Neste primeiro capítulo nosso objetivo é apresentar os motivos que levaram Martin Heidegger a se aproximar da poesia de Hölderlin, o porquê da escolha deste poeta em especial e o que Heidegger percebe de singular em seu fazer poético.

Vamos trabalhar o jogo que se estabelece entre poesia (*Dichtung*) e pensamento (*Denken*) e as noções de Verdade, Linguagem e Poesia. Isto porque é na articulação dessas noções que Heidegger pensa a questão do Sagrado a partir da poesia de Hölderlin.

Desse modo, torna-se possível compreender a predileção de Heidegger por Hölderlin e o que essa aproximação significou para o desenvolvimento de sua filosofia. Para tanto, percorreremos o caminho de pensamento trilhado pelo próprio Heidegger nos textos nos quais trata desses temas relevantes para nossa pesquisa.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que Heidegger não se aproxima de Hölderlin como um crítico literário ou como um historiador da literatura. Seu intuito não é o de dissecar a obra de Hölderlin como faria um especialista na literatura deste poeta. Não interessa a Heidegger apresentar os temas recorrentes nos poemas e hinos, o estilo ou as influências que o poeta suábio sofreu.

Heidegger se aproxima de Hölderlin como pensador, como filósofo interessado na possibilidade de encontrar junto da poesia um caminho mais propício para colocar questões que ainda não puderam ser respondidas. Isso não quer dizer que Heidegger violenta a poesia de Hölderlin para nela encontrar respostas a suas próprias indagações filosóficas. O que Heidegger realiza é um diálogo com a poesia de Hölderlin, uma conversa entre o pensar e o poetar.

Na introdução do livro *Hinos de Hölderlin*, obra que contém as primeiras interpretações de Heidegger (2004, p.13) acerca da poesia de Hölderlin, o filósofo pontua a importância do poeta suábio. “Hölderlin é um dos nossos maiores pensadores, isto é, o nosso

pensador com mais futuro, por ser o nosso maior poeta. A dedicação poética à sua poesia só é possível como confronto pensante com a Revelação do Ser que nela foi alcançada”.² Nesta citação, Heidegger se mostra interessado no que a poesia de Hölderlin oferece ao caminho de pensamento que busca o sentido do ser. Heidegger procura a poesia ela mesma e não possíveis interpretações que possam ir além dela, que possam violentá-la em seu sentido.

No prefácio do livro *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, as palavras de Heidegger (2005, p.9) reiteram o que acabamos de colocar e dão pistas sobre o porquê dessa aproximação: “As presentes *Interpretações* não pretendem ser uma contribuição à investigação sobre história da literatura ou estética. Brotam diretamente de uma necessidade do pensar”.³ De acordo com a citação, o encontro com a poesia se deu a partir de uma necessidade intrínseca ao próprio pensamento.

Vejamos algumas nuances da principal questão que marcou o pensamento de Heidegger em toda sua trajetória como filósofo. Tal questão orientou de maneira significativa seu pensar, e pode ser uma pista para entendermos sua aproximação de Hölderlin.

Para Heidegger, toda compreensão do ente se dá graças a uma pré-compreensão do ser. Ou seja, para compreender um ente o pensamento realiza já uma visão preliminar do ser daquele ente. O pensamento que pensa o ser e o ente parece se mover dentro de um círculo, já que ao mesmo tempo em que o sentido do ser se mostra, por um lado, como o que há de mais vago e vazio, por outro lado toda compreensão do ente pressupõe já uma proximidade com o seu ser.

O caminho que leva ao pensar do ser não é um caminho em linha reta, já que ao procurarmos o ente realizamos uma experiência anterior com seu ser. O ser já se coloca desde sempre como algo que nos é familiar e por isso não pode ser considerado uma meta a ser alcançada pelo pensamento. O pensamento que pensa o ser deve se mover em círculo, ele nunca alcança o ser, já que isso significaria o mesmo que considerá-lo como ente. O caminho de pensamento do sentido do ser é na verdade uma “experiência do ser” que busca colher a diferença entre ser e ente. Pensar o ser é colhê-lo na experiência da diferença entre ser e ente, onde o ser é o “não ente”, o nada.

De acordo com Heidegger, toda a história da tradição metafísica pensou o ser como ente e desse modo esqueceu de pensar a diferença entre ser e ente. Por essa razão, Heidegger diz que a metafísica ocidental é a história do esquecimento do ser. A metafísica errou ao

² HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 13.

³ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 9. (Tradução nossa).

colocar o ente no lugar do ser, ao pensar o ser como algo que pode ser objetivado ou subjetivado.

O que Heidegger propõe é uma superação da metafísica a partir dela mesma; a partir da própria essência da metafísica buscar aquilo que ainda não foi dito, o indizível, que guarda em si a possibilidade de qualquer dizer. O não dito funciona como uma reserva de sentido para todo fundamento. É a partir dessa reserva que o que é transmitido pode chegar até nós. Só o que ainda não foi dito pode vir a ser dito. O não dito é uma espécie de conexão que liga o que ainda não foi dito a nós. Essa conexão é o que pode ser experimentado no caminho que nos leva às coisas elas mesmas. Uma conexão difícil de ser experimentada, já que só pode ser colhida no caminho em direção das coisas, num simples deixar as coisas serem o que são sem aprisioná-las em significações.

O ser se consuma em seu “deixar-ser”, e não quando é pensado como ente ou como algo escondido por detrás do ente. O ser é mistério, é aquilo que não pode ser dito ou nomeado. Se fosse dito, o mistério deixaria de ser mistério e se tornaria algo revelado e não mais seria algo indizível. O ser é mistério porque não pode ser dito, nomeado, apreendido em conceito. Nenhuma palavra pode nomear o mistério que é o ser, porque tal mistério é justamente aquilo que se encontra mais próximo do pensamento, é aquilo que nos faz pensar. Ao mesmo tempo em que o ser se mostra como o que está mais próximo de nós é também o mais distante, pois a proximidade nunca é pensada como tal.

A proximidade é esquecida, porque o homem pensa em seu lugar o ente em detrimento do ser. É como quando uma coisa está tão próxima de nossos olhos que a visão se torna embaçada e não conseguimos ver com clareza as linhas do objeto; vemos apenas um uma imagem que parece borrada. Heidegger atenta para o fato de que com o ser acontece algo de semelhante. Quando a coisa está tão próxima que nos embaça a visão, dela nos afastamos para enxergá-la melhor. O erro do pensamento metafísico foi justamente o de não dar esse passo atrás, o de querer objetivar o ser a qualquer custo. Desse modo, esqueceu-se que o ser é aquilo que é desde sempre o que a nós se coloca como o mais próximo.

O pensamento calculador optou por colher o ser através da objetivação do ente. Dessa forma, não percebeu que o ser deve ser colhido na medida entre distância e proximidade. O passo atrás deve ser dado, para que, na distância, pensemos o ser nele mesmo e não como outra coisa, como ente, por exemplo. Somente na dimensão que se abre entre o homem que pensa o ser e o ser ele mesmo é possível experimentá-lo em seu dizer original.

O ser se recolhe a todo pensamento que tenta calculá-lo ou objetivá-lo. Sua dinâmica é a de um mostrar-se ao mesmo tempo em que se oculta. Quando o ser é reconhecido como

ente oculta-se como ser mesmo e assim se preserva de qualquer tentativa de objetivação calculadora.

Heidegger percebe a dinâmica do ser na poesia, e por isso esta tem para ele um sentido ontológico. Na poesia, o mistério do ser pode ser colocado e experimentado, já que a palavra poética não esgota as possibilidades do dizer. Pelo contrário, a palavra poética resguarda o ser em sua distância. A poesia preserva as coisas nelas mesmas ao resguardar a distância, ao pensar a diferença ontológica como o lugar onde o sentido do ser deve ser colocado. Assim, ela resguarda o ser como mistério. Na poesia, o ser é pensado como o que há de mais próximo e ao mesmo tempo o mais distante de nós. Isso acontece, porque nela é possível pensar esse “entre” da proximidade e distância onde o ser se põe.

O próprio caminho de pensamento, realizado por Heidegger, impôs a necessidade de uma re colocação da questão do sentido do ser. Essa re colocação ficou à cargo da poesia e do que ela possibilita pensar.

As interpretações realizadas por Heidegger acerca da poesia de Hölderlin surgem num momento muito importante para o pensamento do filósofo. É o momento da chamada *Kehre* (virada) heideggeriana, ocorrida nos anos de 1930. Neste período, pontualmente marcado pela conferência *Sobre a essência da Verdade*, lida pela primeira vez em 1930, Heidegger realiza uma virada em seu pensamento. O sentido do ser continua sendo a principal questão de sua filosofia, só que agora é buscado a partir de uma outra perspectiva.

A *Kehre* pode ser comparada a um desvio que a própria estrada nos impõe para continuarmos no mesmo caminho. A busca por esse caminho alternativo promove o encontro com Hölderlin e sua poesia.

Segundo Otto Pöggeler (2001, p.207), “o dizer poético de Hölderlin tornou-se referência para um pensamento que busca experimentar a verdade do ser”.⁴ A *Kehre*, assim como a aproximação com a poesia de Hölderlin, foram exigências do próprio caminho de pensamento de Heidegger.

Heidegger recorre à poesia porque encontra nela um solo mais fértil para pensar o ser e sua verdade. Em seu livro, Pöggeler diz que Heidegger realiza um paralelo entre os poetas trágicos e os arquitetos e artistas plásticos gregos. Os poetas souberam nomear em seu dizer o essencial colocado em obra pelos artistas na construção dos templos: a verdade do ser. Logo, porque Heidegger não se remete à poesia trágica e sim à poesia de Hölderlin? - pergunta Pöggeler. Isso acontece porque, para Heidegger, o que os gregos experimentaram em sua

⁴ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 207.

época não existe nos dias atuais, não pode ser experimentado com a mesma intensidade. Segundo Pöggeler, a proximidade com o divino, proporcionada pelo dizer poético trágico se extinguiu. Os deuses estão sumidos, evadiram-se, e com sua fuga o que resta aos mortais é esperar seu retorno.

Para Hölderlin, a Germânia é a terra da volta dos deuses que partiram. Cabe aos poetas, na espera pelo retorno dos deuses fugidios e porque correspondentes dos acenos divinos, colocarem-se no “entre” deuses e homens. Postados entre deuses e homens os poetas recebem os acenos dos deuses e os transmitem aos homens. Nos tempos modernos, nos quais a dimensão do sagrado aparentemente se extinguiu, Hölderlin se apresenta como um poeta singular. Ele canta a fuga dos deuses que partiram e a espera pela vinda dos deuses futuros.

Para Beda Allemann (1987, p.129), “a tentativa de *Interpretações* se caracteriza melhor com a ajuda do termo que Heidegger ele mesmo escolheu: este de Diálogo”.⁵ Um diálogo pensante com a poesia é o que Heidegger propõe. No ensaio *A linguagem na poesia*, presente na obra *A caminho da linguagem*, Heidegger (2005, p.28) dirá que:

O diálogo propriamente dito com a poesia de um poeta só pode ser um diálogo poético: a conversa poética entre poetas. Todavia, um diálogo do pensamento com a poesia é também possível e de tempos em tempos até necessário porque ambos encontram-se numa relação privilegiada, não obstante distinta, com a linguagem. A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a *essência* da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.⁶

Hölderlin é o escolhido porque, para Heidegger, ele realiza algo inédito ao cantar a fuga dos deuses num tempo de indigência. A época vislumbrada é de luto sagrado e também um tempo de penúria. O homem nem mesmo percebe que foi abandonado pelos deuses que se evadiram. O poeta, conectado às agruras de seu tempo, canta os deuses que partiram e os que ainda estão por vir.

Desde o final dos anos de 1920, Heidegger busca o sentido do ser através do que chama de verdade do ser. Como vimos anteriormente, a partir desse momento se fez ouvir em sua filosofia a denúncia de que o homem se esqueceu de pensar o ser em detrimento do ente.

Segundo Heidegger, a história da tradição metafísica pensou o ente e com isso achou que estava pensando o ser. A metafísica esqueceu o ser e nem se deu conta disso, pois estava pensando o ente em seu lugar. Por essa razão, Heidegger propõe a superação da metafísica.

⁵ ALLEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Presses Universitaires de France. Paris, 1987. p. 129. (Tradução nossa).

⁶ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Vozes. Petrópolis, 2003. p. 28.

Uma superação desta tradição que nos foi legada e que guiou a maneira como o ser vem sendo pensado no decorrer da história da tradição do pensamento ocidental.

Ao pensar o ser como algo que pudesse ser apreendido, como presença constante, a metafísica renegou aquilo que de mais característico o ser possui. A metafísica não percebeu que o ser se mostra e se esconde em épocas históricas distintas, e que isso faz parte da história mesma do ser.

Tendo em vista essa dinâmica própria de manifestação do ser, a superação da metafísica proposta por Heidegger deve ser realizada a partir da própria essência da metafísica. A essência da metafísica é a história do esquecimento do ser. Visto isso, a superação da metafísica deve ser realizada levando-se em conta essa característica própria do ser: a de fazer-se ora como presença, ora como ausência.

O que Heidegger propõe não é demolir tudo que foi feito pela tradição até agora, já que o que foi pensado sobre o ser e como foi pensado faz parte da história mesma do ser. Sobre isso Pöggeler (2001, p.208) diz que, “o pensamento, que experimenta o falhar da verdade do ser como um acontecer dessa verdade, vê-se remetido para as palavras de Hölderlin”.⁷ Hölderlin soube como nenhum outro, segundo Heidegger, colher o significado do ser em sua tonalidade principal.

Na busca pelo sentido do ser, dá-se a aproximação entre pensar e poetar. Estes devem ser compreendidos a partir de um jogo no qual o pensar se mostra como o lugar de salvaguarda da verdade do ser e a poesia como aquela que põe em obra a verdade do ser. No diálogo entre pensamento e poesia Heidegger enxerga o lugar para se pensar o ser na sua diferença com o ente. Este se constitui de um modo diverso daquele da metafísica, que sempre pensou o ser a partir do ente.

A filosofia do ser, empreendida na analítica existencial de *Ser e Tempo* (1927), precisava encontrar um lugar mais propício para suas indagações não respondidas. Heidegger buscava uma linguagem mais adequada para se falar do ser, uma linguagem que não estivesse calcada na metafísica. Para o pensador, a metafísica errou ao querer objetivar o ser através de conceitos que só empobrecem seu significado mais originário. Heidegger propõe a superação da metafísica a partir de um novo modo de pensar o ser. Um esforço de pensamento que se dê além da metafísica que no curso de sua história tratou do ser ora como presença constante ora como esquecimento.

⁷ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 208.

Em “*Sobre o Humanismo*” (1949), carta em resposta às questões levantadas por Jean Beaufret acerca do humanismo, Heidegger diz que um aprofundamento mais adequado sobre o sentido do ser, livre de subjetivações, seria realizado na terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, sob o título *Tempo e Ser*. Tal seção jamais veio a lume, em detrimento da impossibilidade, naquele momento, de se desatrelar da linguagem da metafísica. Dentre as perguntas feitas por Beaufret, Heidegger opta por tentar responder a seguinte: Como tornar a dar sentido à palavra “humanismo”?

Logo no início da carta, Heidegger propõe uma reflexão sobre a essência do agir. Segundo ele, ainda nos achamos distantes de um pensamento radical a respeito do agir. Para nós, o agir é pensado como atrelado à idéia de utilidade. Agimos para e por alguma razão ligada à utilidade. Ele nos adverte para o fato de que a essência do agir é, na verdade, o consumir, e que “consumar significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*”.⁸ Se o consumir é desdobrar algo até sua essência, o consumir só pode se dar em relação a algo que já é. Somente “pode ser consumado, em seu sentido próprio, aquilo que já é”.⁹ E àquilo que já “é” desde sempre, chamamos o ser.

Heidegger diz que é no pensar que o ser tem acesso à linguagem. O pensar consome a relação entre ser e linguagem, entre ser e a essência do homem. O pensar oferece ao ser aquilo que lhe foi confiado pelo próprio ser. O pensar leva à plenitude da consumação aquilo que o próprio ser lhe concedeu: a Linguagem.

Um trecho importante da carta e que ficou muito conhecido foi o seguinte: “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam”.¹⁰ Nesta citação, a linguagem aparece como aquela que serve de abrigo ao ser. Neste abrigo o homem é acolhido pelo ser, o homem “mora” no ser. Logo, se a linguagem é a casa do ser, ela o precede. Portanto, a linguagem não pode pertencer ao homem. O que acontece é justamente o contrário, o homem é que pertence à linguagem.

No trecho acima, Heidegger nomeia também a função dos poetas e pensadores colocando os dois lado a lado. Poetas e pensadores são os guardas da habitação do ser, os guardas da linguagem. Estes são aqueles que fazem a guarda da morada do ser, para que sua manifestação seja sempre consumada, para que o ser chegue à sua essência plena. Nessa

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. In: _____. Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 149

⁹ Ibid. p. 149.

¹⁰ Ibid. p. 149.

guarda eles conservam a essência do ser na linguagem, e como linguagem e nela preservam tal manifestação. Heidegger realiza um paralelo entre poesia e pensamento ao indicar a vizinhança entre poetas e pensadores. Vejamos então, o que significa “pensar” para nosso filósofo.

O pensar, para Heidegger, é destituído de utilidade. O pensar somente é ação enquanto “se exerce como pensar”.¹¹ O agir do pensar é “o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa à relação do ser com o homem”.¹² Só no ser o agir do pensar é eficaz. No ente ele se dá apenas como uma extensão daquilo que no ser está fundado, fundamentado. A eficácia do pensar funda-se no ser e, no entanto, se alastra, se estende sobre o ente.

O pensar é requisitado pelo ser para que a verdade do ser aconteça nele como pensar. Ele, o pensar, consoma o apelo do ser para que a sua verdade seja dita como e através do pensar. O ser deixa que sua verdade seja manifestada pelo pensar e o pensar consoma esse deixar. Daí a afirmação de Heidegger (1979, p.149): “Pensar é l’engagement par l’Être pour l’Être”.¹³ Ou seja, pensar é o engajamento pelo ser para o ser. O pensar é “l’engagement dans l’action”¹⁴, engajamento na ação. Heidegger destaca essa frase ao dizer que o pensar não é “apenas” o engajamento na ação. Pensar “é” engajamento na ação através do ente no efetivamente real na situação presente. O pensar é o engajamento através e a favor da verdade do ser. Pensar é antes de tudo o pensar do ser. A história da verdade do ser é algo que não se dá no passado, pelo contrário, é algo que ainda não se deu, é algo que está por vir. Por essa razão, exige engajamento.

Para pensar o ser, em sua iminência de um acontecer constante, é preciso livrar-se do pensar técnico. Desde Platão e Aristóteles o pensar vem sendo interpretado tecnicamente. A filosofia adotou a postura de aproximar o pensar e o conhecer, da práxis e da teoria para dar-lhe autonomia diante do agir. A filosofia desde sempre tenta se justificar perante as “ciências”, procurando se colocar como uma ciência. Só que, ao fazer isso, a filosofia abandona a essência do pensar. Assim, o ser é abandonado, não é mais elemento do pensar. Assinala Heidegger (1979, p.150)

Dito de maneira simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser na medida em que o pensar, pertencendo

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. In: _____. Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 149.

¹² Ibid. p. 149.

¹³ Ibid. p. 149.

¹⁴ Ibid. p. 149.

ao ser, escuta o ser. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial.¹⁵

A essência do ser é a de ser escutado pelo pensar que a ele pertence. Pensar é quando o ser cumpre seu destino essencial, original, quando ele pensa. O pensar já é desde sempre o pensar do ser, ele é em seu sentido mais essencial quando é capaz de deixar-ser, ou seja, quando pensa o ser.

Querer é a essência do poder e poder é deixar que algo seja, é deixar-ser, é deixar que algo seja a partir de si mesmo, a partir de sua proveniência. O poder é o que é possível e esse possível “repousa no querer”. Então, se o ser pode e quer, é o “pos-sível”. O ser é “força silenciosa” do poder do possível. O próprio ser é poder, que através de seu querer impera sobre o pensar, sobre a essência do homem e sobre sua relação com o ser. Poder algo é “guardá-lo em sua essência”.¹⁶ Se o pensar não conserva seu elemento, qual seja, pensar o ser como possibilidade, este chega ao fim; como compensação da perda de sair de seu elemento valoriza-se como técnica. A filosofia passa a ser uma simples explicação das causas últimas, mais uma ocupação dentre outras, e assim, diz Heidegger, aparecem os “ismos”.

Nos tempos modernos, com a ditadura da opinião pública, todo mundo tem algo novo a dizer. A existência privada contrai-se negando o que é público. Tudo é objetivado. A existência privada passa a ser subjugada pela opinião pública, alimentando-se dela, do que ela julga como domínio público privado.

No domínio público da subjetividade (opinião pública), a relação palavra - ser permanece oculta. Para pensar a verdade do ser, a reflexão sobre a essência da linguagem deve atingir outro nível que não seja apenas filosofia da linguagem. Por isso, *Ser e Tempo* pergunta: o que a linguagem é em cada situação?

O esvaziamento da linguagem ameaça a essência do homem. A linguagem, sob o domínio da metafísica moderna da subjetividade, se extravia de seu elemento e se abandona a puro instrumento de dominação sobre o ente. “A linguagem recusa-nos sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser”.¹⁷ A verdade do ser não é algo que podemos calcular ou demonstrar cientificamente e objetivamente, ao passo que entendê-la como algo que não precisa ser explicado também não se constitui numa solução. O mistério não é isso. Não se resolve a questão sobre a verdade do ser se o concebemos como algo que pode ser explicado a

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. In: _____. Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 150.

¹⁶ Ibid. p. 151.

¹⁷ Ibid. p. 152.

partir do entendimento de suas causas e razões explicativas. Dizer que o ser é algo que não pode ser explicado não responde às questões levantadas por um pensamento que busca a verdade do ser.

A metafísica, e todo humanismo é metafísica, pensa a essência do homem, conscientemente ou não, a partir do ente, e não da verdade do ser. O humanismo não é capaz de pensar o destino do homem na proximidade com o ser. “Hölderlin, ao contrário, não faz parte do ‘humanismo’, e isto, pelo fato de pensar o destino da essência do homem mais radicalmente do que este ‘humanismo’ é capaz”.¹⁸ A metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente, mas não pensa a diferença entre ser e ente. Ela não pensa a verdade do ser mesmo e nem o modo como a essência do homem pertence ao ser.

Para Heidegger, o poeta de Hölderlin se encontra desatrelado do pensamento metafísico e de qualquer humanismo. Por essa razão, o sagrado, colhido na poesia de Hölderlin, se mostra como possibilidade de pensar tanto a essência do homem quanto o divino a partir da “verdade do ser”, que em sua dinâmica é jogo entre velamento e revelamento.

O que Heidegger entende por “verdade do ser” pode ser mais bem compreendido se analisarmos o que significa a palavra “verdade” para o pensamento heideggeriano. A partir dessa palavra, Heidegger enxerga a própria dinâmica de acontecimento do ser.

1.2 Verdade

O texto *Sobre a Essência da verdade* - fruto de conferência pronunciada repetidas vezes nos anos de 1930, e publicado pela primeira vez em língua alemã no ano de 1943 - marca de maneira pontual a *Kehre* heideggeriana. Neste, que é considerado um de seus textos mais importantes, Heidegger trata da verdade de maneira distinta da que tinha realizado no parágrafo 44 do sexto capítulo da parte I de *Ser e Tempo*. Ele separa a noção de verdade do contexto teológico que esta havia adquirido ao longo da história do pensamento metafísico. Isto acaba por afastá-la das teorias do conhecimento e dos pré-juízos psicológicos. Heidegger rejeita a concepção de verdade como adequação do intelecto com a coisa.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. In: _____. Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 153.

Primeiramente, é necessário dizer que a compreensão da noção de verdade no pensamento heideggeriano necessita de um remetimento ao termo grego *alétheia*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger traduz *alétheia* como descoberta ou descerramento. Somente a partir dos anos 30, após seu contato com os pensadores gregos, é que Heidegger irá pensar a verdade a partir do jogo entre velamento e revelamento.

A verdade assim compreendida, em sua essência originária como *alétheia*, não é o mesmo que concordância ou adequação do objeto com aquilo que se fala sobre ele. Em *Sobre a Essência da Verdade*, a verdade aparece como o jogo que se estabelece entre velamento e revelamento. Neste jogo, o revelamento é o trazer à luz aquilo que se mantinha oculto nas sombras do velamento. A verdade, assim compreendida, traduz-se como um acontecer histórico.

Em seu pensamento, Heidegger pontua uma diferença importante entre a história entendida como historicidade e a história como historiografia. Heidegger não compreende a história como *Historie* - que se refere aos fatos históricos, e sim como *Geschichte* - história como estruturação dos acontecimentos. Nesse sentido, as datas são irrelevantes, pois o tempo não é contado como uma sucessão de “agoras”, mas como tempo originário. Neste, passado, presente e futuro se coopertencem.

Lançando mão da hermenêutica, Heidegger redimensiona a noção grega de *alétheia*. Ele faz isso, através de uma reflexão etimológico-filosófica própria, dando a essa palavra uma dimensão histórica. Em *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger pensa a essência da verdade como liberdade e esta como o próprio acontecimento do tempo, onde os três êxtases (passado, presente e futuro) se entrelaçam.

A palavra *alétheia* advém de *alethé*, onde o alfa privativo (α – a) expressa uma negação e o termo *lethé* quer dizer velamento. Logo, *alethé* significa o não-velado, o descoberto. *Alétheia* marca uma tensão entre elementos que não são contrários, no sentido de opostos um ao outro, uma tensão entre aquilo que se vela e aquilo que é desvelado. Nesse jogo, no qual esses elementos se tensionam, o que se vela é iluminado pelo desvelado e o que vem à luz no desvelamento é uma ausência. Para Heidegger, velamento e desvelamento são os modos de o ser e a verdade se darem na história. Em épocas históricas distintas, o ser se deu ora como velado, ora como revelado. O que importa, para compreendermos a verdade em Heidegger, é compreendermos esse jogo entre velamento e revelamento.

Em *Sobre a Essência da Verdade* Heidegger irá interpretar o alfa privativo do termo *alétheia* a partir dos fenômenos da dissimulação e do erro. A dissimulação está implícita na aparência, desde a qual o tempo se mostra e se deixa experienciar como essa ou aquela época

histórica (ora como época de velamento ora como época de desvelamento do ser, da verdade do ser); e o erro oriundo da ilusão, erro gerado pela aparência de que a aparência é mais do que aquilo que ela de fato é.

Contudo, Heidegger ressalta um aspecto positivo desse erro, presente na essência da verdade, ao interpretá-lo como errância: essa se mostra como o caminho que a um só tempo nos desvia e conduz ao sentido do ser. A dissimulação nos conduz à errância e esses dois modos de acontecimento da verdade estão resguardados pela poesia.

O discurso poético é capaz de nomear a verdade do ser, a essência mesma da verdade, que é a própria abertura na qual vem à tona o acontecer do ser historicamente. Se o aberto é o que abre e põe na abertura a essência da verdade, a *alétheia* faz parte dessa mesma essência: o velamento, a não-verdade. A poesia também dá conta da não-verdade, pensando tal encobrimento como o mistério. Segundo Heidegger, o mistério é um modo de a linguagem poética desvelar ao mesmo tempo em que vela. Esse modo poético de velamento / revelamento, preserva o mistério do esgotamento, do empobrecimento gerado por uma linguagem inadequada.

A poesia “ela aqui justamente nada deve exprimir, mas sim deixar por dizer o que não pode ser dito, nomeadamente, no e pelo seu dizer”.¹⁹ A poesia resguarda o mistério do ser em seu encobrimento, ela conserva, ela protege, ela encobre o ser dissimulando-o. Um revelar-se do ser que se dá como dissimulação conservadora, como mistério.

A linguagem da poesia é por excelência, aquela que resguarda a verdade do ser. Dessa forma, é preciso esclarecer, nesse momento, de que modo Heidegger entende a linguagem e mais especificamente a linguagem poética.

1.3 Linguagem e Poesia

No § 34 do Capítulo 5 da Parte I de *Ser e Tempo*, Heidegger nos fala acerca do termo Linguagem. Segundo Heidegger, a linguagem faz parte da existência do homem como ser-no-mundo. O homem, desde sempre, está lançado numa compreensão do mundo passível de diferentes interpretações. A maneira de o homem articular a compreensão que ele tem do

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p.115-116.

mundo (das coisas, dos outros, dele mesmo e das relações que se estabelecem entre esses elementos) é o discurso.

Mas o que é o discurso? Discurso é a maneira que o ser possui de articular sua compreensão de mundo. Pela palavra, o homem demonstra sua compreensão, dá significado às coisas e a si mesmo. Entretanto, segundo Heidegger, as palavras não são dotadas de significados. Com a palavra vem à tona o significado que as coisas já possuíam antes mesmo da articulação do discurso. Cada coisa possui seu significado e desse significado a palavra brota.

Para Heidegger (2001, p.219), “a linguagem é o pronunciamento do discurso”²⁰, o lugar ontológico do discurso. O discurso acontece na linguagem porque o homem está desde sempre lançado no mundo e por isso depende desse mundo. Duas são as possibilidades constitutivas do discurso. São elas: o silêncio e a escuta.

Para que possamos compreender algo, é preciso que escutemos bem aquilo que está sendo dito. A escuta é uma possibilidade que o homem possui de compreender o discurso. Ela é inerente ao próprio discurso. Por isso, a escuta se faz primordial para a compreensão do discurso. Escutar é estar aberto à fala do mundo. Ao contrário daquele que nunca se cala, sabemos que melhor entende aquele que sabe silenciar e ouvir a fala do outro. Ouvir não é apenas a capacidade de distinguir sons e ruídos, ouvir é escutar e compreender.

O silêncio é uma outra possibilidade constitutiva do discurso. Silenciar é próprio daquele que tem algo a dizer. Segundo Heidegger, melhor compreende aquele que silencia no discurso do que aquele que nunca perde a palavra. Falar em demasia sobre determinado assunto não quer dizer que aquele que fala compreende melhor do que os outros. E ainda, silenciar não é simplesmente ficar mudo. A mudez é a possibilidade da fala, quem é emudecido nunca pode silenciar. Aquele que pouco fala também não pode silenciar, pois só silenciamos diante da fala.

O silêncio só acontece num discurso autêntico. Logo, só está no silêncio aquele que se encontra numa “abertura”, diz Heidegger. A abertura na possibilidade de calar-se diante da falação. Somente silencia aquele que não cai no discurso vazio e repetitivo do falatório. Escuta e silêncio são maneiras autênticas de compreensão da linguagem, enquanto o falatório é um modo inautêntico.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes, 2001.V. I. p.219.

De modo mais imediato e cotidiano, o homem está na linguagem de maneira inautêntica, modo esse que irá traduzir-se no que Heidegger chama de falatório. O falatório é abordado no parágrafo 35 do Capítulo 5 da parte I de *Ser e Tempo*, no qual é descrito como um falar acerca de tudo sem se apropriar de nada.

Heidegger diz que o fenômeno do falatório causa uma compreensão desarraigada do homem em relação ao mundo no qual está lançado. Em meio ao falatório, o homem não tem uma relação autêntica com as coisas e consigo mesmo, suas relações são sempre superficiais.

Por outro lado, estar na linguagem de forma autêntica significa compreender o mundo visceralmente. Isto significa compreender o mundo não desde esse ou aquele discurso já articulado e pronunciado, mas compreendê-lo como algo que deve ser sempre de novo realizado. Assim compreendido, o mundo é visto como um horizonte no qual devemos sempre novamente nos lançar; para que assim possamos a cada vez realizar essa ou aquela possibilidade de ser.

Compreender o mundo dessa forma significa estar na esfera mais própria da linguagem. Ou seja, estar no seu cerne, que é a poesia. Essa compreensão da linguagem traduz-se sempre num modo privilegiado de estar no mundo, que é o modo do poeta e do pensador. Esses são aqueles para os quais nada há de pronto, mas para que tudo se revela como uma tarefa a ser realizada. A palavra, quer do poeta, quer do pensador, deve sempre revelar o que ainda se encontra encoberto, o significado que ainda está por se manifestar. Tal palavra se mostra como o próprio resguardo da poesia – e diz, a cada pronunciamento, o próprio acontecer do mundo.

Em *Ser e Tempo*, poucas são as referências que Heidegger faz à linguagem e mais escassas ainda as reflexões sobre a poesia. Este fato contrasta em demasia com os escritos posteriores. Como vimos acima, a linguagem aparece na obra de 1927, como um dos existenciais do ser-aí. Em primeiro lugar, o homem se encontra lançado no mundo e lidando com as coisas do mundo, e só num segundo momento a linguagem acontece através do discurso.

Este posicionamento diferencia-se bastante do papel que a linguagem adquire a partir dos anos 30, momento no qual ela irá ser identificada como aquilo que se dá antes mesmo de o homem ter contato com as coisas do mundo. A linguagem, nesses escritos, é pensada a partir de sua essência, que é a poesia. E a poesia é pensada como a própria maneira de o homem existir no mundo.

Nos escritos posteriores a *Ser e Tempo*, a poesia assume um papel vital para o entendimento do sentido do ser. Ela deixa de ser mais uma entre as outras possibilidades da linguagem e se torna a essência mesma da linguagem.

Para complementar nossa análise acerca da linguagem, vamos buscar em outros textos o que o filósofo diz a respeito desse tema. As interpretações da poesia de Hölderlin, e obras do mesmo período, possuem passagens que poderão nos esclarecer acerca da linguagem e da poesia.

O primeiro passo será dado pela análise de alguns momentos do primeiro texto que Heidegger publicou sobre os poemas de Hölderlin. Salientamos que uma análise mais detalhada sobre as interpretações realizadas por Heidegger acerca do sagrado nos hinos *Germânia* e *Reno*, presentes em *Hinos de Hölderlin*, será feita no capítulo dois de nosso trabalho.

Nesse momento do trabalho interessa apenas o que Heidegger realiza logo no início do livro, ou seja, uma preparação para a primeira aproximação com a poesia de Hölderlin. Nessa preparação, Heidegger introduz temas pertinentes ao nosso Capítulo I, tais como: o que ele entende com as palavras poesia e linguagem e o caráter peculiar da tarefa do poeta, mais especificamente Hölderlin.

O primeiro texto de Heidegger sobre a poesia de Hölderlin ganhou o título *Hinos de Hölderlin*, e foi publicado em língua alemã no ano de 1934. Nesse texto, fruto de um curso ministrado pelo filósofo no semestre de inverno de 1934/35, Heidegger interpreta dois dos grandes hinos do poeta suábio, *Germânia* e *Reno*. Esta obra se apresenta como uma aproximação cautelosa de Heidegger com a poesia de Hölderlin. Tal atitude de Heidegger demonstra uma preocupação em preparar o terreno para um aprofundamento posterior. Esta cautela é resultado de dois fatores: esta é a primeira aproximação com a obra de Hölderlin; Heidegger evita submeter a poesia a dissecações calculadoras, evita reduzi-la a conceitos.

No primeiro capítulo dos “Hinos”, Heidegger discute a relação que se estabelece entre poesia e linguagem. Apesar das interpretações pormenorizadas que fez de outros hinos de Hölderlin, com *Germânia* ele procura uma visão mais geral da obra do poeta. O que interessa ao filósofo é a posição de Hölderlin em relação à poesia, mais precisamente à questão da dimensão poética. Ele procura caracterizar a disposição fundamental na qual se encontra o poeta.

Heidegger diz que é preciso saber primeiramente o que é a poesia para que possamos falar sobre ela a partir do poema. Um olhar externo diria que o poema é a passagem

de conteúdo e forma para outra coisa, diferente disso, que seria a poesia. O poema seria então, aquilo que nos é “palpável”, enquanto a poesia é algo de outro.

Heidegger, no entanto, opta por dizer antes de tudo o que não é a poesia. Ele discorda da idéia corrente de poesia como lugar onde o poeta através de sua imaginação, poetiza suas vivências interiores e exteriores. Nessa definição de poesia, o poeta é aquele que através da representação simbólica, aprofunda pelo pensamento as vivências e as poetiza.

A poesia também não é mais uma dentre as funções biológicas do homem. Já a sentença que define a poesia como a expressão cultural de um povo diz tudo e não diz nada ao mesmo tempo, já que muitas outras coisas podem ser consideradas também como expressão da alma cultural de um povo. Ambas as definições derivam-se do modo de pensar a poesia como expressão da alma e vivência humanas. Elas nos afastam da essência, ao tratarem da poesia como um objeto a ser definido dentre tantos outros.

A poesia, entendida como expressão da alma humana é concebida a partir do homem, e não dela mesma. Segundo Heidegger, a poesia é um fenômeno e não uma expressão de outra coisa que estaria por detrás dela, no caso a alma humana. A poesia é tudo isso que foi enunciado pelas definições anteriores, mas nelas não se resume. Ela é isso e mais alguma coisa que em tais definições não pode ser experimentado, já que estas não nos aproximam da essência da poesia.

Heidegger (2004, p.37) pensa a poesia, a partir da palavra *Dichten*, poetar. Tal palavra deriva de um verbo do antigo alto-alemão *tihtôn*, que está ligado com o latino *dictare*, dizer. *Dictare* e *tihtôn* possuem a mesma raiz da palavra grega *deiknymi*, “que significa mostrar, tornar algo visível, revelar algo, não num sentido geral, mas sim sob a forma de uma indicação particular”²¹. A reflexão etimológica da palavra *Dichten*, possibilita entender que o poetar não é algo a ser definido num acabamento e fechamento, mas algo que indica um caminho, uma revelação indicadora.

Compreende-se melhor o poetizar de Hölderlin se ele for entendido no sentido de uma revelação indicadora. Por essa razão, é que Heidegger chama Hölderlin de *o poeta do poeta*. Em muitas de suas obras, Hölderlin poetiza sua preocupação com o fazer poético e com a tarefa do poeta. *Como quando em dia de feriado...*, é, por exemplo, um dos únicos poemas nos quais Hölderlin anuncia explicitamente a tarefa do poeta. Neste poema, o poeta é aquele que se encontra de cabeça descoberta na espera pelos raios divinos. Ele recebe os raios e os converte em linguagem que possa ser transmitida ao povo.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 37.

O poeta não é aquele que vive a divagar em meio a suas vivências interiores, apartado de todo o resto e centrado só em si mesmo ou em seu fazer. Ao poeta cabe suportar os raios dos deuses que o atingem e transformá-los em palavra acessível ao povo.

Para Heidegger (2004, p.38), “o ser-aí não é senão o estar colocado à mercê do poder esmagador do ser”.²² A linguagem dos deuses se dá em forma de raios que atingem o poeta. Este se encontra colocado debaixo desses raios, suportando uma tempestade. É desse modo que os deuses se revelam aos homens. A poesia é o transmitir desses raios ao povo, é o fazer com que o povo se aperceba que os deuses estão a acenar.

Acenar é mais do que sinalizar ou apontar. O que se evidencia no acenar não é somente aquele que acena. No acenar, chama-se atenção para a proximidade entre o que se acena e quem recebe o aceno. No acenar dos deuses evidencia-se o “entre” deuses e homens. Os deuses são acenos, eles são enquanto acenos e se assim o fazem é porque são permanentes.

Evidenciam-se desse modo, duas coisas: o papel que o poeta ocupa como mediador e o fato de que é nesse “entre” que o que é permanente se dá. A poesia funda o lugar (entre) no qual o ser se dá, porque ela funda o que é permanente. O poeta é o fundador do ser através de sua poesia.

Linguagem e poesia estão intimamente ligadas, de modo que a linguagem é, para Heidegger em sua essência poesia. E se a linguagem é o lugar onde o ente se dá como ente, a poesia como essência da linguagem é o mais originário de todos os dizeres poéticos.

Vejamos, mais de perto, o papel do poeta nessa dinâmica de experiência com a manifestação do sagrado. Nossos olhos não se voltam à poesia de um poeta qualquer, mas àquele que foi chamado por Heidegger de “o poeta do poeta”.

1.4 Hölderlin: o poeta do poeta

O texto “Hölderlin e a essência da poesia”²³ é fruto de conferência pronunciada por Heidegger pela primeira vez em abril de 1936 na cidade de Roma.

²² HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 38.

²³ No original alemão, presente nas obras completas de Heidegger, o título desta conferência é *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Utilizamos em nossa pesquisa uma tradução espanhola de 2005, realizada por Helena Cortés e Arturo Leyte, publicada no livro *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* pela Alianza Editorial com o título *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

No início do texto, Heidegger realiza uma reflexão acerca do porquê de sua escolha pelo poeta Hölderlin para falar sobre a essência da poesia, em detrimento de outros poetas importantes, tais como: Homero, Sófocles, Virgílio, Dante, Shakespeare ou Goethe.

Segundo Heidegger, também nas obras dos poetas citados acima se realiza a essência da poesia. Heidegger coloca uma série de perguntas: porque escolher justamente Hölderlin, um poeta que teve sua vida interrompida prematuramente? Porque escolher Hölderlin se procuramos a essência universal da poesia e o universal só pode ser descoberto se compararmos o maior e mais variado número possível de obras?

Para Heidegger, se seguirmos essa linha de pensamento a poesia de Hölderlin se coloca como mais uma dentre tantas outras obras poéticas e nesse sentido não pode ser tomada em particular para se falar da essência de uma coisa que se dá de maneira geral. Dessa forma, prossegue Heidegger, se continuarmos com a idéia de que a essência da poesia deve ser entendida como um conceito geral que valha para toda a poesia, nossa investigação termina antes de começar. Um conceito geral de essência da poesia que valha para todas as poesias em suas particularidades acaba por reunir o especial que existe em cada uma delas debaixo de um conceito indiferente. Um conceito desse porte nunca colhe o essencial da essência.

Heidegger (2005, p.38) diz que a escolha por Hölderlin se dá pelo fato desse poeta ser aquele que de modo especial poetiza o próprio fazer poético, Hölderlin é portanto, “o poeta do poeta”.

Não elegemos Hölderlin porque sua obra, entre muitas outras, realiza a essência geral da poesia, senão unicamente porque a poesia de Hölderlin está sustentada pelo destino e a determinação poética de poetizar propriamente a essência da poesia. Para nós, Hölderlin é em sentido eminente o poeta do poeta, e por isso é o que se situa na decisão.²⁴

Justifica-se assim a sua escolha: Hölderlin é para Heidegger o poeta que em sua poesia está preocupado com o fazer poético, com a essência mesma da poesia. A decisão, da qual fala Heidegger na citação acima, é a de suportar essa essência como destino. Hölderlin é o poeta do poeta porque a preocupação maior de seu fazer poético se atém àquilo de mais originário que a poesia alcança: a revelação do ser.

Em *Hinos de Hölderlin*, Heidegger (2004, p.206) diz:

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 38. (Tradução nossa).

Na verdade, Hölderlin não é o poeta do poeta por refletir posteriormente sobre si próprio e o seu poetizar se transformar na temática de si próprio, mas sim porque vai buscar a poesia à sua essência originária e, com ela, a si próprio, e porque faz a experiência do seu poder, e, instaurando-a de novo, relança-a para lá do seu tempo. Hölderlin não poetiza o poeta por falta de outras temáticas mais dignas para a sua criação, mas sim devido ao excesso de necessidade de voltar a fundar, antes de tudo o mais, o ser-aí²⁵ sobre a poesia.²⁶

Para Heidegger, duas questões podem surgir devido à “particularidade” que ele enxerga em Hölderlin: fazer poesia sobre poesia não demonstraria que ao poeta lhe falta tema mais relevante, lhe falta o que alguns chamam de inspiração? Ou seria narcisismo, ou decadência ou uma “reflexão exagerada” por parte do poeta?

Essas questões aparecem respondidas na citação que acabamos de fazer retirada de *Hinos de Hölderlin*, de 1934/35. Nesta obra elas são indagações preliminares que introduzem o pensamento na questão do sagrado presente nos hinos. Em *Hölderlin e a essência da poesia*, de 1936, elas aparecem como o que impulsiona o pensamento de Heidegger acerca da poesia de Hölderlin.

Para responder a essas perguntas, Heidegger propõe a análise de cinco sentenças de Hölderlin e acredita que a partir do caminho construído nessa reflexão poderemos chegar à essência da poesia.

A primeira das sentenças colocadas por Heidegger (2005, p.39) foi retirada de uma carta que Hölderlin escreveu a sua mãe, datada de Janeiro do ano de 1799. Na carta, o poeta suábio diz que, fazer poesia é “a mais inocente de todas as ocupações”.²⁷ Para Heidegger, essa frase de Hölderlin coloca a poesia como um jogo inocente, onde o poeta aparece como um inventor de imagens. Um inventor que se encontra preso a esse mundo imaginário. A palavra “inocente” nos faz entender a poesia como um fazer pouco sério, como diz Heidegger, um fazer inofensivo, um sonho, irreabilidade. Inofensivo no sentido de ineficaz, um fazer inútil que não tem a intenção de interferir ou transformar aquilo que chamamos de mundo real. A palavra poética se mostra nessa sentença como a coisa mais inofensiva e ineficaz de todas, e isso não nos ajudou a pensar a essência da poesia. Uma coisa é certa, a partir dessa sentença já sabemos onde buscá-la: na linguagem, a matéria das obras poéticas.

²⁵ O tradutor da obra *Hinos de Hölderlin*, para o português de Portugal traduz *Dasein* por ser-aí. Preferimos, no entanto, manter na redação de nosso texto o termo em alemão. Nossa escolha procura evitar o peso metafísico que sobrecarrega a palavra quando ela é traduzida por ser-aí, presença e existência. Apesar disso, nas citações, manteremos a tradução sugerida pelo autor.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Piaget. Lisboa, 2004. p. 206.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 39. (Tradução nossa).

A segunda sentença aparece num fragmento de 1800, onde o poeta volta a dizer que “a linguagem é a mais inocente de todas as ocupações”, e acrescenta: “o mais perigoso de todos os bens”.²⁸ Diante disso, Heidegger pergunta: de que maneira a palavra poética pode ser ao mesmo tempo a mais inocente das tarefas e o mais perigoso dos bens?

Primeiramente, diz Heidegger, precisamos saber que esse fragmento de Hölderlin encontra-se em um projeto. Tal projeto é uma espécie de esboço para uma poesia. Nesta poesia, o poeta alemão pretende dizer quem é o homem em comparação com os demais seres da natureza. O fragmento começa distinguindo o homem dos demais animais e os animais das plantas. A primeira frase do fragmento diz: “Mas o homem habita em cabanas”.²⁹

Heidegger (2005, p.40) introduz então a inevitável pergunta diante do que foi dito imediatamente acima e que aparece no próprio fragmento de Hölderlin, “quem é o homem?”. Em seguida formula sua resposta: “o homem é esse que é precisamente no testemunho de sua própria existência”.³⁰ Para Heidegger, a palavra “testemunhar”, carrega em si duas ações, a de declarar e a de manter a declaração feita. O homem é o único ente, entre os demais, capaz de pensar a sua própria existência como homem. E é pensando-a que ele é o que é, que se faz homem.

Nessa passagem do texto, fica claro que, para o pensamento heideggeriano, o homem se constitui como tal por ser capaz de dar testemunho acerca de sua própria realidade de homem como *Dasein*. Cabe ao homem, testemunhar sua condição de pertença à terra. Tal pertença consiste no fato de que “(...) o homem é o herdeiro e o aprendiz de todas as coisas. Mas as coisas se mantêm em combate. O que mantém as coisas separadas e em conflito, mas que por isso mesmo também as agrupa e reúne, é o que Hölderlin chama a ‘intimidade’”.³¹ A pertença do homem à terra é assegurada pelo fato de ser ele o aprendiz e herdeiro de todas as coisas. O homem é o único capaz de indagar acerca de sua própria existência, de sua pertença à terra. As coisas que o homem possui como herdeiro se encontram em combate, e o que isso pode significar? O que se encontra em combate nem por isso está separado, desunido. As coisas se reúnem na intimidade do combate. A criação ou destruição do mundo é o lugar onde o homem dá testemunho de sua pertença a essa intimidade.

Testemunhar essa pertença íntima é, para Heidegger (2005, p.41), o ato de criar um mundo, fazendo-o surgir ou até mesmo destruindo-o. O homem, ao dar testemunho de sua

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 40. (Tradução nossa).

²⁹ Ibid. p. 40. (Tradução nossa).

³⁰ Ibid. p. 40. (Tradução nossa).

³¹ Ibid. p. 40-41. (Tradução nossa).

própria realidade, realizando assim o que faz dele homem, o que o torna diferente das plantas e dos animais, dá testemunho de sua própria liberdade. A liberdade que tem para decidir suas ações, liberdade de criar ou destruir. Ou seja, liberdade de realizar-se como homem. Uma liberdade que ao mesmo tempo é necessidade, já que só na realização desse testemunho o homem é homem. A realização disso é o dar-se da história. “O ser testemunha da pertença ao ente em sua totalidade ocorre como história. Mas a fim de que a história seja possível, ao homem lhe foi dado a linguagem. A linguagem é um bem do homem”.³²

Desse modo, mesmo que a linguagem seja um bem do homem, isso não quer dizer que a ele pertença, mas, que a ele foi concedida como dom. Porém, ainda resta a pergunta: porque ela é “o mais perigoso dos bens?”.

Para Heidegger (2005, p.41), a linguagem “é o perigo dos perigos porque é o que cria pela primeira vez a possibilidade de um perigo”.³³ O perigo é a ameaça dos entes em relação ao ser. É o perigo de o homem se perder em meio aos entes e se esquecer do ser. A linguagem é o que concede ao homem essa via de mão dupla, expondo-o ao perigo de algo que, ora se manifesta como ente, ora como não-ente. Enquanto ser-no-mundo, o homem incorre no perigo de realizar-se em sua verdade, ou de perder-se no engano da desilusão. “A linguagem é o primeiro que cria o lugar mais patente de ameaça ao ser e extravio e portanto a possibilidade de perder o ser, isto é: é o que cria perigo”.³⁴

Além de ser o maior de todos os perigos, a linguagem carrega em si um perigo permanente, ela guarda a possibilidade de manifestação e preservação do ente. À linguagem cabe guardar tanto a verdade do ente, quanto a possibilidade do erro que o afasta de sua verdade originária. “Nela pode chegar à palavra tanto o mais puro e o mais escondido como o confuso e vulgar. Pois, com efeito, para poder ser entendida e chegar a ser de propriedade comum a todos, a palavra essencial deve inclusive tornar-se vulgar e corrente”.³⁵ A palavra essencial pertence aos deuses e para chegar aos mortais ela é vulgarizada, transformada em palavra comum para que todos possam tomar conhecimento dela. Seja de caráter essencial ou vulgar, a palavra pertence ao dito.

Sendo assim, este é o motivo pelo qual não poder ser reconhecida prontamente como palavra essencial ou pura ilusão. O que ocorre é justamente o contrário, muitas vezes a palavra essencial é confundida com a palavra vulgar em razão de sua simplicidade. Ao passo

³² HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p.41. (Tradução nossa).

³³ Ibid. p. 41. (Tradução nossa).

³⁴ Ibid. p. 41. (Tradução nossa).

³⁵ Ibid. p. 41. (Tradução nossa).

que o vulgar ilude os olhos do desavisado ao esconder-se por debaixo da aparência de palavra essencial devido a seu brilho e pompa falsos.

O que Heidegger estaria querendo dizer, ao afirmar no trecho acima citado, que uma palavra essencial só é compreendida quando se torna propriedade comum? A partir de outro fragmento de Hölderlin³⁶, Heidegger (2005, p.41) afirma que, para que uma palavra se faça comum, ou ainda, para que uma palavra pertença aos mortais, é preciso que ela seja “vulgar e corrente”.³⁷

Segundo Heidegger, Hölderlin afirma no fragmento anterior, que a palavra não pertence aos mortais e sim aos deuses. Para que a palavra pertença aos mortais é preciso que ela se torne comum. Para se tornar comum ela deve ser algo dito. O dito é diferente do “genuíno dizer”, no dito corre-se o risco de que a palavra se mostre apenas em uma aparência que nada tem de essencial. Assim, pergunta Heidegger: como pode a palavra ser um bem para o homem se a ele pertence apenas em sua forma inessencial?

Para chegarmos à essência da palavra, não devemos nos contentar em considerá-la como mais um instrumento do qual dispõe o homem, ora utilizado para fazer entender-se aos demais, ora para compartilhar experiências ou expor decisões. A essência da linguagem não se esgota como instrumento para a comunicação com os demais. Servir como instrumento de entendimento é apenas uma de suas formas de se dar como linguagem, e nunca sua forma mais essencial.

Acerca da essência da linguagem e de sua relação com o homem, Heidegger (2005, p.42) acrescenta em um trecho decisivo e esclarecedor do texto:

A linguagem não é somente uma ferramenta a mais que o homem possui ao lado de muitas outras, senão que a linguagem é o único e o primeiro que permite ao homem situar-se no meio da abertura do ente. Somente onde há linguagem há mundo, ou, o que quer dizer o mesmo, a órbita sempre mutável de decisão e obra, de ato e responsabilidade, mas também de arbitrariedade e ruído, queda e confusão. Somente onde reina um mundo há história. A linguagem é um bem num sentido mais originário. É o bem que serve como garantia de que o homem pode *ser* histórico. A linguagem não é uma ferramenta de que se possa dispor, senão esse acontecimento que dispõe da mais alta possibilidade de ser homem. Se quisermos compreender o âmbito no qual opera a poesia e, portanto, compreender

³⁶ “Tu lhe falaste à divindade, mas todos já ouviram que os frutos primeiros não pertencem aos mortais, senão aos deuses. O fruto terá que voltar mais comum, mais cotidiano, para que no fim chegue a ser propriedade dos mortais”. (HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 41. (Tradução nossa).

³⁷ Ibid.p. 41. (Tradução nossa).

verdadeiramente a própria poesia, temos que começar por assegurarmos esta essência da linguagem.³⁸

A citação acima reafirma que a linguagem não pode ser compreendida apenas como mais um dos instrumentos que o homem possui. A linguagem é muito mais que isso, ela é o que faz o homem ser aquilo que ele é. Além disso, para que o mundo exista é necessário que exista linguagem. Só há mundo onde há linguagem, só há linguagem onde há história. Todos esses elementos se coadunam: linguagem, homem, mundo, história. A linguagem não é jamais algo que pode ser fixado, pois ela diz o próprio modo como o homem se relaciona no mundo.

Na citação anterior, Heidegger diz que, para a compreensão da poesia é necessário compreender a linguagem e sua essência. Para compreender a essência da linguagem é preciso saber de antemão onde a linguagem ocorre.

A terceira sentença de Hölderlin pertence a um poema jamais concluído, o qual começa com a frase: “Reconciliador, que nada criou [...]”. Nesse poema interessam a Heidegger os seguintes versos:

Muito tem experimentado o homem
A muitos celestes tem nomeado
desde que somos diálogo
e podemos ouvir uns aos outros.³⁹

Em um dos versos acima, Hölderlin diz que nós homens somos diálogo. Segundo Heidegger, essa afirmação de Hölderlin deve ser ressaltada. Ela se coaduna com o que já vinha sendo trabalhado no decorrer do texto.

Anteriormente, meditamos sobre a linguagem como o lugar de fundação do ser. Agora, a partir do poema, vemos que a linguagem vem ao ser como diálogo e somente enquanto diálogo. “(...) a linguagem somente é essencial precisamente enquanto diálogo”.⁴⁰ À linguagem, entendida em seu sentido comum, como um conjunto de vocábulos e de regras gramaticais, Heidegger chama de “plano aparente da linguagem”. Ou seja, esse é o significado mais simples da linguagem, aquele que aparece a nós em uma primeira observação.

Se a essência da linguagem não é seu sentido mais comum; o que é o diálogo - no qual a linguagem vem ao ser? Pois bem, a linguagem serve como meio que nos liga uns aos

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 42. (Tradução nossa).

³⁹ Ibid. p. 43. (Tradução nossa).

⁴⁰ Ibid. p. 43. (Tradução nossa).

outros num falar acerca de algo. Mas, além disso, Hölderlin acrescenta que, a partir do momento no qual somos diálogo, podemos escutar uns aos outros. Isso soa estranho à primeira vista, já que o mais comum seria dizer que desde que somos diálogo podemos falar uns com os outros.

Heidegger (2005, p.43) realiza uma inversão no modo como entendemos comumente o falar e o escutar. O falar se apresenta como um pressuposto para o ouvir. Porque falamos é que ouvimos o que os outros falam. Ou seja, porque somos diálogo e temos a possibilidade da linguagem é que podemos nos ouvir mutuamente.

Por sua vez, o contrário também é verdadeiro, podemos ouvir porque temos a linguagem. Logo, ouvimos porque falamos e falamos porque ouvimos. “Poder falar e poder ouvir são igualmente originários. Somos diálogo, e isto quer dizer que podemos ouvir uns aos outros. Mas que somos diálogo também significa paralelamente somos *um* diálogo”.⁴¹

No diálogo, estão presentes o ouvir e o falar. O diálogo “suporta” o falar e o ouvir numa só unidade. Essa unidade carrega em si a verdade do ser e está presente em cada palavra essencial pronunciada, mesmo que ditas em separado. O diálogo e sua unidade é o que sustenta nosso existir como seres de linguagem.

Heidegger alerta para o fato de que Hölderlin não diz apenas que “somos um diálogo”, mas “desde que somos diálogo [...]”. Não é porque o homem possui a faculdade da fala, ou porque ele a exercite no falar, que ele se encontra no diálogo. Heidegger entende o diálogo, como um acontecimento histórico essencial. O homem não é diálogo a partir de um dado momento, de um momento certo que possa ser marcado em relógio. Então, desde quando somos um diálogo?

Para haver diálogo é preciso que a palavra essencial siga referindo-se ao uno. Segundo Heidegger (2005, p.44), sem esta referência ao uno é impossível até mesmo uma disputa verbal. “Mas o uno e mesmo somente pode manifestar-se à luz de um elemento que permanece e está sempre aí”.⁴² Consistência e permanência só aparecem quando despontam, quando desabrocham como constância e presença, “e isto ocorre no momento em que o tempo se abre em suas extensões”.⁴³ No permanente, o homem pode ter a experiência do mutável, do passageiro, ou seja, daquilo que modifica a constância de algo. Heidegger descreve um tempo pungente e dilacerante, que se separa de si mesmo em passado, presente e futuro e assim pode unir-se ao permanente.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 43. (Tradução nossa).

⁴² Ibid. p. 44. (Tradução nossa).

⁴³ Ibid. p. 44. (Tradução nossa).

Considerando que a questão do diálogo está atrelada à questão do tempo, e que ela se refere tanto à questão de quem somos nós e de quem é o homem, Heidegger (2005, p.44) acrescenta: “Somos um diálogo desde o tempo em que ‘o tempo é’. Desde que surgiu o tempo, desde que ele foi fixado, desde então, somos históricos. Ambas as coisas: ser um diálogo e ser históricos, são igualmente antigas, estão unidas e são o mesmo”.⁴⁴

Segundo Heidegger, desde que somos diálogo, desde que a palavra se fez diálogo os homens têm nomeado muitos deuses e com isso criado mundo. Heidegger adverte para o fato de que deuses e mundo não são uma consequência, ou uma seqüela do acontecimento histórico da linguagem. Deuses, mundo e linguagem acontecem em simultaneidade. Contudo, os homens só podem nomear os deuses se os próprios deuses o interpelam. A nomeação só acontece quando é da vontade dos deuses, ela independe da vontade do homem. Ao homem cabe apenas responder à interpelação dos deuses. A palavra do homem é sempre uma resposta negativa ou positiva ao chamado dos deuses. Este chamado divino se dá em forma de palavra. Para Heidegger (2005, p.45), o chamado é o momento no qual os deuses “levam o nosso existir à linguagem”.⁴⁵ A partir daí o homem decide ou não atender tal chamado.

Segundo Heidegger, tudo que foi pensado até aqui nos ajudou a compreender a frase de Hölderlin: “desde que somos diálogo (...)”. Dizer que somos diálogo é o mesmo que dizer que de modo essencial a nossa realidade mais verdadeira é essa: a linguagem.

No texto, Heidegger (2005, p.45) introduz algumas perguntas que nascem após o caminho percorrido pelo pensamento até a afirmação de que somos diálogo: “Como se inicia esse diálogo que somos nós? Quem leva a cabo esse nomear aos deuses? Quem apreenderá no tempo passageiro algo permanente, e o fará deter-se em uma palavra e à permanência?”.⁴⁶ Na tentativa de pensar essas questões, Heidegger analisa a quarta sentença de Hölderlin.

Tal sentença foi retirada do poema *Memória* e diz: “Mas o que permanece fundam os poetas”.⁴⁷ Segundo Heidegger (2005, p.45), “poesia é fundação mediante a palavra e na palavra”.⁴⁸ Se à poesia, cabe fundar na palavra e pela palavra, resta-nos perguntar por esse “permanente”, que a poesia é capaz de fundar.

Logo, como pode o fundado ser o permanente, se permanente é o que desde sempre está presente? Para Heidegger, o permanente não deve ser considerado como algo que pode ser aprisionado. O poeta, ao fundar o permanente em sua poesia, não detém ou estabiliza as

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 44. (Tradução nossa).

⁴⁵ Ibid. p. 45. (Tradução nossa).

⁴⁶ Ibid. p. 45. (Tradução nossa).

⁴⁷ Ibid. p. 45. (Tradução nossa).

⁴⁸ Ibid. p. 45. (Tradução nossa).

coisas. Neste caso, o sentido da palavra permanente nada tem a ver com o das palavras aprisionar, deter ou estabilizar.

Tais palavras carregam um significado que impede o entendimento do que Heidegger quer dizer com a palavra “permanente”. Se a estes significados nos detivermos, o poeta pode ser confundido com alguém que anula o movimento das coisas. O que ocorre é justamente o contrário. O que permanece, para Heidegger, é o que está em movimento. Permanecer é caminhar. Para nós, isso tudo soa estranho, já que permanecer e caminhar são duas ações distintas. No entanto, para Heidegger, o que permanece não é o despossuído de movimento, pelo contrário, ele é um caminhar. Logo, os poetas fundam aquilo que nós temos de mais próprio, aquilo que permanece, o “entre”, a própria dinâmica do ser. O ser não é algo que pode ser alcançado pelo pensamento. Estamos sempre em direção ao ser, ao passo que ele é ao mesmo tempo o mais próximo. O que os poetas fundam é esse lugar onde o ser permanece próximo e ao mesmo tempo distante. Por essa razão, estamos sempre a caminho do ser, permanecemos no entre, junto à fonte que tudo recolhe.

O poeta, ao nomear os deuses e as coisas, diz o que elas são. Nomeia também o ente em seu dizer, e assim o nomeia pela primeira vez. Com o nomear do poeta o ente se reconhece como ente. “Poesia é fundação em palavra do ser”.⁴⁹ Com o nomear do ente, através da palavra do poeta, acontece a nomeação de algo como uma fundação.

A poesia funda o ser na palavra que sai da boca do poeta. Por isso, Heidegger (2005, p.46) diz que não se retira do passageiro o permanente, nem se extrai do complicado o simples, nem da desmedida a medida. O ser (permanente) nunca será um ente (passageiro, impermanente). “O ser não é nunca um ente. Mas como o ser e a essência das coisas nunca se podem alcançar nem conseguir a partir do que está presente, por isso tem que ser criados, situados e oferecidos livremente. E este livre oferecimento é fundação”.⁵⁰

Segundo Heidegger (2005, p.47), ao compreendermos que a palavra poética não é apenas doação livre, mas também fundação do ser sobre o fundamento da verdade, fica mais fácil compreendermos a próxima sentença de Hölderlin, que diz: “Cheio de mérito, mas poeticamente, mora o homem sobre a terra”.⁵¹

Esses versos de Hölderlin pertencem a um poema escrito nos anos de loucura. Nesses versos, as obras do homem sobre a terra são consideradas méritos e esforços seus, mas não traduzem a essência de seu morar.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 46. (Tradução nossa).

⁵⁰ Ibid. p. 46. (Tradução nossa).

⁵¹ Ibid. p. 47. (Tradução nossa).

‘Morar poeticamente’ significa estar na presença dos deuses e ser alcançado pela proximidade essencial das coisas. ‘Poético’ é o existir em seu fundamento, o que também significa que enquanto algo fundado (fundamentado) não é nenhum mérito, senão um presente.⁵²

O homem pode projetar máquinas, construir castelos e casas, inventar medicamentos e programar leis. Todas essas empreitadas são realizações suas, mas não traduzem o seu modo de habitar a terra. Na compreensão heideggeriana, a poesia é o que fundamenta o existir do homem sobre esta terra. A própria dinâmica de nosso existir se dá de maneira poética.

Num momento anterior, a poesia foi colocada como a tarefa mais inocente de todas. Porém, na citação feita acima, a poesia aparece como o nomear fundador dos deuses. Como conjugar dois modos distintos de se compreender a poesia? Segundo Heidegger, essa questão conclama a que se volte o olhar à essência da poesia.

Antes de procurar uma resposta à questão, alguns resultados já podem ser elencados: a essência da linguagem é compreendida a partir da essência da poesia e a linguagem não é apenas a matéria prima da poesia. “O fundamento do existir humano é o diálogo enquanto autêntico acontecer da linguagem. Mas a linguagem originária, por sua vez, é a poesia enquanto fundação do ser”.⁵³ A poesia é mais do que uma matéria literária, ela é o modo de fundação do ser histórico de um povo. Além disso, ela é ao mesmo tempo o mais perigoso dos bens e a mais inocente das tarefas. No entanto, qual das duas definições é a mais satisfatória? A poesia é um bem perigoso ou uma tarefa inocente?

Em carta, escrita a um amigo pouco tempo antes da viagem que fez a pé à França, Hölderlin diz que os raios de deus são os sinais que ele mais gosta de contemplar. Apesar disso, os raios lhe causam medo. Para Heidegger, nessas palavras podemos entrever a própria sina do poeta e também o caráter duplo da poesia. Ao mesmo tempo em que Hölderlin admite gostar de contemplar os raios (poesia como ocupação inocente), ele diz que teme não suportá-los (poesia como o mais perigoso dos bens). No entanto, o medo não o faz mover os pés do lugar onde os raios lhe atingem a cabeça. Com docilidade o poeta se entrega ao risco, ao perigo.

Um dos versos do poema *Como quando em dia de feriado...* ilustra e reafirma de maneira pungente o que Hölderlin diz acerca do risco que corre aquele que se coloca debaixo

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 47. (Tradução nossa).

⁵³ *Ibid.* p. 48. (Tradução nossa).

dos raios. Na última estrofe desse poema, Hölderlin diz que o poeta é aquele que está “com a cabeça descoberta” debaixo das tormentas dos deuses. Ainda acerca deste poema, vale destacar que Heidegger (2005, p.48) o considera como “(...) a mais pura poetização da essência da poesia”.⁵⁴ Ou seja, lembrando o que já se indicou anteriormente, o que na conferência *Hölderlin e a essência da poesia* foi dito sobre a essência da poesia por meio de reflexões pode ser lido em forma de poema em *Como quando em dia de feriado...* .

Em uma outra carta escrita ao mesmo amigo, um ano depois da redação desse poema, Hölderlin diz que “o violento elemento, o fogo do céu e a quietude dos homens, sua vida na natureza e sua limitação e satisfação, têm me comovido constantemente (...)”.⁵⁵ Na época da confecção desta carta, Hölderlin encontrava-se morando com a mãe porque tomado pela loucura. Na leitura de Heidegger, as palavras de Hölderlin na carta reafirmam o que havia sido dito no poema: a poesia é tarefa perigosa. O próprio destino de Hölderlin é a grande prova de tal periculosidade. Ou seja, a imensa claridade do fogo do céu foi demasiadamente insuportável para a alma do poeta. Hölderlin foi abraçado pela escuridão, tomado pela loucura.

Segundo Heidegger, na carta escrita à mãe, dois motivos levam o poeta suábio a dizer que a poesia é tarefa inocente. Primeiramente, numa tentativa de preservar a mãe de preocupações extremadas. E o motivo mais importante é que para ele essa aparência inofensiva faz parte da própria essência da poesia como o seu lado exterior. Heidegger compara esse dois lados que compõe a essência ao vale e à montanha. Os dois lados representam um para o outro o que representa o vale para a montanha ou a montanha para o vale. Ou seja, a montanha só pode ser reconhecida como tal porque a superfície plana do vale existe. O mesmo pode ser utilizado para a poesia, a parte interna da poesia como essência perigosa só pode existir porque externamente ela aparenta inocência. Tal inocência funciona como uma aparência protetora que encobre e desse modo preserva o outro lado da essência da poesia, o seu lado interno. Ao passo que o lado interno também funciona como defesa para o lado externo. Desse modo, o próprio fazer cotidiano do poeta está assegurado. Isso porque, protegido pela aparência inofensiva o poeta pode se entregar por inteiro aos perigos da tarefa poética.

Segundo Heidegger, a poesia é e não é ao mesmo tempo um jogo. Ela é um jogo porque como tal, reúne os homens. No entanto, no jogo os homens esquecem de si mesmos e

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 48. (Tradução nossa).

⁵⁵ *Ibid.* p. 49. (Tradução nossa).

se entregam àquela atividade como um passatempo. A poesia, ao contrário, promove o recolhimento do homem em seu próprio fundamento, no fundo de sua realidade de verdade. Nessa realidade o homem se aquieta. Tal quietude não deve ser confundida com inatividade ou esvaziamento mental. Ela é uma quietude sem limites, o que significa dizer que é vivaz e ativa em suas relações e forças.

Aparentemente a poesia pertence ao mundo do irreal, do sonho. Isso acontece porque, para o homem, ela não é uma realidade tangível e intensa como a que ele vive. Na realidade cotidiana vivemos num mundo cheio de sons e cheiros, somos tocados e podemos tocar pessoas e animais. Tudo ao nosso redor pode ser apalpado, sentido ao modo dos sentidos do nosso corpo. Assim, esse mundo que nos rodeia, repleto de coisas com as quais nos sentimos à vontade, aparenta ser o que há de mais familiar. No entanto, este modo de nos relacionarmos com as coisas, com as pessoas e com nós mesmos, não é o nosso modo mais próprio. A poesia, com sua aparente irrealidade, é justamente o que existe de mais real. As palavras do poeta são capazes de transportar-nos de volta para nossa verdadeira morada, de volta ao nosso lugar de origem.

A seu modo a poesia parece vacilar em sua essência quando mostra o seu lado exterior, sua aparente inocência. No entanto, sua essência interna é firmemente fundada, solidamente fundamentada. Segundo Heidegger, Hölderlin considera toda fundação como uma doação livre. O que não significa dizer que o livre dom da fundação se assemelha a um livre arbítrio sem amarras. O dom é livre porque necessário, é a mais suprema necessidade.

Duas são as amarras que prendem a poesia a essa sua necessidade suprema. Em primeiro lugar, a poesia é o modo originário de nomear os deuses. Tal nomear só pode ser concretizado porque os próprios deuses falam por meio de sinais que enviam aos homens. Ao poeta cabe interceptar esses sinais e enviá-los aos homens. Na interceptação os deuses não se restringem a receber os sinais, o esforço é também ao modo de uma doação. “Pegar os sinais é um modo de receber e no entanto, e ao mesmo tempo, um novo dar; pois o poeta já divisa também no ‘primeiro sinal’ o consumado e situa atrevidamente em sua palavra isso que vislumbrou com a finalidade de poder preceder o que ainda não se cumpriu”.⁵⁶ Os poetas realizam um novo dar dos sinais que receberam dos deuses. Isso porque, quando recebe dos deuses esse primeiro sinal consumado (efetivado), o poeta vislumbra a possibilidade de, através da palavra, predizer o que ainda não havia se cumprido. Ou seja, o poeta presente,

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 50. (Tradução nossa).

através de suas palavras, algo que estava à espreita, pronto para ser consumado. O poeta é também um visionário.

Vimos que uma das amarras que liga a poesia à sua necessidade suprema é a sua função de nomear os deuses. A segunda amarra que prende a poesia é a fundação do ser, ambas as amarras estão interligadas pelos sinais dos deuses. A poesia é o modo como o povo dá voz a sua história, às suas memórias. Mais do que isso, é na poesia que o povo reconhece sua pertença à totalidade dos entes.

No entanto, pode ser que a voz dos deuses se cale, que os sinais fiquem escassos. E é aí que o poeta entra em cena, pois a ele cabe o papel de mediador. As vozes dos deuses não são capazes de sozinhas dizer o autêntico. Os deuses necessitam de uma espécie de intérprete. Este que faz o papel intermediário entre os sinais divinos e os homens é o poeta. A palavra dos deuses diz o sagrado, mas os homens precisam de alguém que saiba interpretar essas vozes, que saiba reconhecê-las.

Ao poeta cabe o lugar do meio, ele se coloca “entre” os deuses e o povo. Segundo Heidegger o poeta está colocado “fora” porque está no entre, na divisa de deuses e homens. O espaço que ocupa não é menos importante, pelo contrário. Esse é o espaço no qual ocorre a grande decisão, nele o homem decide acerca de si mesmo e de seu existir. Pelo fato deste espaço ser aberto pela poesia é que Hölderlin pode dizer que o habitar humano sobre a terra é poético.

Segundo Heidegger, Hölderlin se colocou incansável nesse lugar do meio. Com suas palavras nomeou o “entre” como um lugar intermediário, a fronteira entre deuses e homens. A tarefa de Hölderlin foi cumprida de forma segura e ao mesmo tempo simples. Para Heidegger (2005, p.52), “isto é o que nos obriga a dizer que ele é o poeta do poeta”.⁵⁷ Diante disso, surge uma pergunta - será que a tarefa do poeta foi em vão? Será que ele mentiu quando disse que nosso modo de habitar é poético? Essas indagações surgem porque, ao que parece, nosso habitar não é de modo algum um habitar poético. Entretanto, Heidegger (2002, p.179) diz que “(...) um habitar só pode ser sem poesia, porque, em sua essência, o habitar é poético”.⁵⁸

Para falar dessa especificidade e singularidade do poeta suábio, Heidegger relembra um verso da poesia *Em suave azul floresce [...]*. Nesta poesia, Hölderlin diz que “o rei Édipo tem talvez um olho a mais”.⁵⁹ No mito, Édipo é aquele que fica cego quando fura os próprios

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 52. (Tradução nossa).

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. ... *poeticamente o homem habita...* . In: _____. A Caminho da linguagem. Petrópolis, Vozes, 2002. p. 179.

⁵⁹ Ibid. p. 52. (Tradução nossa).

olhos. Por outro lado, “um homem só pode ser cego porque, em sua essência permanece um ser capaz de visão. Um pedaço de madeira nunca pode ficar cego. Se, no entanto, o homem fica cego, então sempre ainda se pode colocar a pergunta se a cegueira provém de uma falta e perda ou se consiste num excesso e abundância desmedida”.⁶⁰ Então, se a cegueira de Édipo pode ser um excesso de visão e não uma falta, isso justifica dizer que ele tem um olho a mais. Logo, “é possível que nosso habitar sem poesia, que nossa incapacidade de tomar uma medida provenha da estranha desmedida que abusa das contagens e medições”.⁶¹ Assim como Édipo, Hölderlin tem um olho a mais. Isso porque seu olhar não se ateve à superficialidade, ele olhou mais fundo. Com sua poesia, Hölderlin contemplou o espaço de fundação do ser.

Nos poemas de Hölderlin, a poesia pertence a um tempo determinado e funda um novo tempo. Este novo tempo é o tempo dos deuses que se foram e dos que ainda estão por vir. Para Heidegger, este é um tempo de indigência, onde existe uma carência que é dupla. Esta carência é tanto dos deuses que partiram, quanto dos que ainda não chegaram.

A poesia de Hölderlin antecipa um tempo histórico, sua essência é histórica, e por isso é essência essencial. Hölderlin é o poeta que canta a fuga dos deuses e desse modo antecipa o tempo que está por vir. Numa época em que se fala muito de progresso e desenvolvimento em todas as áreas do conhecimento, Hölderlin se coloca nesse vazio deixado pela fuga dos deuses antigos e pela falta dos vindouros. Desse modo, assumindo sua solidão, ele se mantém firme em seu destino de poeta, de representante dos homens e da verdade.

A título de conclusão do texto da conferência *Hölderlin e a essência da poesia*, Heidegger (2005, p.52) relembra a sétima estrofe da elegia *Pão e Vinho*, na qual “se diz poeticamente o que aqui somente se conseguiu explicar com pensamentos”.⁶² Dessa estrofe destacamos os três últimos versos:

Não o sei, e para que poetas em tempos de penúria?
Mas eles são, dizes tu, como os sagrados sacerdotes do deus do vinho,
que de terra em terra peregrinavam em noite sagrada.⁶³

Pois bem, temos que a aproximação de Heidegger com a poesia de Hölderlin se deu a partir de uma necessidade intrínseca ao pensamento. A busca pelo sentido do ser e sua verdade, bem como a superação da metafísica, foram os dois fatores que impulsionaram tal

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. ... *poeticamente o homem habita...* . In: _____. A Caminho da linguagem. Petrópolis, Vozes, 2002. p. 179.

⁶¹ Ibid. p. 179.

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin e a essência da poesia*. In: _____. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 52. (Tradução nossa).

⁶³ Ibid. p. 53. (Tradução nossa).

aproximação. Para um pensamento que busca desatrelar-se da metafísica, a preservação da dinâmica da verdade do ser (velamento e revelamento) é o que torna possível uma experiência do ser e também do sagrado, já que ambos dizem o mesmo. A poesia é a linguagem por excelência do sagrado, pois ela preserva essa dinâmica própria de sua manifestação. Alguns elementos importantes permeiam esta experiência poética / pensante com o sagrado. Tais elementos serão abordados no capítulo que se segue.

CAPÍTULO 2 - ELEMENTOS DO DIÁLOGO ENTRE O PENSADOR E O POETA

2.1 Considerações Iniciais

No presente capítulo vamos analisar de maneira sistemática alguns dos textos nos quais Heidegger interpreta a poesia de Hölderlin. Essa análise tem o intuito de enriquecer a compreensão da questão do sagrado em *Como quando em dia feriado...*, bem como daqueles elementos que circundam as interpretações heideggerianas, tais como: semideuses, deuses, mortais, céu, terra, fuga, retorno, luto sagrado e último Deus.

No capítulo anterior, vimos que a poesia é a linguagem que conserva a dinâmica de manifestação do sagrado. Na poesia de Hölderlin, fica evidenciada a tarefa do poeta: trazer aos mortais o fogo do céu. A partir da leitura das palavras de Hölderlin, Heidegger entende que o fogo do céu é o sagrado enviado pelos deuses em forma de raio. O poeta é atingido por esse raio e transmite aos mortais os vestígios da eclosão do sagrado.

O poeta suporta o sagrado em forma de raio e faz com que ele se torne algo compreensível para os mortais. Desse modo, o poeta é uma espécie de intérprete. Sendo assim, o poeta encontra-se numa posição diferenciada dos demais mortais. O poeta se encontra no “entre” dos mortais e dos deuses. Nesse “entre” ele não é, sobretudo um deus e nem mesmo um mortal, ele é um semideus.

2.2 Os semideuses

Na segunda parte do livro *Hinos de Hölderlin*, quando Heidegger interpreta *O Reno* (1801), ele nos diz que a questão principal deste poema é os semideuses. Segundo Emílio

Brito⁶⁴, Heidegger está em busca da disposição fundamental (*Grundstimmung*) da poesia *O Reno*. E ao que parece ela será a mesma de *Germânia*.

O que deve ser sublinhado, de acordo com Brito, é que a homogeneidade quanto às disposições fundamentais não significa que elas se repetem simplesmente. Em *Hinos de Hölderlin*, Heidegger diz que apesar da poesia *O Reno* pertencer ao mesmo período da composição de *Germânia* (1801), devemos tentar entendê-la a partir dela mesma. A disposição fundamental, o âmago da poesia *O Reno*, só aparentemente é o mesmo de *Germânia*. Mas o que Heidegger entende por “disposição fundamental”?

Para Heidegger (2004, p.81), a disposição fundamental é “(...) uma disposição interior, que define o território e impregna o espaço, sobre o qual o dizer poético instaura um ser”.⁶⁵ No entanto, pelo fato de ser uma disposição interior, a disposição fundamental não deve ser confundida com um simples sentimentalismo: ela “abre o mundo que recebe, no dizer poético, a marca do Ser”.⁶⁶

Em *Germânia*, o poeta canta a situação de um povo que vive a experiência da fuga, da renúncia dos deuses que partiram. A disposição fundamental de *Germânia* é do luto pela fuga dos deuses. O poeta invoca os deuses a partir dessa situação de luto. Tal invocação do poeta não ocorre no intuito de clamar pela volta dos deuses sumidos. “Este ato de invocar é uma forma de resolver uma disputa entre a abertura da predisposição e a falta do seu preenchimento”.⁶⁷ Invocando, o poeta encontra uma maneira de suportar o sofrimento da ausência frente ao espaço vazio deixado pelos deuses.

A dor e o sofrimento despendidos no luto não são de natureza psicológica, mas “apenas são devido ao esforço despendido para suportar o diferendo”.⁶⁸ O verso dezenove do poema diz “nada quero negar, aqui, e nada pedir”. Segundo Heidegger (2004, p.83), o verso fala de uma renúncia do homem em relação aos deuses. Na disposição fundamental do luto é como se os homens procurassem se acostumar à falta dos deuses. Esta é a maneira como os homens lidam com a falta. A disposição fundamental “revela o ente de uma forma inteiramente diferente e essencial. Aqui convém ter em mente: a disposição enquanto disposição deixa acontecer a revelação do ente”.⁶⁹ O luto é aqui um luto sagrado, porque não é uma tristeza comum devido à perda de algo específico. Logo, a disposição fundamental do luto também é sagrada.

⁶⁴ BRITO, Emílio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain: Leuven University, 1999. p. 43. (Tradução nossa).

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 81.

⁶⁶ Ibid. p. 81.

⁶⁷ Ibid. p. 82.

⁶⁸ Ibid. p. 83.

⁶⁹ Ibid. p. 83.

Segundo Heidegger (2004, p.83), “da disposição faz parte, por um lado, aquilo que a provoca (cf. ‘causa íntima’ da disposição, p. 85 e ss.), em seguida aquilo que está disposto na disposição e, finalmente, a forma como o disposto e o que dispõe se relacionam um com o outro”.⁷⁰ Estes três aspectos da disposição, ou seja, tanto o que provoca, quanto aquilo que está disposto e também a forma como se relacionam entre si estão sob o jugo do sagrado. A representação sujeito – objeto não explica o relacionamento entre os elementos da disposição, pois a disposição como sentimento é apenas uma tonalidade dessa conjuntura.

No caso de *Germânia*, a concepção do sagrado está intimamente ligada à da disposição fundamental. Isso porque o sagrado é o que Hölderlin chama de “isento de proveito próprio”. Aquilo que prescinde de proveito próprio “é aquele tipo de acção isenta de proveito próprio que ainda retira o proveito próprio, quer dizer, a sua finitude, do que acontece em proveito da comunidade; (...) que já não pertence à esfera do útil nem, por conseguinte à do inútil (...)”.⁷¹

A renúncia ao proveito próprio é unilateral se priorizar apenas um dos lados de sua estrutura. Ou seja, se o fundamento da renúncia repousar em si mesmo, se na relação com as coisas o caráter de objeto sobressair a todo o resto ou se a relação entre o fundamento interior e o objeto ficar no meio do caminho.

O sagrado é um tipo de renúncia ao proveito próprio que ocorre de forma plena porque envolve os três lados de sua estrutura essencial. Nele, “(...) estes três lados estão vivos na superioridade livre da entrega realizada, partilhando a mesma origem na disposição (...)”.⁷² Em *Germânia*, o luto é sagrado porque preserva esses três lados da estrutura. No luto sagrado, a falta não se transforma em recusa aos antigos deuses que partiram; pelo contrário, os deuses têm sua ausência suportada. Os deuses continuam sendo os de sempre, o que mudou é que o *status* que agora ocupam é o de deuses sumidos. O luto preserva a divindade dos deuses antigos, pois mantém em aberto a possibilidade da volta desses deuses. Além disso, o luto cria uma relação nova do homem com os deuses.

Para Heidegger (2004, p.175), *O Reno* proporciona um modo novo de se experimentar o ser que a poesia institui. A disposição fundamental deste poema não é a do luto sagrado, ela “determina o poeta expressamente para avançar na tarefa de pensar o centro do ente, a partir do qual a totalidade do ente – deuses, homens, Terra – se deve revelar de

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 83.

⁷¹ Ibid. p. 85.

⁷² Ibid. p. 87.

novo, ou seja, o Ser dos semideuses”.⁷³ O pensar dos semideuses é um pensar que vai além do homem, já que semideuses não são simples homens. Este ir além do homem proporciona pensar na direção dos deuses. Isso não significa o alcance imediato dos deuses, mas apenas um pensar em direção a eles.

Segundo Heidegger, os semideuses aparecem na poesia de Hölderlin como seres intermediários entre deuses e homens. Ao falar disso, Heidegger se refere a um dos versos do poema *O único*, onde Hölderlin diz:

É que ele (o pai) nunca governa sozinho.
E não sabe tudo. Sempre está algo
Entre os homens e ele.
E, degrau a degrau,
Desce o Celeste.⁷⁴

A partir da décima estrofe do poema *O Reno* aparece a palavra semideuses, quando da invocação do poeta. Vejamos as duas primeiras estrofes:

Em semideuses penso eu agora
E devo conhecer os caros (...)⁷⁵

Ao invocá-los na estrofe acima, o poeta anuncia que a partir daquele momento vai pensá-los; pensá-los em sua essência. Isso significa que pensar a essência dos semideuses não é o mesmo que pensar neles, homenageá-los, pensar em algo semelhante a eles ou inventá-los, diz Heidegger. O pensar que enreda a essência se realiza a partir daquilo e naquilo que eles são e nada mais. Ao pensar o ser dos semideuses, o poeta realiza um projeto que não é conceitual “que capta o ser como tal, isto é, através de conceitos, mas sim instituinte – no dizer poético”.⁷⁶ Foi dito anteriormente que o poeta é um semideus e agora afirmou-se que ao poeta cabe pensar os semideuses. Aparentemente as duas afirmações contradizem-se. No entanto, segundo Heidegger, o ser do poeta se entrega ao ser dos semideuses. Essa entrega do poeta é uma constante e é por meio dela que é possível pensar não só os semideuses, mas também os homens, os deuses e a Terra, enfim a totalidade do ente. O poeta está disposto neste sofrimento, nesta penúria que constituem o seu *Dasein*. Ou seja, a disposição

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p.175.

⁷⁴ Ibid. p. 158.

⁷⁵ Ibid. p. 151.

⁷⁶ Ibid. p. 158.

fundamental do poeta é colocar-se no “entre” para que a partir dela possa cumprir sua tarefa mais genuína.

Segundo Heidegger, quando pensamos os semideuses, geralmente os classificamos ora como seres aos quais faltou alguma coisa para se tornarem deuses completos, ora como seres dos quais se retirou algo de humano. No entanto, esse pensamento que subtrai, que adiciona, enfim, que calcula, não pode pensar os semideuses em sua essência. Isso porque, nem mesmo sabemos qual é a essência dos homens e qual é a essência dos deuses para daí por diante calcularmos qual a essência dos semideuses. Para pensar a essência dos semideuses a partir de um processo de cálculo é preciso que antes saibamos qual a essência dos deuses e dos homens. A dúvida é a seguinte: será que saberemos compreender a essência dos deuses e também dos homens? – pergunta Heidegger.

Em *Germânia*, Hölderlin diz que dos deuses só temos o pressentimento, eles fugiram e, desse modo, não sabemos nem mesmo quem somos nós e qual será nosso destino. Sendo assim, como o poeta pode querer pensar os semideuses? De acordo com Heidegger, o pensar do poeta não é calculador, e sim um pensar que tem parentesco íntimo com o poetizar do pensador. Desse modo, ele não precisa de certas circunstâncias ou situações para se dar. O pensar dos semideuses não é calculador, ou seja, não nos leva ao resultado de quem são os semideuses através de soma ou subtração entre as essências de deuses e homens.

Heidegger diz que os semideuses não são deuses, mas seres que se aproximam dos deuses e, assim sendo, apontam para além do homem. Os semideuses são super-homens que, mesmo assim, se encontram abaixo dos deuses, são subdeuses. “Super” e “Sub” não são aqui prefixos que representam uma distância. A distância entre homens e deuses não pode ser contabilizada.

Quando Heidegger diz que ao se aproximarem dos deuses os semideuses apontam para além do homem, ele está querendo dizer que os semideuses apontam numa direção que ultrapassa o homem. Essa direção deve ser pensada como algo que vai além do homem, mas que ainda não toca os deuses. Isso quer dizer que os semideuses nos fazem pensar a essência do homem, e que esta essência deve ser pensada para além dele mesmo.

Segundo Heidegger, isto ocorre porque toda questão aponta para além daquilo que ela mesma levanta como questão. Pensar o homem é pensar para além do humano, é olhar em direção ao sobre-humano. Ao passo que, quando nos perguntamos pela essência dos deuses, nos deparamos com o mistério e assim, somos levados a pensar em subdeuses. Quando nos perguntamos pelas essências de homens e deuses, nosso pensamento se direciona aos sobre-humanos e aos subdeuses. Ora, esses são os semideuses.

Se pensar as essências de homens e deuses nos coloca a pensar os semideuses, isso não quer dizer que vamos deixar de pensar esses mesmos homens e deuses e apenas pensar esse local intermediário no qual os semideuses se deixam ver. Para Heidegger, acontece justamente o contrário. Pensar os semideuses abre espaço para que se pense o ser no seu todo. Isso porque, na pergunta pelos semideuses está instituída a diferença entre deuses e homens. Essa diferença é o que marca uma espécie de “lugar” onde a questão entre deuses e homens deve ser pensada. Para Heidegger (2004, p.163), essa fronteira é a base de apoio para essa questão.

A fronteira é o lugar onde o poeta se encontra colocado e de onde pensa os semideuses. “O estar colocado na fronteira da terra pátria tem um duplo sentido: daí, a saudade pode divagar para o que é estrangeiro e longínquo, e aí, na fronteira, também têm de ser recebidos os deuses da terra pátria. O poeta tem de se encontrar na fronteira para que lhe possa acontecer aquilo que está a acontecer”.⁷⁷

A pátria é o lugar familiar ao poeta, é sua terra, sua casa. O estrangeiro é o estranho, o não-familiar. Nas poesias de rios, como é o caso de *O Reno*, o rio aparece como aquele que funda o familiar no estranho. Ao longo das margens dos rios erguem-se casas, formam-se vilas e cidades. No serpentear de seu curso por entre terras estranhas, o rio funda o que é familiar. Em sua peregrinação o rio funda cidades em terras que antes eram estranhas e que agora pertencem ao familiar. Ao fundar cidades, o rio funda civilizações e desse modo funda novas relações do homem com o lugar que antes era estranho. Em meio à civilização da técnica, que modifica o curso do rio, que aprisiona suas águas para a construção de uma usina, o homem se sente acolhido pelo familiar. Aquilo que para o homem da técnica é o familiar, para o filósofo é o estranho. Diante disso que foi dito a respeito da técnica, percebe-se que para Heidegger a técnica, a essência dela e a chamada técnica moderna devem ser pensadas de modo diferente do modo cotidiano.

Na conferência *A questão da técnica* pronunciada em Munique no ano de 1953, Heidegger (2002, p.17) diz que “a técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade”.⁷⁸

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 163.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2002. p. 17.

Heidegger pensa a palavra técnica remetendo-se ao termo grego τέχνη, que na antiguidade grega correspondia tanto ao fazer artesanal quanto ao da arte e das belas-artes. O modo de produção da técnica, entendida a partir da τέχνη grega não deve ser confundido com um simples meio para um fim. Nesse caso a produção deve ser pensada a partir da ποίησις que quer dizer uma espécie de produção que “não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar, poética e artisticamente, a imagem e o quadro”.⁷⁹ Heidegger diz na conferência que a ποίησις é quando o produzido eclode desde ele mesmo, eclode a partir de si mesmo. “Α Φύσις é até a máxima ποίησις”.⁸⁰ O produzir entendido como ποίησις difere-se do produzir artesanal, no qual o produzido eclode não desde ele mesmo, mas das mãos do artista ou artesão. No produzir artesanal o que é produzido constitui-se num meio para um fim. A técnica pensada desde a τέχνη, tem a ver com o poético, com a poesia. “Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vive e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece ἀλήθεια, verdade”.⁸¹

Segundo Heidegger, a técnica moderna também é desencobrimento. No entanto, um desencobrimento que nada tem a ver com a ποίησις. Isso porque na técnica moderna o homem explora a natureza a fim de apropriar-se ao máximo dela. Para Heidegger, o máximo da exploração acontece quando o homem além de beneficiar-se da natureza, procura armazená-la de alguma forma. O exemplo dado por ele no texto é o da exploração de carvão e minério. O solo é explorado e passa a ser reservatório, jazida de carvão e minério.

O modo de desencobrimento da técnica moderna é pensado por Heidegger com a palavra alemã *Gestell*. “Chamamos aqui de com-posição (*Gestell*) o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade”.⁸² Ou seja, o homem da técnica moderna enxerga a natureza como algo a ser explorado. Essa maneira de lidar com a natureza é a “disponibilidade” do homem perante o que des-encobre. Heidegger diz que a física moderna leva o homem a lidar com a natureza mediante experimentos, máquinas e ferramentas. A teoria dos físicos enxerga a natureza como algo que pode ser explorado. As máquinas são confeccionadas para confirmar o que a física já antecipava, ou seja, a condição de “explorada” da natureza.

No entanto, é em meio à essência da técnica como *Gestell* que o homem pode “voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: Ensaio e Conferências. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2002. p.16.

⁸⁰ Ibid. p. 16.

⁸¹ Ibid. p. 17.

⁸² Ibid. p. 23.

verdade mais inaugural”.⁸³ Essas palavras de Heidegger, num primeiro momento, soam de modo esquisito, já que a *Gestell* parece ser um modo de disponibilidade ao qual o homem encontra-se preso, como num beco sem saída. De acordo com Heidegger, é a partir da essência da técnica como *Gestell* que a saída pode ser pensada. Isso porque na essência da técnica encontram-se suas raízes. Logo, em suas próprias raízes é que está colocado aquilo que pode salvar a técnica moderna. A vizinhança mais extrema do perigo de ser enredado pela técnica significa a possibilidade mais concreta de salvação.

Segundo Ernildo Stein, em *Introdução ao pensamento de Heidegger*⁸⁴, para o homem comum a técnica é o que lhe é mais familiar, enquanto o ser é o estranho. Já para o filósofo o estranho é justamente o que para o homem comum é familiar. O estranho é a técnica, dela o filósofo não se afasta. Pelo contrário, ele a assume em seu estranhamento. Enquanto o homem comum assume a técnica como o que há de mais familiar, o filósofo a assume como o estranho.

O poeta se coloca ali, na fronteira entre o familiar e o estranho, ele caminha nos caminhos que levam do estranho ao familiar e do familiar ao estranho. Ele perfaz o duplo caminho, que é de ida e também de volta. O poeta compreende que o ser não se dá apenas no familiar. A dinâmica do ser acontece num velamento e desvelamento. Permanecer na origem, morar onde o desvelamento acontece não é possível, porque o ser acontece também como velamento. O homem comum, o homem da técnica, não suporta o velamento do ser, para ele tudo é presentificação. Já para o poeta, o ser lhe é ao mesmo tempo familiar e estranho.

O poeta espera postado na fronteira o aceno dos deuses que fugiram. Na espera pelo aceno daqueles que se foram o poeta está a todo tempo correndo o risco de ser atingido pelos vestígios do fugidio. Só quem se coloca no risco pode ser atingido. De nada adianta forçar a vinda dos deuses fugidos ou de seus vestígios. Ao poeta cabe se colocar em prontidão, numa espera desinteressada. Não cabe ao poeta decidir o momento em que será atingido pelos raios dos deuses, porque são os deuses que decidem quando usarão o poeta como intérprete do sagrado para os mortais.

Heidegger (2004, p.174) define essa situação com a palavra “Sofrimento”. “Este grande sofrimento, o único e essencial, no entanto, pode apenas atravessar um ser-aí como aquela disposição em que se revela o poder esmagador do divino que foge e se aproxima, e

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: Ensaio e Conferências. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2002. p. 31.

⁸⁴ STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 135.

que revela a penúria disponível do ser do homem, na aflição em luto sagrado e disponível”.⁸⁵ Se os deuses é quem decidem quando se aproximam dos homens ou deles se distanciam, cabe ao poeta a disposição de esperá-los. Uma espera que é sofrimento e luto pela fuga dos deuses.

Ao poeta cabe resistir a esse sofrimento que não é um sentimento entre tantos outros. O sofrimento aqui é sofrimento do ser, é disposição fundamental. E como disposição fundamental é uma constante para o poeta estar disposto ao ser dos semideuses. A disposição fundamental da poesia *O Reno* é, portanto, pensar o ser dos semideuses. Essa disposição fundamental determina o ser-aí do poeta como aquele que pensa o ser dos semideuses.

O poeta, no entanto, visto não ser um deus, não pode libertar a origem e o seu ouvir não pode ser um atender. No entanto, o poeta, visto não ser apenas um homem, da forma em que se costuma sê-lo no dia-a-dia, também não pode ouvir à maneira dos mortais, ou seja, *não pode querer não-ouvir a origem*. A sua audição resiste ao que há de terrível na origem acorrentada. Esta audição resistente é sofrimento. O sofrimento, porém, é o ser do semideus.⁸⁶

Na citação acima, Heidegger diz de um ouvir singular do poeta. O ouvir do poeta é diferente do ouvir dos mortais. Ele está próximo à origem e não pode se abster de ouvi-la. Heidegger menciona uma origem acorrentada, o que dá a entender que a origem está presa a uma origem primordial. O poeta resiste a esse sofrimento de estar sempre na disposição de ouvir da origem.

Segundo Heidegger, enquanto os mortais fogem da origem e os deuses ouvem compadecidos, os semideuses são abandonados neste ouvir. Ao modo como os deuses ouvem, em *Hinos de Hölderlin*, Heidegger dá o nome de “atender”. Isso porque os deuses libertam a origem antes acorrentada e a abandonam à sua sorte. Os mortais fogem da origem, não querem e não podem ouvi-la. Já o poeta não pode libertar a origem como fazem os deuses e nem mesmo dela fugir como os mortais. Os mortais dão as costas à origem, porque para eles importa mais o que dela nasce e não ela mesma como origem primordial: como origem de onde tudo nasce. Os mortais tentam explicar a origem através daquilo que ela produz. Eles dão valores como “sucesso e utilidade” às coisas que nascem da origem, mas não se preocupam em ouvir a origem primordial.

Já o ouvir dos poetas é para Heidegger (2004, p.191) um “ouvir resistente” porque ouve aquilo que permanece, ouve a origem primordial. “O ouvir resistente é, na qualidade de

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 174.

⁸⁶ Ibid. p. 190.

ouvir antecipado e que faz surgir, um ouvir *poético*”.⁸⁷ O ouvir resistente é aquele que ao lado do dizer proporciona ao poeta instituir aquilo que é. Isso porque, o ouvir do poeta ouve a origem naquilo que ela é, em sua primordialidade. Somente quem sabe ouvir pode dizer, pode trazer à palavra e instituir o que ouviu na proximidade da origem.

Em conjunto, o ouvir e o dizer possibilitam que aconteça o diálogo. Portanto, um ouvido poético deve permanecer na origem de maneira resistente. Ao poeta cabe ouvir e instituir, trazer à palavra através de seu dizer o que deve ser fundado, a verdade do ser. “Só o poeta consegue levar a efeito aquela audição que se detém junto da origem e que, detendo-se, ouve sua essência e abriga aquilo que ouviu na permanência da palavra poética”.⁸⁸ Assim, só o ouvir e o dizer poético podem abrigar algo tão misterioso como o ser, pois possuem a mesma origem dele.

Este ouvir e dizer do poeta na proximidade da origem é também algo arriscado. O poeta se arrisca ao expor-se aos raios e relâmpagos dos deuses. Raios e relâmpagos são palavras de Hölderlin que se referem à linguagem utilizada pelos deuses para se comunicarem com os mortais. Entre os deuses com seus raios e o povo (mortais) está o poeta, que capta esses raios e relâmpagos e os transforma em linguagem inteligível para os homens. Portanto, o poeta deve estar constantemente no risco, para que assim possa receber dos deuses o sagrado em forma de raios e os transmitir aos homens.

Numa conferência proferida em 1946, intitulada *Para que poetas ?*, Heidegger (2002, p.326) diz que existem aqueles que se arriscam mais ao se dedicarem a uma espécie de dizer que tem por pura finalidade dizer aquilo que deve ser dito. Esta espécie de dizer não trata a linguagem como algo objetivável. “Aquilo que necessita ser dito seria então aquilo que, segundo a sua natureza, pertence ao recinto da linguagem”.⁸⁹ Os poetas se arriscam mais do que os mortais e também do que os deuses. Junto aos mortais e aos deuses, estão também o céu e a terra. Céu e terra, mortais e deuses são regiões que formam um quadrado.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 191.

⁸⁸ *Ibid.* p. 215.

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Para que poetas?*. In: _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 326.

2.3 A quadratura

Vimos que Heidegger trabalha constantemente com quatro elementos: céu, terra, deuses e mortais. Ao que se forma com esses quatro elementos Heidegger dá o nome de *Geviert* (quadratura ou quadrado).

Já falamos aqui da essência dos semideuses e para tanto tivemos que trabalhar também a essência dos deuses e dos mortais. Os poetas são mortais que cantam os vestígios deixados pelos deuses que fugiram. Os poetas habitam perto da origem e respondem ao apelo dos deuses para que os vestígios, o ressoar do sagrado, possa ser transmitido ao povo. Os mortais comuns não têm como adentrar na proximidade com o sagrado sem a mediação dos poetas cantores. Vimos anteriormente que, para Heidegger, os homens comuns viram as costas para aquilo que não compreendem, para o sagrado como mistério.

Pois bem, o que Heidegger pensa com essa quadratura? Em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger (2002, p.44) diz que “àquilo em que a obra se retira e que lhe permite surgir diante neste retirar-se chamamos terra”.⁹⁰ Terra e mundo são distintos e estão num confronto que é um combate. É nele que a verdade acontece como obra. Enquanto a terra é aquilo que abriga no encobrimento, o mundo é a “abertura que se abre das longas vias das decisões simples e essenciais do destino de um povo histórico”.⁹¹ O mundo é o horizonte onde as relações do homem com as coisas, com os outros homens e consigo mesmo são tecidas. As possibilidades de o homem se relacionar, tomar decisões ou se abster são abertas quando o mundo se revela como um acontecimento histórico.

Na conferência *A Origem da Obra de Arte* (1935), quando a especulação heideggeriana se avizinha da poesia de Hölderlin, o lugar em que o ser acontece deixa de ser o combate entre mundo e terra e passa a ser a quadratura de céu e terra, mortais e divinos. No ensaio intitulado *A Coisa*, fruto de uma conferência pronunciada em 1950, no qual é elaborada a noção de coisa, vemos de maneira mais clara o que o filósofo quer dizer com o termo *Geviert*.

Para Heidegger, há muito tempo o homem lida com as coisas sem pensá-las como coisas. Na modernidade, a distância entre os homens e as coisas aparentemente se encurtou. Com o avanço dos meios de comunicação de massa as notícias do outro lado do mundo chegam até nós numa velocidade espantosa. E este é apenas um dentre outros exemplos dessa

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. In: _____. Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 44.

⁹¹ Ibid. p. 47.

falsa proximidade do homem com as coisas do mundo. Isso produz uma proximidade ilusória entre o homem e as coisas e cria a sensação de que a proximidade das coisas se mede pela pouca distância entre nós e elas.

Distância e proximidade não podem ser medidas em metros. O que podemos encontrar com maior facilidade são as coisas que estão próximas a nós e não a proximidade. O ser das coisas e o ser da proximidade ainda não foram pensados pelo homem, mesmo ele lidando constantemente com as coisas que lhe são próximas.

O “ser coisa” da coisa não é um simples objeto da representação de um sujeito. O “ser coisa” da coisa também não é o material de que é feita a coisa. No texto, Heidegger usa uma jarra de barro como exemplo de coisa. O ser jarra da jarra não é sua instrumentalidade, e sim o que ela recolhe na quadratura de céu e terra, mortais e divinos.

Essas quatro palavras aparecem no vocabulário heideggeriano devido à sua aproximação da poesia de Hölderlin. Segundo Gianni Vattimo (1989, p.126), “estas palavras poéticas furtam-se a uma plena clarificação conceitual; mas o fato de serem palavras poéticas já não pode agora significar um menor peso teórico”⁹², já que, para Heidegger, a poesia é o lugar onde a verdade acontece de modo mais radical.

Esses quatro elementos, diz Heidegger (2001, p.156), são como direções ou pontos cardinais que, reunidos, unificam a coisa em suas diferenças. Essa unidade é dada pela proximidade que não suprime as diferenças, mas preserva cada um dos quatro elementos nessa aproximação. Dessa forma, a proximidade está preservada como aquilo que ela é, como o mais próximo.

Os quatro elementos são pensados em referência constante uns com os outros. No texto de *A coisa*, a terra aparece como aquela que dá sustentação, enquanto o céu é “a profundidade azul do éter”.⁹³ Os imortais “são acenos dos mensageiros da divindade”⁹⁴ e os mortais são os homens, assim chamados porque podem morrer. Quando nos referimos a um dos elementos, de imediato pensamos nos outros três que formam o quadrado. A união que forma a quadratura preserva cada um dos elementos em sua essência sem suprimir-lhes a diferença.

Unindo-se por si mesmo uns com os outros, céu e terra, mortais e imortais pertencem, em conjunto, à simplicidade da quadratura de reunião. A seu modo, cada um dos quatro reflete e espelha de volta a vigência essencial dos outros. A seu modo, cada um reflete e espelha sua propriedade, dentro da simplicidade dos

⁹² VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 126.

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *A coisa*. In: _____. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 156.

⁹⁴ *Ibid.* p. 156.

quatro. Este refletir e espelhar não é e nem consiste em expor o reflexo de uma reprodução. Iluminando cada um dos quatro, o refletir e espelhar lhes apropria a própria vigência, na apropriação de uma unidade recíproca.⁹⁵

O homem, um dos elementos da quadratura, é pensado por Heidegger como o mortal e não mais como aquele que objetiva as coisas, que a tudo presentifica, inclusive o ser. Na quadratura, o homem se encontra como homem, encontra-se em casa. Estar em casa é estar no ser. O ser recolhe terra e céu, mortais e deuses na quadratura. O sagrado pertence a esse encontrar-se dos quatro elementos, a essa unidade que é a dimensão desde a qual os deuses se manifestam. Os deuses podem também ser deuses em fuga e diante dela provocar no poeta a experiência do luto sagrado.

2.4 O Luto Sagrado

O título da conferência *Para que poetas?* é inspirado na seguinte pergunta que Hölderlin faz na elegia *Pão e Vinho*: “e para que poetas em tempo indigente?”⁹⁶. Segundo Heidegger, responder a esta pergunta ou entender a resposta dada a ela por Hölderlin é tarefa das mais difíceis, já que não estamos preparados para ambas as coisas. E não estamos preparados porque vivemos num tempo em que os deuses se foram, e o que restou foi apenas um vestígio deles.

Vimos que a linguagem utilizada pelos deuses em seu diálogo com os mortais são os acenos. Os deuses acenam e os homens respondem a estes acenos. Assim, reafirma-se aqui de modo novo o que vimos no capítulo anterior com as sentenças refletidas por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia*. O diálogo é para Heidegger aquilo que nos constitui. O diálogo, a linguagem, a língua, define o nosso ser. A sentença, “desde que somos um diálogo”, reverbera aqui.

Com a palavra “desde”, que aparece no início da frase, Hölderlin nos dá a idéia de tempo. Segundo Heidegger (2004, p.71), “é de uma definição histórica que se trata, relativa ao tempo e, (...) manifestamente ao tempo dos povos, o qual não é conhecido por ninguém

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *A coisa*. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 156-157.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Para que poetas?*. In: _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 309.

(...)”.⁹⁷ Um tempo que não é conhecido por ninguém deve se dar de maneira diferente da maneira habitual, ou seja, da maneira como o conceito de tempo e seu ocorrer é entendido na cotidianidade. Isso porque, segundo Heidegger (2004, p.71), o tempo dos povos só se dá “quando nós próprios nos tornamos ‘participantes’, participando do diálogo, quando nos decidimos relativamente ao que podemos ser historicamente”⁹⁸. Então, o diálogo é uma decisão que nós mesmos assumimos como nossa. Podemos assumir o diálogo porque não somos o “próprio diálogo”, mas participamos dele, somos “no” diálogo. Essa decisão do homem é tomada de maneira histórica, temporal. Isso significa dizer que, antes de tudo, o homem é linguagem e a língua pertence ao diálogo. Dessa forma, o diálogo é uma decisão temporal e histórica do homem. Quando tomada essa decisão, o homem decide acerca de si mesmo.

Importa lembrar aqui que o tempo do qual fala Hölderlin é aquele que não pode ser mensurado, ou seja, contado em horas, dias ou meses. Ocorre uma inversão na maneira habitual de se conceber o tempo e a história. Estes não se iniciam em meio aos acontecimentos históricos. Antes, “o acontecimento lingüístico é o início e a causa do verdadeiro tempo histórico do Homem”.⁹⁹ Ou seja, antes de tudo e de qualquer outra coisa a linguagem nos fundamenta, pertencemos a ela. Tempo e história são posteriores ao diálogo, à linguagem. Na medida em que existe o diálogo é que tempo e história são.

A linguagem se dá no diálogo, como pergunta e resposta. E nós somos homens quando respondemos às perguntas, ou melhor, aos acenos dos deuses. Porque existe a linguagem é que o diálogo pode se dar. Nós só falamos quando interpelados, enquanto a linguagem se dá de forma a anteceder o diálogo. Nosso dizer é secundário, é resposta. Em nossa resposta às perguntas dos deuses somos levados à palavra, e ao respondermos ocorre o manifestar ou o ocultar dos entes.

No entanto, pode ser que os deuses se calem e que deixemos de ouvir seu chamado. Mesmo que isso venha a ocorrer, continuamos a ser um diálogo. Isso porque “o fato de sermos um diálogo significa ao mesmo tempo e pelas mesmas razões que somos *um* silêncio”.¹⁰⁰

E quando os deuses se calam, como fica o poeta? O canto do poeta se perde? Ele também se cala diante da negativa dos deuses? A resposta a essas perguntas é negativa, pois

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 71.

⁹⁸ Ibid. p. 71.

⁹⁹ Ibid. p. 72.

¹⁰⁰ Ibid. p. 72.

se a tonalidade fundamental do dizer poético é a exposição/retração do ser, o canto do poeta não se cala quando o ser se retrai. Quando da fuga dos deuses, o poeta deve cantar essa fuga.

Hölderlin é poeta de um tempo em que os deuses fugiram, seu canto possui a tonalidade de um sentimento fundamental, o sentimento do luto. Os deuses fugiram, isso é passado, é algo que já aconteceu, e por isso é uma certeza. O luto é uma necessidade porque surge de uma certeza: a fuga dos deuses.

Essa maneira de experimentar os deuses em sua fuga é também uma outra maneira de experiência do sagrado. Isso porque, para Hölderlin, o sagrado é o não-utilitário, no sentido de que não é algo que esteja à disposição do homem. O sagrado não é algo que pode ser apropriado. Ele se resguarda a toda objetivação, a toda tentativa de ser utilizado em benefício do homem. O sagrado é uma abertura que garante tanto o espaço da vinda quanto o espaço de fuga dos deuses. O poeta é o guardador desse espaço, desse lugar vazio, desse “entre”.

O poeta em luto sagrado canta a fuga dos deuses, e assim, se abstém de evocar a volta desses que se foram ou a vinda de novos deuses. Dessa forma, seu canto é uma renúncia aos deuses. Uma renúncia que não deve ser confundida com lamento ou resignação, já que é ela quem abre a possibilidade de uma nova relação com os deuses.

O poeta respeita a morte dos deuses, pois é dessa forma que a vinda de novos ou dos mesmos deuses está assegurada. Não é porque se foram que os deuses não são mais os mesmos. Pelo contrário, eles só são eles mesmos quando respeitados como aquilo que verdadeiramente são: deuses em fuga. Por isso a renúncia é como que um ato de respeito da parte do poeta para com os deuses foragidos. A renúncia deixa que os deuses sejam aquilo que são e assim preserva-os em sua deidade.

Preservados em sua deidade os deuses permanecem enquanto foragidos, numa distância que é ao mesmo tempo proximidade. Os deuses fugiram, mas o divino continua presente na forma da ausência. O ser dos deuses fugidos é justamente o já ter sido um dia deuses presentes. Dessa forma, o espaço da deidade está preservado. Mesmo ausentes os deuses são aqueles que um dia “foram” presentes e agora estão sumidos. O luto sagrado preserva esse espaço vazio que os deuses deixaram em sua fuga.

Hölderlin entende que com a morte de Cristo¹⁰¹ teve início um tempo em que os deuses estão sumidos, em que a tarde avança sobre o dia e se aproxima cada vez mais da noite. Segundo o que diz Heidegger logo no início da conferência, a palavra “tempo” que aparece na pergunta diz respeito a esse tempo de indigência, ao qual nós ainda pertencemos. A noite do mundo é justamente esta era dos deuses fugidos, o que segundo Heidegger (2002, p.248) não quer dizer que Hölderlin negue ou despreze uma experiência ainda possível com o Deus cristão. “A falta de deus anuncia, porém, algo muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade”.¹⁰²

Através dessas palavras percebe-se que o que se apagou na era do tempo indigente foi algo mais profundo e original. O que subsiste na profundidade original é a dimensão mesma da divindade, a possibilidade de que um deus ou deuses sejam reconhecidos como tais. A indigência do tempo indigente é de uma amplitude tal que aqueles que vivem nesse tempo deixaram de notar “que a falta de Deus é uma falta”.¹⁰³

Com a inobservância da falta de Deus como uma falta, o mundo perdeu seu fundo, seu fundamento. Sem um fundo que sustente é como se a era da indigência estivesse pendurada num abismo. Isso porque, para Heidegger (2002, p.310), a palavra abismo é *Abgrund*, que significa “o solo e o fundo em direção ao qual tende, encosta abaixo, algo que está pendurado”.¹⁰⁴ No abismo persiste lá no fundo um solo que sustenta.

Para Heidegger, porém, devemos pensar o *Ab* da palavra *Abgrund* como uma falta completa de fundo. Sem o fundo é como se a era do mundo estivesse suspensa no abismo. Perguntamos-nos: o que Heidegger quer dizer com esse abismo sem fundo no qual a era do mundo encontra-se suspensa?

Vemos que, para o Heidegger (2002, p.310), existe uma saída para revertermos essa situação do tempo indigente. E mais, a saída encontra-se no próprio abismo, já que é a partir dele que a viragem para um outro tempo pode se dar. “Na era da noite do mundo, tem que se

¹⁰¹ Na conferência Heidegger diz: “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’, Hércules, 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”. (Heidegger, Martin. *Para que poetas?*. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 309.)

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. *Para que poetas?*. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 248.

¹⁰³ Ibid. p. 248.

¹⁰⁴ Ibid. p. 310.

experimental e suportar o abismo do mundo. Mas para tal será necessário que haja quem consiga chegar até ao abismo”.¹⁰⁵

A saída para um novo tempo está no próprio abismo e na vivência dele, em sua experimentação. No entanto, se sair desse abismo não é nada fácil, chegar até ele também não o é. Parece óbvio que só quem consegue chegar até o abismo tem a possibilidade de dele se desprender. A saída do abismo é dura e longa porque os homens nem mesmo se apercebem que se encontram nessa situação e por isso dela não conseguem sair. Eles não vêem que nessa situação, no próprio abismo, encontra-se a saída para a indigência na qual vivem.

A viragem para fora do abismo tem que ser dada com os mortais, porque segundo Heidegger eles são os que chegam primeiro ao abismo, antes mesmo dos celestes. Para entender o que Heidegger quer dizer com essas palavras, temos que pensar que para ele o homem entende melhor que qualquer outro ser o sentido da falta, da ausência. Isso porque ele se encontra em total familiaridade com o estar-presente. Para o homem tudo é medido pela capacidade de presença e ausência das coisas, até mesmo o ser, que desde há muito é tido pelo homem como aquilo que é, como presença constante. Só que o ser não é um estar-presente constante, ele é também encobrimento, ausência.

O abismo, diz Heidegger (2002, p.311), “alberga e percebe tudo”¹⁰⁶, tanto a ausência quanto a presença. No abismo encontram-se os sinais, os vestígios que os deuses foragidos deixaram. Aquele que ao abismo chegar primeiro terá o privilegio de experimentar esses sinais oriundos dos deuses. E quem chega primeiro é o poeta, ele é quem primeiro presente os vestígios e que vai, assim, “permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos o caminho da viragem”.¹⁰⁷

Nessa conferência Heidegger (2002, p.312) chama de “éter” à divindade, lá onde os deuses são deuses. A divindade parece ser uma localidade desde onde os deuses são deuses e desde onde a viragem é possível. A divindade é como que uma dimensão que abarca os deuses. Tal dimensão é o sagrado, o que Heidegger chama aqui de “elemento do éter”. O sagrado, como dimensão ou localidade que abarca a possibilidade de qualquer divindade, preserva o espaço deixado pelos deuses fugidos. O poeta é o único habilitado a cantar o sagrado, porque se mantém em constante vigília à espera dos vestígios.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Para que poetas?*. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 310.

¹⁰⁶ Ibid. p. 311.

¹⁰⁷ Ibid. p. 312.

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 poeatar e a vocação poética se tornarem questões poéticas. Por isso, os “poetas em tempo indigente” têm que poeatar a própria essência da poesia. Onde isto acontecer, deve supor-se um poeatar que se conforma com o destino da era do mundo.¹⁰⁸

Em conformidade com sua essência, o poeta em tempo indigente canta o sagrado, canta os vestígios deixados pelos deuses. “O luto transforma-se num saber de que levar verdadeiramente a sério os deuses fugidos enquanto fugidos é, em si, precisamente, uma permanência junto dos deuses ou, mais concretamente, junto da sua divindade, enquanto divindade já não realizada”.¹⁰⁹

O canto poético tem como suporte a própria essência da poesia, porque ela é capaz de preservar a ausência deixada pela fuga. A poesia é capaz de preservar o único modo como nós podemos nos relacionar com os deuses em tempo indigente. Ela preserva os deuses como ausentes e assim preserva a possibilidade de manifestação da divindade. O poeta em tempo indigente canta a fuga e assim contribui para que o povo suporte a falta dos deuses.

Na conferência intitulada *Regresso ao lar, Aos parentes* – pronunciada na Universidade de Friburgo em 1943, em comemoração pelo centenário da morte de Hölderlin – Heidegger (2005, p.32) diz da tarefa do poeta em tempo de indigência. Ao poeta cabe “permanecer próximo da falta de deus sem temer a aparente ausência de deus”.¹¹⁰ Essa atitude do poeta deve ser persistente e durar o tempo que for necessário, “até que desde a proximidade do deus que falta seja-nos confiada a palavra inicial que nomeia ao Alto”.¹¹¹ Esse lugar onde se conserva a proximidade com o deus que falta é o lar para onde o poeta deve regressar.

Segundo as palavras de Heidegger, o ofício do poeta consiste em guardar o mistério dessa proximidade preservadora. Este é o cuidado do poeta para com o mistério. E é esse cuidado que assegura o regresso ao lar. O regresso ao lar, por sua vez, não assegura a volta do deus que partiu. No regresso, o poeta se vê obrigado a lidar com a ausência e também com a possibilidade de uma possível manifestação de deus. O “Último Deus” é o nome dado por Heidegger a essa possibilidade que, além de extrema, prefigura o modo como o homem lida a partir de então com a divindade.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Para que poetas?*. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 312-313.

¹⁰⁹ Ibid. p. 96.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Regreso al Hogar / A Los parientes*. In: Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 32. (Tradução nossa).

¹¹¹ Ibid. p. 32-33. (Tradução nossa).

2.5 O Último Deus

A figura do Último Deus (*der letzte Gott*) é invocada por Heidegger em *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*, reunião de escritos feitos entre os anos de 1936 e 1938, mas somente publicados em língua alemã no conjunto das obras completas de Heidegger em 1989.

Utilizamos em nossa pesquisa uma tradução para o espanhol, intitulada *Aportes a la filosofía: acerca del Evento*, publicada pela editora Biblos em 2003. Nesta obra, Heidegger dedica um pequeno capítulo à questão do Último Deus.

Em *Aportes*, Heidegger pensa a questão da verdade em articulação com as interpretações sobre Hölderlin. Segundo Werle (2005, p.42), “seu intento geral consiste em mostrar o âmbito e as características de um novo pensamento que não será mais metafísico”.¹¹² A este novo pensamento Heidegger chama de “o outro início” (*der andere Anfang*). Nesse Outro início o pensamento deve se desfazer das amarras metafísicas que tudo calcula, onde até mesmo Deus é tido como um valor, o valor supremo. O deus da metafísica não respeitou a diferença ontológica.

Para o pensamento heideggeriano, “Hölderlin, que recupera transformada a experiência de Deus pré-metafísica da tragédia grega, pode ser fiador para a possibilidade de uma *theologia* que, numa era em que Deus se retira, também se sabe colocada sob a reivindicação do divino”.¹¹³

A experiência da morte de Deus anunciada por Nietzsche na frase “Deus morreu”¹¹⁴, é decisiva para o pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo*. Porém, qualquer que seja a significação desse anúncio de Nietzsche, o que devemos acentuar é que para Heidegger o Deus que morreu foi aquele da metafísica e esta morte não impede uma experiência com o divino.

A essência metafísica de Deus como Deus moral é refutada por Heidegger. Na metafísica, o ser é um estar presente constante e Deus é o fundamento último do ser e valor supremo. Para Heidegger, pensar Deus como o valor supremo não é experimentá-lo em sua essência primordial. A autêntica essência de Deus só é experimentada por um pensamento que

¹¹² WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 42.

¹¹³ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 249.

¹¹⁴ “Nietzsche enunciou o dito “Deus morreu”, pela primeira vez, no terceiro livro do escrito *A Gaia Ciência*, aparecido em 1882”. (HEIDEGGER: *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*). In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 248.

“consegue alcançar a essência inicial da verdade”.¹¹⁵ Isso significa que só a partir da superação da metafísica a divindade de Deus pode ser pensada como algo que subsiste mediante a fuga dos deuses. O Deus divino não morreu, ele ainda pode ser pensado.

Aportes é considerada pelos estudiosos a segunda mais importante obra de Heidegger. A época de sua confecção coincide com a de textos relevantes para nossa pesquisa como *A Origem da Obra de Arte* (1935) e *Hinos de Hölderlin* (1934).

O Último Deus aparece em *Aportes*, porque, segundo Heidegger, o Último Deus e *Ereignis*¹¹⁶ são temas que se interligam e por isso devem ser pensados juntos.

Com o declínio da Metafísica, depois dessa ter chegado ao extremo de sua realização, Heidegger acredita que o ser deve ser pensado a partir daquela que passa a ser a palavra-chave de seu pensamento: *Ereignis*. Isso significa a instauração de um novo modo de pensar a partir de uma viravolta (*Kehre*). Deus e o ser são questões diferentes, mas que se tornam muito próximas no decorrer do pensamento meditativo instaurado por Heidegger a partir da *Kehre*. A superação da metafísica e a instauração de um “outro início” significam a substituição do luto pelo pressentimento de um outro deus. A palavra-guia *Ereignis* é quem dá acesso à possibilidade da chegada desse outro deus. *Ereignis* significa a mútua apropriação do homem e do ser, antes esquecida pelo pensamento metafísico que operou o esquecimento do ser. A partir da *Ereignis* abre-se a possibilidade de se pensar ser e homem num acontecer e num apropriar-se recíproco.

Em *Aportes*, Heidegger (2003, p.330) diz que “O último deus não é o fim, mas sim o outro início de incomensuráveis possibilidades de nossa história”.¹¹⁷ Isso significa que o Deus é chamado de Último, não porque vem depois do Deus que morreu. Também não o é, pelo fato de ainda não ter chegado e por isso ocupa um distante último lugar.

¹¹⁵ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 249.

¹¹⁶ *Das Ereignis* é uma palavra fundamental para a filosofia heideggeriana após a *Kehre*. Com ela, Heidegger procura expressar o âmbito no qual o acontecimento apropriante / expropriante de homem e ser se dá. “Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos acontecimento-apropriação. A palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. ‘*Er-eignen*’ (acontecer) significa originariamente: ‘*er-aügnen*’, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento-apropriação deve, agora, pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa *Tao*. A palavra acontecimento-apropriação não significa mais aqui aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência. A palavra é empregada agora como *singulare tantum*. Aquilo que designa só se dá no singular, no número da unidade, ou nem mesmo num número, mas unicamente”. (HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença*. In: Conferências e Escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 185.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la Filosofía – acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003. p. 330. (Tradução nossa).

Segundo Benedito Nunes¹¹⁸, ele é chamado de último por ser passageiro, efêmero, transitório. Isso porque a existência de um Deus só é assegurada quando ele de fato existe. A identidade do Último Deus não é conhecida. Só o conhecemos se a ele correspondermos o *Ereignis*. Essa constatação é uma pista, já que para Heidegger o *Ereignis* não carrega o tom de uma instauração, ele é acontecimento. Dessa maneira, segundo Nunes (1998, p.59), o Último Deus é uma figura de passagem, “que nos acena do próprio acontecimento da fuga dos deuses, da ausência de sua chegada, da oculta transformação que sofrem, e cuja essência reside nesse mesmo aceno (*Winke*)”.¹¹⁹

A chegada do Último Deus não pode ser calculada ou prevista. Sua possibilidade tem a ver com o Outro Início e com o *Ereignis*. O Outro Início exige o *Ereignis*, como diz Nunes, isso porque ela é “uma espécie de maturação do ser”.¹²⁰

A figura do Último Deus não é a resposta frente a fuga dos deuses. O Último Deus é na verdade o que instaura a possibilidade de um modo novo de o homem realizar uma experiência com a divindade.

Pensadores e poetas não podem dizer quem é o Último Deus, porque se ele pudesse ser definido logo se transformaria no primeiro, no ente supremo, na causa suprema. O que podemos dizer é que ele está numa correspondência com o *Ereignis*. “Sem acontecimento apropriador, sem novo começo retroagindo ao antigo começo grego, não se justificaria essa figura, da qual se pressente o advento, sem que se saiba para quando”.¹²¹

Na fuga dos deuses, nasce o pressentimento do Último Deus. E o *Ereignis* é o que dá acesso a esse Deus. “O último deus não é o evento mesmo, mas talvez necessite dele, como aquele em que pertence o fundador do a”.¹²² E qual seria o lugar da vinda desse Último Deus? A resposta para esta pergunta está na citação acima. O Último Deus advém no lugar onde o homem se confronta com Deus, ou seja, na vida fática, no *Da do Dasein*.

Diante do que foi dito até o momento, propomos um olhar em tom de revisão sobre o que vimos até aqui. Esta proposta tem o intuito de fazer as considerações finais desse momento do trabalho e também de preparar caminho para o próximo capítulo.

Importa ressaltar que para o pensamento heideggeriano o poeta em tempo indigente vive uma dupla indigência. De um lado ele vive a fuga dos deuses e de outro a retirada do ser que ainda não foi pensado como deveria pela tradição metafísica.

¹¹⁸ NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. São Paulo: Editora Ática, 1998.

¹¹⁹ Ibid. p. 59.

¹²⁰ Ibid. p. 41.

¹²¹ Ibid. p. 42.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la Filosofía – acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003. p. 329. (Tradução nossa).

Com a destruição da metafísica e o início de um outro modo de pensar, Heidegger propõe que o problema do ser seja colocado a partir da essência do homem. O homem não deve ser pensado sob o ranço da metafísica, como animal racional. Sua essência é outra. O homem, para Heidegger é aquele que compreende o ser. O homem é o lugar desde onde o ser deve ser pensado; o *Da* do *Dasein* é o lugar no qual o ser se manifesta, enquanto o ser mesmo. Aqui se coloca a identidade entre ser e homem. Identidade que foi colocada na metafísica apenas como um traço do ser. Heidegger inverte os papéis, o ser é um traço da identidade e o homem também.

A metafísica, ao esquecer o ser, cria a possibilidade de instalação de uma era onde tudo é subjetivado, é a era da técnica. A técnica com seu olhar de subjetivação, enxerga todas as coisas como objetos a serem explorados, dissecados e manufaturados. Esse olhar da técnica produz o esquecimento do ser, o esquecimento de que ocorre uma dinâmica mais radical desde a qual todas as coisas vêm a ser. O que o homem da técnica esqueceu é que mesmo em seu modo próprio de mostrar-se ocultando, o ser está ali, na intimidade do surgimento de cada coisa.

O poeta surge como aquele que, mesmo estando com os pés atolados numa era de esquecimento do ser, aponta para o ser e para a sua verdade. Por isso ele é um estranho em tempo indigente. Em meio à técnica, o poeta busca o ser.

Para o poeta existe algo além da técnica, algo que a sustenta. A técnica não é a resposta para todas as perguntas. O que o poeta faz é colocar-se no cerne da técnica. Ele não foge dela, seu papel é o de assumi-la como lugar de esquecimento do ser.

A técnica não se dá conta de que foi fundada sobre algo que lhe é familiar, algo que ela esqueceu. Dessa, forma é a partir dela mesma, da técnica e do esquecimento semeado por ela, que o poeta pode pensar o ser. O ser se esconde na essência mesma da metafísica. No tempo da técnica, a história do ser se dá como a história de seu esquecimento.

Hölderlin se torna aquele que vai caminhar por caminhos não-metafísicos. Heidegger procura caminhar ao lado do poeta nas sendas em busca do ser. Nesse Outro Início, a poesia de Hölderlin proporciona pensar fora dos muros erguidos pela metafísica.

Com seu canto, o poeta suábio anuncia a fuga dos deuses e a vinda do Último Deus. Hölderlin canta em tempo de fuga dos deuses a verdade como o sagrado, como a dimensão que compreende o divino. A ausência dos deuses cantada por Hölderlin advém do esquecimento do ser, é produto desse esquecimento.

E mais, o homem na era da técnica é incapaz de perceber que o ser está esquecido, ele constrói tendo como pilar algo que foi esquecido e com isso não percebe a própria

indigência. E na medida em que não se considera indigente, impede que o ser seja pensado por um novo pensamento, porque não pressente que o ser foi esquecido.

Os deuses não podem se manifestar ao homem, que não enxerga que a dinâmica mais própria da verdade enquanto *alétheia* é o desocultamento e o ocultamento. Isso porque a verdade é o espaço e o tempo de manifestação do sagrado. Se o sagrado, o ser, o espaço de manifestação da divindade, não existe mais, os deuses não podem se manifestar ao homem, não podem interpelá-lo.

Os deuses fugiram na era da técnica. Em Germânia, o poeta canta essa fuga em razão dos vestígios do sagrado que os deuses deixaram. Ao passo que, se existe um tempo de fuga, é porque um dia os deuses podem vir a se manifestarem novamente. Esse tempo-espaço de manifestação dos deuses é consignado pelo sagrado. O sagrado em sua vinda é cantado de maneira singular no poema *Como quando em dia de feriado...*, que será analisado no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 - O SAGRADO NO POEMA *COMO QUANDO EM DIA DE FERIADO...*

3.1 Considerações Iniciais

Neste capítulo o objetivo principal é compreender a interpretação que Heidegger realiza do sagrado em *Como quando em dia de feriado...*. Ou seja, analisar de maneira mais sistemática o alvo a que se dirigiram os esforços empreendidos até aqui. Além disso, procura-se pontuar nesse momento suas possíveis especificidades em relação às interpretações do sagrado em outros poemas.

A conferência *Como quando em dia de feriado...* foi pronunciada diversas vezes entre os anos de 1939 e 1940. Sua primeira publicação ocorreu no ano de 1941. Utilizamos em nossa pesquisa a tradução espanhola presente no livro *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, publicada pela Alianza Editorial em 2005.

O título da conferência foi tomado de um poema de Hölderlin que, por sua vez, não tem título. A frase: “como quando em dia de feriado”, aparece na primeira estrofe do poema e talvez por isso tenha sido adotada como título deste.

Segundo Heidegger, o poema de Hölderlin foi composto no ano de 1800. Passaram-se mais de um século até que fosse conhecido na Alemanha. Norbert von Hellgrath, organizador das obras de Hölderlin foi o primeiro a publicá-lo em 1910. Vamos à leitura do poema:

Como quando em dia de feriado...

I

1 Como quando em dia de feriado um camponês
2 Caminha de manhã para ver o campo, após uma
3 Noite quente em que caíram raios refrescantes, quando
4 O tempo todo e ao longe ainda ressoa o trovão,
5 Ao seu leito volta o rio,
6 E fresco verdeja o chão,
7 E devido à alegre chuva do céu,

8 Pinga e reluz a parreira,
9 Sob um sol tranqüilo se erguem as árvores da mata:

II

1 Assim estão sob tempo oportuno
2 Vocês, que nenhum mestre educa sozinho,
3 Mas a maravilhosa onipresença em leves proporções,
4 A poderosa, a natureza de beleza divina.
5 Por isso, quando ela parece, durante certas épocas do ano,
6 Dormir no céu, sob as plantas ou entre os povos,
7 Também se aflige assim a face dos poetas,
8 Eles parecem estar sós, contudo, sempre presentem.
9 Pois presentindo ela mesma também descansa.

III

1 Mas agora amanhece! Esperei e vi chegar,
2 E o que vi, o sagrado, seja minha palavra.
3 Pois ela, ela mesma, que é mais antiga que os tempos,
4 Está sob os deuses do Ocidente e do Oriente,
5 A natureza está agora acordada com o soar das armas,
6 E do alto Éter até o fundo do abismo,
7 Segundo sólida lei, como outrora, nascida
8 Do caos sagrado, a admiração se sente
9 A criadora de tudo novamente.

IV

1 E assim como nos olhos brilha para o homem
2 Um fogo, quando projeta algo elevado:
3 Assim de novo nos sinais, nos fatos do mundo,
4 É agora acendido um fogo na alma dos poetas.
5 E o que outrora aconteceu, mas apenas foi sentido,
6 É somente manifesto agora,
7 E os que sorridentes, na figura de criados
8 Lavraram o campo para nós, eles são conhecidos,
9 Os vivificadores, as forças dos deuses.

V

1 Perguntas por eles? No canto sopra seu espírito
2 Quando desperta por causa do sol do dia e da terra quente,
3 E as tormentas, que no ar, e outras
4 Mais preparadas nas profundezas do tempo, mais
5 Cheias de interpretação e mais perceptíveis, nos
6 Arrastam entre o céu e a terra e os povos.
7 Os pensamentos do espírito comum são –
8 São os que terminam silenciosos na alma do poeta.

VI

1 Para que subitamente atingida, conhecedora do
2 Infinito desde longo tempo, estremeça pela
3 Recordação, e para vós, acendido por um raio

4 Sagrado, a fruta gerada no amor, dos homens
 5 E dos deuses obra, o canto, como qual cria ambos, se saia bem.
 6 Assim caiu, como dizem os poetas, quando desejava
 7 Ver o Deus, seu raio sobre a casa de Sêmele que,
 8 Em cinzas mortalmente atingida, gerou o sagrado
 9 Baco, o fruto da tempestade.

VII

1 E por isso, os filhos da terra bebem agora
 2 Sem perigo o fogo celestial.
 3 Mas a vós convém, sob as tempestades de Deus,
 4 Seus poetas! Estar com a cabeça despojada,
 5 O raio do pai, ele mesmo, captar com as próprias mãos,
 6 E para o povo, protegidos em canto,
 7 Conseguir dotes celestiais,
 8 Pois somos apenas do puro coração
 9 Como crianças, nós, são inocentes nossas mãos.

 10 O raio do pai, o puro, não chamusca.
 11 E mesmo tocado no fundo, compartilhando
 12 Das dores de um Deus, o coração eterno permanece firme.¹²³

3.2 A natureza e sua onipresença maravilhosa

A palavra “natureza” possui uma força singular não só na estrofe onde é nomeada, mas no poema como um todo. Segundo Boutot (1993, p.123), Heidegger entende que a natureza determina cada palavra do poema até o seu final. “O divino, ou melhor o sagrado, Hölderlin experimenta-o, no seu poema *Como quando em dia de feriado...*, sob o nome de ‘Natureza’”.¹²⁴

Para Heidegger, a primeira estrofe da poesia parece a descrição de um quadro, uma pintura onde se vê um camponês caminhando numa manhã de sol por entre a vinha. O camponês constata que a chuva que caiu com força na noite anterior não danificou a plantação. O que semeou está intacto e serão gerados os frutos para seu sustento. Os trovões, que ainda ressoam ao longe, não afastam da lembrança a força da tempestade que caiu. O

¹²³ Devido à impossibilidade de uma tradução nossa do poema para o português, adotamos a tradução feita por Marco Aurélio Werle em seu livro *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. Werle traduziu a partir do original alemão, baseado em tradutores brasileiros especialistas em Hölderlin. Na bibliografia Werle faz referência às traduções feitas por Antônio Medina Rodrigues, Márcia de Sá Cavalcante e Antônio Abranches.

¹²⁴ BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1993. p. 123.

volume de água do rio já voltou ao seu normal e a chuva parece ter salientado ainda mais o verde das plantas.

A primeira estrofe termina com dois pontos, o que, segundo Heidegger, faz com que o “Como” seja uma abertura para o “Assim” da segunda estrofe. As duas estrofes parecem unidas como num abraço. Nesse abraço unificador estão também camponês e poeta.

Existe uma correspondência entre a lida cotidiana do camponês, poetizada na primeira estrofe, e a atividade dos poetas. Camponês e poetas estão “sob tempo oportuno”. Isso porque ambos estão sob os desígnios da natureza. Não é o camponês quem cultiva a natureza, e sim o contrário. A natureza é quem determina o melhor momento de arar o campo, de semear os grãos. É ela quem diz quando o fruto está pronto para a colheita. Ao camponês cabe ser sensível aos apelos da natureza para que ela lhe conceda o sustento.

A natureza é aquela que educa de modo diferenciado. Ao mestre ou professor cabe apenas “inculcar”, ou seja, apontar, apregoar algo. A educação do mestre não é capaz de nada além disso. Já a natureza educa porque é onipresente, está presente em todo o real de forma maravilhosa. “A natureza está presente na obra humana e na história dos povos, nos astros e nos deuses, mas também nas pedras, nas plantas e animais, assim como nos rios e nos temporais”.¹²⁵ Por estar presente em cada uma das coisas que compõem o real, a natureza é onipresença maravilhosa.

Pelo fato de estar presente em todo o real, não significa que a natureza seja o acúmulo de tudo o que existe ou que ela possa ser encontrada num único elemento isolado da realidade. O conjunto das coisas que existem é uma consequência da onipresença da natureza, e não o contrário. Nada do real pode explicar ou apontar a onipresença da natureza.

A natureza sempre esteve presente, ela é anterior a qualquer coisa que existe na realidade. O acesso a ela é impossibilitado por isso, porque não podemos colhê-la como um objeto. O homem pode tentar chegar até a natureza, mas o que consegue é apenas destruir aquilo que ela tem de mais maravilhoso, a sua simplicidade. A natureza é um “mero acontecer”, não tem razão de ser, isso a torna algo extraordinário. Esse maravilhoso da natureza, mesmo estando presente em tudo o que conhecemos, não pode ser produzido pelas mãos do homem. Para Heidegger isso explica a expressão de Hölderlin: “a natureza educa em leves proporções”.

O educar de modo “leve” da natureza pode causar a falsa impressão de que exista aí uma falha. A leveza das proporções não representa uma fraqueza da natureza, mesmo porque,

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 59. (Tradução nossa).

a natureza é também “a poderosa”. Esse seu poder não é retirado de outro lugar fora dela. Ela mesma é quem tem o poder e por isso pode concedê-lo. A natureza é, pois, onipresente e poderosa.

No quarto verso da segunda estrofe do poema, Hölderlin diz que a natureza é poderosa porque sua beleza é divina. Isso não quer dizer que a natureza seja um deus ou deusa, ao passo que está presente inclusive nos deuses. A natureza não é um deus ou deusa porque se assim o fosse deixaria de ser “a natureza” da maneira como é compreendida nesse poema. A divindade não é um traço que possa traduzi-la ou explicá-la. A beleza da natureza deve-se ao fato de ela ser maravilhosamente onipresente.

Como já foi dito acima, a onipresença da natureza nada tem a ver com medida de quantidade e cálculo. A onipresença significa que a natureza congrega em si “inclusive aqueles elementos reais que de acordo com seu modo de ser parecem excluir-se mutuamente. A onipresença mantém enfrentados os extremos contrários do céu mais alto e o mais profundo abismo”.¹²⁶

Os elementos do real, contrários entre si, são mantidos cada qual na particularidade que os diferencia uns dos outros graças à tensão da contraposição. Colocados uns perante os outros nessa tensão, cada elemento mostra sua pertença a uma mesma unidade. A unidade, acirrada pela contraposição entre os elementos contrários, não faz com que tudo se resuma ao mesmo, ao igual. Acontece que, na alteridade mais extremada, cada elemento se mostra como aquele que é. Na tensão da unidade, o céu se torna ainda mais alto quando contraposto à profundidade do abismo.

Nesse combate entre elementos contrários entre si, ora uns ora outros se sobressaem ou se escondem. As duas coisas se dão ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo em que uns elementos se sobressaem, outros se subtraem. Aqueles que se subtraem, ao fazerem isso, permitem aos outros aparecerem. Na ausência de uns reside a possibilidade da presença dos outros. Essa é a essência da beleza. A beleza permite que os elementos opostos estejam uns nos outros “e deste modo, partindo da pureza do bem diferenciado, permite que tudo esteja presente em tudo. A beleza é a onipresença”.¹²⁷ A beleza é o que unifica, e tal unidade assinala a particularidade de cada elemento que compõe o real. Isso ocorre com cada elemento na devida contraposição a seu contrário.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 59-60. (Tradução nossa).

¹²⁷ Ibid. p. 60. (Tradução nossa).

Na unidade, a diferença entre os elementos é o que mais sobressai, é o que ressalta de modo mais extremo. A diferença que ressalta é também o que atrai os elementos para a unidade. Porém, ao mesmo tempo em que a unidade ressalta a diferença, a onipresença diminui as oposições. A onipresença reúne todos os elementos sob uma mesma unidade e desse modo, faz com que eles pertençam ao mesmo abraço. No entanto, o resultado dessa reunião não representa o fim das tensões e a “igualação banal”.

Para Heidegger, na unidade reina uma paz que brilha silenciosa como a luz mais clara do fogo do combate entre os elementos. Nesse combate, ocorre um jogo entre os elementos, já que uns se subtraem para que os outros possam aparecer. A natureza é ao mesmo tempo aquela que traz as coisas ao aparecer e o que permite que elas se escondam. A natureza é divinamente formosa porque assim como a essência do que é belo, ela atrai e afasta ao mesmo tempo. Os deuses ou deusas são aqueles que mais se aproximam da natureza porque, ao ser possível sua aparição, esta se dá tanto como atração quanto afastamento. Na aparição dos deuses as duas coisas se confundem, pois o afastamento pode parecer a maior proximidade e a proximidade o maior afastamento. Nos deuses estas duas coisas, afastamento e proximidade, se dão de forma isolada. Apenas na natureza elas se dão em concomitância.

Os poetas pertencem a esse abraço da natureza que a tudo congrega e reúne. Isso quer dizer que a essência dos poetas é marcada pelo fato de serem educados pela natureza. Se a educação ao modo da natureza é capaz de deixar marcas naquele que educa, a pertença dos poetas a essa natureza onipresente marca de modo considerável o destino deles. A partir do verso cinco da segunda estrofe, quando a natureza parece dormir em certas épocas do ano, tal situação aflige também aos poetas. Isso porque o poeta está inserido nesse abraço da natureza que tudo recolhe.

No poema, a natureza descansa num “aparente” dormir. Para Heidegger, dormir é um modo de se manter longe, ausente. A natureza só pode aparentar esta falsa ausência porque está presente em tudo. O aparente dormir da natureza é na verdade um estar presente ao modo da tristeza e da dor. Na dor ocorre uma retração daquilo que se recolhe (da natureza) no modo de uma rememoração. Na rememoração, o que parece distante e se retira no modo da ausência na verdade se mantém próximo. A dor não é um afundar-se no arrebatamento. Na dor, a rememoração garante que o que estava ausente possa vir a ser uma vez mais e, assim sucessivamente, outras tantas vezes. O estado da dor é uma preparação no recolhimento. Neste recolhimento a natureza pressente, prepara sua vinda.

Heidegger diz que enquanto a natureza se recolhe, os poetas parecem isolados. No entanto, a verdade é que eles não estão sós, eles pressentem. Pressentir é pensar adiante, é

pensar em algo que está distante, mas não se afasta. Para a compreensão comum, distância e afastamento dizem o mesmo, já que entendemos o distante como aquele que está afastado de nós. Porém, não é esse o caso aqui, o que se encontra distante não se afasta por não ser algo que está indo, mas está vindo. O que se pressente é distante porque é algo que pertence ao “porvir”. No entanto, o que está por vir repousa no inicial. Isso faz do porvir heideggeriano algo diferente daquilo que comumente chamamos de “futuro”. Para o pensamento comum, entende-se como futuro aquilo que está totalmente desconectado do inicial. No entanto, como para Heidegger os três êxtases do tempo não podem ser pensados isoladamente, o porvir pertence também ao passado.

Lembramos que a concepção de tempo heideggeriana não é a tradicional, ou seja, aquela em que o tempo é visto de maneira linear. Para nosso filósofo, passado, presente e futuro são compreendidos numa co-pertença originária. Desse modo, o passado deixa de ser algo fixado num lugar da história que ficou lá atrás na memória. O passado passa a ser aquilo que prepara o porvir, porque nele continua a vigorar no presente o que um dia aconteceu e pode vir a ser de novo. Ou seja, o pressentir do poeta vai a trás e à frente também, pois pensa o dar-se da natureza tendo como pano de fundo a questão do tempo originário. O pressentimento do poeta é uma volta ao passado, mas não no sentido de uma nostalgia. Ele retoma o passado no presente, e assim pode preparar o futuro.

Aparentemente a natureza dorme, porém seu sono é na verdade um pressentimento, estado no qual estão também os poetas. O aparente repouso é quando se está na maior atividade, na preparação para o vindouro. Juntos, poetas e natureza pressentem o que está por vir, a vinda do sagrado. O pressentimento dos poetas ocorre juntamente com o da natureza porque “como os poetas não se referem, de facto, à natureza como objeto, mas porque a natureza enquanto Ser se institui a si própria no dizer, o dizer dos poetas tem, enquanto o dizer-de-si-própria da natureza, a mesma essência desta. Por isso é que se diz dos poetas que eles ‘sempre pressentem’”.¹²⁸

Com a citação anterior emerge uma grande dúvida. Como pode o poeta pertencer à mesma essência da natureza? Para o senso comum a natureza são as plantas, os animais, os oceanos. Alguns podem até dizer que os poetas como “animais racionais” pertencem ao conjunto da natureza também. No entanto, a essência do homem e da natureza parece ser algo muito diverso. Isso porque aos olhos do homem moderno a natureza é vista como um objeto a ser explorado e o homem é o explorador. Nesse sentido sua essência é muito diferente da

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. p. 241.

essência humana. No entanto, para o pensamento de Heidegger a questão é bem diferente. A natureza, como vimos no início do capítulo, será compreendida à luz da poesia de Hölderlin.

Para entender melhor o que Hölderlin diz com a palavra natureza é preciso remeter-se ao termo grego φύσις. Na leitura de Heidegger, o que esta palavra representou para os pensadores gregos antigos não se sustentou quando da tradução para *natura*, natureza. A tradução fez com que esta palavra perdesse sua força ao ganhar elementos novos que não dizem respeito ao que ela significou no início. Heidegger chama nossa atenção para o fato de que ainda assim, na poesia de Hölderlin, a palavra natureza carrega algo que lembra seu significado antigo.

Φύσις significa “o crescimento”, lembrando que para os gregos a palavra crescimento nada tem a ver com aumento quantitativo, evolução ou ocorrer sucessivo. A φύσις nomeia “um surgir e sair, é um abrir-se que, ao eclodir, ao mesmo tempo retorna ao surgimento e, deste modo, se encerra naquilo que em cada ocasião lhe outorga a presença ao que se apresenta. Φύσις, pensado como palavra fundamental, significa sair ao aberto, é o aclarar desse claro¹²⁹ que é o único em cujo interior pode chegar a aparecer algo, pode situar-se em seu contorno, mostrar-se em seu ‘aspecto’”.¹³⁰ A φύσις, entendida ao modo dos gregos, é o que traz e mantém as coisas na presença. Ela cria e mantém aberto o espaço no qual as coisas se apresentam. Assim como a natureza, “a φύσις é o que está presente em tudo”.¹³¹ Por essa razão, diz Heidegger, é que neste poema Hölderlin chama de “natureza” àquela “que tudo cria”, a “sempre viva”.

No poema, a palavra utilizada por Hölderlin não é φύσις, e sim natureza. No entanto, para Heidegger, mesmo que Hölderlin não tenha conhecido o significado mais inicial

¹²⁹ Muito embora os tradutores espanhóis da obra *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* tenham traduzido a palavra *Lichtung* como “claro”, acreditamos que uma tradução mais precisa seria “clareira”. Na nota de número 13, página 65, os próprios tradutores aludem para o fato de que a palavra que traduzem como “claro” é *Lichtung*. Por sua vez, “claro”, em língua alemã se diz *hell*. Acreditamos que tal equívoco de tradução ocorreu porque a palavra *Lichtung* é derivada de *Licht* (luz). A maioria dos tradutores brasileiros realiza uma tradução mais precisa de *Lichtung* como “clareira”. Optamos por “clareira” levando em conta também, o fato de que a *Lichtung* tem seu sentido cunhado, por Heidegger, justamente no seu encontro com a poesia de Hölderlin. A clareira é um lugar aberto, um deserto no meio do ente. Ela é um meio clarificante, que envolve, circunda o ente. Ao mesmo tempo em que é luz, a clareira é também encobrimento. Essa luz encobridora pode se dar de duas maneiras no meio do ente, como recusa (começo da clareira) e como dissimulação (interior da clareira). No primeiro tipo de encobrimento acontece um recusar-se do ente e o que nos resta é dizer que ele é. Tal recusa não deve ser vista como um limite imposto ao nosso conhecimento acerca do ente, já que ela é apenas o começo da clareira. Na dissimulação o ente faz-se passar por outro que não ele mesmo. Os dois modos de encobrimento (recusa e dissimulação) acontecem ao mesmo tempo e por isso é difícil definir quando se esta diante de um ou do outro. A clareira só permite que o ente seja iluminado em um ou outro aspecto, ela não concede acesso à totalidade do ente. Essa dinâmica da clareira acaba por preservar o ente em sua riqueza.

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 63. (Tradução nossa).

¹³¹ Ibid. p. 63. (Tradução nossa).

da palavra φύσις, ele consegue poetizar algo que se aproxima muito daquilo que ela um dia representou para os gregos. “Com a palavra ‘natureza’ Hölderlin poetiza outra coisa que, sem dúvida, se encontra em uma oculta relação com o que um dia se chamou φύσις”.¹³²

Existe uma correspondência entre a natureza no seu despertar e a φύσις, entendida como um surgir, um eclodir. A natureza como φύσις desperta com o amanhecer que se levanta depois da escuridão da noite. A escuridão da noite é o tempo de preparação que a natureza exige para que o vindouro possa ser recebido. E o poeta é aquele que se encontra sempre nesse tempo da noite, pressentindo o futuro, preparando a vinda do sagrado.

3.3 O sagrado como essência da natureza

Com a palavra natureza, Hölderlin não pretende fazer reviver aquilo que foi experimentado pelos gregos antigos. A palavra natureza poetiza uma outra coisa. Essa outra coisa, que é o sagrado, pode ser encontrada quando da correspondência com a φύσις grega, que é um surgir a partir de si mesma.

Com o fim da noite e o nascer do sol, o que antes era apenas pressentido chega à palavra dos poetas. O sagrado, através da palavra poética, é trazido pelos poetas. Aquilo que antes se chamou de natureza é agora o sagrado. Os poetas são convocados pelo sagrado para que através da palavra poética possam trazer o próprio sagrado aos homens. Essa convocação é uma obrigação que os poetas cumprem para que a natureza possa vir como o sagrado. A palavra poética é a escolhida para a tarefa do sagrado porque só ela é capaz de conservar o dizer em sua inicialidade. “O início se apresenta na medida em que permanece na vinda”.¹³³ Ou seja, a palavra poética é capaz de conservar o sagrado em sua essência, em seu modo de um “ainda não”.

No despertar do dia tudo era silêncio, mudez. A poesia nomeia o essencial, o despertar da natureza e transforma a mudez em palavra. Desse modo, o sagrado passa a ressoar na palavra poética.

A palavra é, para Heidegger, o que separa a essência da não-essência das coisas. Ao separá-las a palavra dispõe o combate entre elas. A palavra é uma arma que inicia, propicia o

¹³² HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p.64. (Tradução nossa).

¹³³ Ibid. p. 189. (Tradução nossa).

combate. No poema, Hölderlin diz que a natureza “acorda com o soar das armas”. A natureza acorda com a palavra armada. Nesse acordar a natureza tem sua essência despertada. Sua essência é o sagrado.

A natureza é mais antiga que os tempos. Ela é anterior à concepção cotidiana que temos de tempo, com a qual contamos as horas, os dias e os anos de nossas vidas. Isso porque a natureza é onipresente, e desse modo é anterior aos tempos dos homens. Ela é mais antiga que todo o real e também mais antiga que os deuses. A natureza está “sobre” os deuses, e isso não quer dizer que a natureza se encontra numa ambiência separada, por cima deles. A palavra “sobre” é utilizada para indicar que sendo a natureza a mais antiga e a regente de tudo o que existe, os deuses, assim como todas as coisas, têm sua existência subordinada a ela.

A natureza é aquela que tem o poder da onipresença, ela é a luz que ilumina todo o real. A natureza é o sagrado, é anterior a qualquer coisa, e, como já dissemos, é anterior até mesmo aos tempos e aos deuses. “O sagrado não é sagrado por ser divino, senão que o divino é divino por ser sagrado a sua maneira”.¹³⁴ Desse modo, Heidegger inverte a concepção do senso comum ao dizer que o divino pertence ao sagrado, e não o contrário. Dizer que o divino é divino porque sagrado é dizer que o sagrado é quem dá ao divino a condição de possibilidade para que ele seja o que é. O sagrado engloba a tudo, tanto o éter quanto o abismo, e até mesmo o caos.

A natureza tem como essência o sagrado. Ela desperta de maneira sagrada. Em seu despertar, a natureza desperta a si mesma, sai de si mesma para fazer-se presente. E aonde chega a natureza no seu despertar? Quando desperta, a natureza chega a si mesma. Isso ocorre porque a natureza é o início de tudo; sendo assim, quando volta a si mesma só pode encontrar a si mesma. Para Heidegger (2005, p.67), isso é o que Hölderlin quer dizer com o “E” que aparece na sexta estrofe do segundo verso. O despertar da natureza é o voltar dela para ela mesma. Despertando, a natureza se enche de novo pelo espírito que tudo preenche e anima. A natureza em sua onipresença é espírito. “O espírito é esse pôr cada coisa em seu distinto lugar, essa atividade diferenciadora, lúcida e arriscada, que instala tudo aquilo que está presente dentro dos limites e estrutura bem delimitados de sua vinda à presença”.¹³⁵

O espírito faz com que cada coisa seja o que é dentro da rede de coisas que compõem o real. Tanto as coisas iguais entre si quanto as que diferem entre si estão sob o signo do espírito que a tudo preenche. O espírito diferencia cada coisa de acordo com suas

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 66. (Tradução nossa).

¹³⁵ Ibid. p. 67. (Tradução nossa).

especificidades. Apesar de diferentes entre si, todas as coisas são unificadas mediante o espírito. Isso se dá porque o que há de mais próprio no espírito é o pensamento, que a tudo reúne numa unidade diferenciadora. Esse pensamento é o que Heidegger chama de pensar essencial.

O espírito é como um espaço aberto no qual cada elemento do real vem à presença e permanece presente. O espírito preenche a tudo, desde o alto éter até o abismo mais profundo. Neste espaço aberto pelo espírito estão mortais e imortais e todas as coisas do real, sejam iguais entre si ou diferentes.

O espaço aberto permite a relação entre as coisas que compõem o real e, desse modo, funciona como um mediador. O real, por sua vez, é algo mediado e tudo o que nele se encontra é mediato. Por outro lado, o espaço aberto (mediador), no qual as coisas do real se dão em relações e correspondências, é imediato. Mortais e imortais, todos são mediatos e nunca podem ser imediatos ou alcançar o que é imediato de maneira imediata.

Tudo que existe, sejam deuses ou homens, estão sob o jugo da lei do imediato. “O que está presente em tudo de maneira prévia reúne todo o isolado em uma única presença e serve de mediação para qualquer elemento que possa aparecer”.¹³⁶ Ao afirmar que o sagrado é o que está presente em tudo de antemão, Heidegger quer dizer que ele é “sem mediações”. O sagrado ou natureza é o imediato, mas ao mesmo tempo é “a lei” para tudo que é mediato.

Tendo em vista os versos sete e oito da terceira estrofe, nos quais Hölderlin diz que a natureza “segue sólida lei” e “nasceu do sagrado caos”, Heidegger pergunta: Como conciliar duas coisas supostamente distintas - o caos e a lei?

Para o pensamento cotidiano, a palavra caos nos remete a um lugar no qual impera a confusão. Desse modo, como a natureza pode ser a lei se nasceu da confusão, daquilo que carece de lei?

Esse modo errôneo de pensar o caos como o “sem sentido” nos impede de aceder à sua verdadeira essência. Isso porque “caos significa em primeiro lugar o que se abre como um bocejo, a fissura aberta, o espaço aberto que se abre antes e no qual tudo cai engolido”.¹³⁷ No abrir-se de uma fissura na superfície de um terreno, tudo o que se encontrava sobre o chão é engolido, devorado pela fenda. A fenda não proporciona apoio às coisas, ela não tem um fundo aparente, é um abismo. Logo, como o caos pode servir de fundamento para as coisas se ele mesmo é sem fundo?

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 69. (Tradução nossa).

¹³⁷ *Ibid.* p. 70. (Tradução nossa).

Aquele que só conhece o que é mediato não pode entender o caos de outro modo, a não ser como confusão. Porém, se pensarmos a natureza como φύσις (eclodir que ao mesmo tempo retorna ao surgimento), o caos é a fissura a partir da qual o espaço aberto se abre como o lugar no qual as coisas vêm à presença.

Segundo Heidegger (2005, p.70), isso justifica o fato de Hölderlin chamar tanto o caos quanto a confusão de “sagrados”. “O caos é o sagrado mesmo. Nenhum elemento real precede a essa fissura, senão que se limita sempre a entrar nela”.¹³⁸ O caos, que podemos chamar de sagrado ou natureza, precede a tudo, é o mais antigo, é anterior a qualquer outra coisa. É mais antigo do que tudo o que já existiu e mais jovem do que tudo o que ainda está por vir. O sagrado é aquilo que é desde sempre o inicial. Nessa inicialidade permanente está sempre “intacto e salvo”. Isso porque o inesperado, o que não tem data nem local pré-determinados para ocorrer, está livre de qualquer aprisionamento. O sagrado não pode ser manipulado porque ele não é algo que está aí na nossa frente, ao alcance dos olhos. Ele acontece em épocas essenciais que não podem ser medidas pelo pensamento que calcula.

Ao manter-se como “ainda não”, o sagrado se preserva nessa demora de seu vir a ser. Desse modo, como falar de algo que nunca está pronto, acabado? Homens e deuses, estes nunca podem ter uma experiência do sagrado de maneira imediata porque suas relações com as coisas são sempre mediatas. O homem se relaciona com as coisas ao seu redor quase sempre condicionado por uma terceira coisa. Ou seja, a coisa nela mesma não é pensada, importa mais a serventia dela. Muitas vezes até mesmo as relações dos homens entre si são pautadas pela serventia, pela utilidade. Para o homem é difícil compreender algo que surge a partir de si mesmo e que, ao surgir, faz um movimento de volta para si mesmo.

O pensamento calculador procura conhecer as coisas não nelas mesmas, mas no intuito de dominá-las. Para este tipo de pensamento as coisas só são dignas de serem pensadas se puderem ser subjugadas, escravizadas em prol do homem. Um pensamento desse tipo não pode entender algo como o sagrado, já que este não tem serventia, é inutilizável.

O sagrado não se deixa experimentar para fora de si mesmo, e nada além dele mesmo pode explicá-lo. Heidegger diz que o sagrado sempre nos escapa, por mais que tentemos apreendê-lo. Isso acontece porque ele é exuberante, cheio, repleto. Podemos dar a ele muitos nomes: natureza, mistério, espantoso. Nenhum desses nomes esgota o sagrado, porque ele é

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 70. (Tradução nossa).

extraordinário. Faltam nomes sagrados porque o sagrado é desde sempre aquilo que se retém em si mesmo e assim impede um aceder direto a ele.

Dito isso, como podemos nos propor a falar do sagrado se ele é indizível e inapreensível? Ele é indizível para uma linguagem que tenta aprisioná-lo em definições exatas. “Contrariamente a isto há um dizer que se entrega expressamente à saga sem, no entanto, refletir sobre a linguagem; se o fizesse, também esta se transformaria em objeto. 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”.¹³⁹ Então, uma linguagem cuja dinâmica seja harmonizada com a dinâmica de manifestação do sagrado é capaz de nomeá-lo.

Nos capítulos anteriores dissemos que a linguagem poética é capaz de nomear o sagrado e ao mesmo tempo resguardá-lo como mistério. Tal coisa só é possível porque o poeta pertence ao sagrado. Isso significa que ele lhe é familiar.

3.4 A tarefa do poeta: cuidar do sagrado

Na quarta estrofe, os poetas aparecem como aqueles que têm a alma incendiada pelo fogo do sagrado. Os poetas, educados pela natureza sob um ligeiro abraço, pertencem ao sagrado. Pelo fato de pertencerem a ele podem pressentir sua vinda e prepará-la. Só se pode pressentir o que ainda está por vir. E, quando o sagrado vindouro se desvela, é como se uma luz iluminasse a alma dos poetas. Iluminados por essa luz, os poetas pertencem ao sagrado.

Por pertencerem ao sagrado, os poetas são queimados pelo seu fogo e atingidos pela sua luz. Os poetas se mantêm no aberto e na claridade que emana do sagrado.

Desse modo, parece que os poetas ocupam um lugar privilegiado em relação aos outros homens. A eles foi concedido o fogo do céu e o aberto da clareira. Porém, segundo Heidegger, “o aberto se articula com isso que chamamos ‘um mundo’”.¹⁴⁰ O poeta está mais familiarizado ainda com os “signos e as façanhas” do mundo. O mundo não lhes é alheio, eles também estão incluídos no real. Em uma das estrofes da primeira versão do poema *O Único*,

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. p. 362.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 71-72. (Tradução nossa).

Hölderlin diz que “os poetas têm também que ser os espirituais no mundo”.¹⁴¹ Essa necessidade de que os poetas sejam atrelados ao mundano é iminente. De que outro modo eles poderiam interpretar os sinais e façanhas que ocorrem no mundo como possíveis vestígios do sagrado?

Na estrofe de número quatro, Hölderlin diz: “e o que outrora aconteceu, mas apenas foi sentido / É somente manifesto agora”. O “outrora” significa o que é mais inicial, mais antigo, a natureza como φύσις, que somente foi entendida dessa maneira num momento único e logo depois foi esquecida. No entanto, Hölderlin foi capaz de compreender o significado inicial da natureza para os pensadores originários, e em razão disto o sagrado pode ser nomeado em sua poesia.

Na mesma estrofe de número quatro, a natureza desperta. No despertar, ela é a que dá vida aos deuses, aos quais o poeta está submetido. Os poetas trabalham como os camponeses que lavram a terra. Eles preparam a vinda do sagrado, bem como os camponeses preparam a terra para o plantio. Apesar de as forças que despendem nessa tarefa serem nomeadas como divinas, elas não têm origem nos deuses. Essa força divina é concedida pela própria natureza que a tudo mantém vivo.

A natureza se mantém firme desde o momento em que começou a ser bombardeada pelas maquinações humanas. Ela se manteve a salvo das tentativas que a técnica moderna produziu para apreendê-la e escravizá-la. A tudo isso a natureza suportou “sorrindo”. Suportar sorrindo é o modo como a natureza responde desde sua superior onipresença. As investidas contra ela, advindas dos homens não a atingem porque ela é o inicial. A natureza suporta e desse modo mantém-se o espaço para que o sagrado permaneça presente em meio à técnica. Para o homem da técnica moderna, não só a natureza, mas tudo o que conhecemos é algo a ser explorado em proveito da humanidade. As coisas são conhecidas e valorizadas pelo que podem resultar em forma de lucro e fortuna.

No entender heideggeriano, as coisas deveriam ser conhecidas pelo que são e não pelo que podem produzir. Infelizmente, não é o que ocorre numa era em que todas as coisas são visadas com os olhos da ambição. A natureza e o sagrado não escapam a esse olhar, eles também sofrem com essas investidas. Num tempo desses, o sagrado é também um valor dentre tantos outros. A única diferença é que ele é tido como o valor supremo. Logo, o

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 72. (Tradução nossa).

sagrado não desaparece na técnica. Ocorre que, se o olhar que vê é o que mede e calcula o sagrado se torna um valor.

A quarta estrofe termina fazendo uma alusão às forças dos deuses. A ligação entre o fim dessa estrofe e o começo da seguinte é feita através de uma indagação: “pergunta por eles?”. Segundo Heidegger, “eles” são os deuses e suas forças vivificadoras. Os deuses precisam do poeta para trazer o sagrado ao povo, e o poeta precisa dos deuses. Nem mesmo o poeta que está abraçado pelo sagrado pode aceder a ele quando bem entender. O poeta nunca pode manipular o sagrado mediante sua própria vontade. Ao poeta cabe responder aos apelos que o sagrado realiza através dos chamados dos deuses. Ele corresponde a esses apelos através do canto que funciona como resposta. Somente o canto poético, e nenhum outro, é como uma justa medida para receber o sagrado.

No entanto, nem todo canto poético é capaz de trazer o sagrado à palavra. Este tem que brotar do despertar da natureza, que ocorre em meio às tormentas que acometem o céu, a terra e os povos. A tempestade que cai na noite que antecede o amanhecer é como uma gestação, nela se prepara o dia que surgirá. Para o nascimento do canto poético é necessário esse tempo de preparação. O sagrado só nasce através do canto poético mediante um tempo que prepara sua recepção.

Nos dois últimos versos da quarta estrofe está escrito: “os pensamentos do espírito comum são / São os que terminam silenciosos na alma do poeta”. Espírito é “o que com seu pensar ordena e articula tudo, permanece adicto e afeito a todos”.¹⁴² Em razão de estar acostumado a tudo, o espírito é sempre espírito comum. Segundo Heidegger, dizer que os pensamentos do espírito comum terminam na alma do poeta é o mesmo que dizer que nela esses pensamentos são recebidos e conservados.

O verbo “terminar”, nesse caso, nada tem a ver com fim ou desaparecimento. Portanto, dizer que os pensamentos terminam silenciosos na alma do poeta não é o mesmo que dizer que eles desaparecem no silêncio emudecido. Isso porque o silêncio, neste caso, é receptáculo que gesta o espírito em todo seu entusiasmo e plenitude. O silêncio funciona como um tempo de resguardo, no qual os pensamentos continuam sendo o que sempre foram. No silêncio eles esperam apenas o tempo certo de seu vir a ser. Portanto, de maneira silenciosa, mas nem por isso usurpado de toda a sua plenitude, o espírito é recebido e conservado pela alma do poeta. “O que de espantoso tem o sagrado repousa na doçura da alma ‘do poeta’. O sagrado está presente silenciosamente como algo vindouro. Por isso nunca

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 75. (Tradução nossa).

se representa como um objeto ou algo que se possa aprisionar”.¹⁴³ O sagrado se encontra no âmbito do porvir. Isso impede a sua captura ou aprisionamento.

A alma do poeta oferece proteção ao sagrado em seu vir a ser. Heidegger chama atenção para o fato de que em quase todos os outros trechos nos quais se refere aos poetas, Hölderlin utiliza o plural. Isso só não ocorre em dois momentos do poema, são eles: quando na primeira estrofe do terceiro verso o poeta vê a vinda do sagrado e na passagem citada acima, quando é mencionada a alma silenciosa “do poeta”. Segundo Heidegger, os dois trechos tratam do mesmo poeta. Seria este o próprio Hölderlin?

A quinta estrofe possui um verso a menos que as demais. E segundo Heidegger (2005, p.76), para que possamos seguir o poema naquilo que ele pretende dizer é preciso incluir um pensamento nessa lacuna. Este pensamento serve para dar continuidade ao que vem sendo dito no poema. O que se disse é que o sagrado encontra-se resguardado na alma silenciosa do poeta, e por esse motivo ela “desfruta com sorte o canto, o que agora significa que obtém a palavra, que somente deve dizer o sagrado”.¹⁴⁴ Ao resguardar o sagrado, a alma do poeta também guarda o canto e a palavra, que devem estar à disposição unicamente do sagrado. Assim sendo, desfrutando da sorte do canto, a obra poética do sagrado tem sua realização sempre protegida. Nada pode ameaçar a não realização da obra, a não ser o fato de a alma não suportar a sorte do canto. Pode ser que a sorte se torne pesada demais para o poeta e ele vacile.

A sorte do poeta é albergar em sua alma o vindouro, mas ele é incapaz de, na solidão, nomear o sagrado. A alma do poeta possui uma chama de luz muito clara que só pode ser acesa pelos deuses. Os deuses inflamam essa luz mediante o raio sagrado que eles recebem do sagrado mesmo e lançam sobre o poeta. Por essa razão, os deuses estão mais altos, mais perto do sagrado, para lançarem esse raio inflamável que incendeia a alma do poeta. Esse raio de luz que vem dos deuses e golpeia com muita força o poeta é o que o obriga à sua missão, à sua tarefa de mediador do sagrado.

Os deuses são, portanto, fundamentais ao poeta, pois eles têm a função de expulsar o raio de luz que vem do sagrado. Os poetas também são fundamentais aos deuses, já que somente eles são capazes de suportar a força do raio de luz que golpeia com violência.

Sendo assim, homens e deuses precisam uns dos outros para que o sagrado possa acontecer. E desse modo, se a união entre homens e deuses é o que assegura a vinda do

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 75. (Tradução nossa).

¹⁴⁴ Ibid. p. 76. (Tradução nossa).

sagrado, o elo deve ser forte e duradouro. A essa sólida ligação em prol do mesmo, Heidegger dá o nome de ‘Amor’. Unidos pelo amor, homens e deuses não são uns sem os outros. Apesar desse vínculo unificador, cada qual não deixa de ser aquilo que é. Os homens continuam sendo homens e os deuses continuam sendo deuses. Isso de certa forma também assegura a vinda do sagrado, já que cada um continua a cumprir o seu papel. O sagrado é beneficiado por esse amor que ele mesmo concede. E isso não poderia ser diferente, pois se o sagrado é a lei para todas as coisas, o amor é fruto do sagrado. Homens e deuses só podem se unir no amor porque ambos estão sob o jugo do sagrado. Desse modo, percebemos que não basta a vontade isolada dos deuses, nem mesmo a vontade isolada do poeta. A união entre eles deve ser selada pelo sagrado.

Golpeado pelo raio dos deuses, o poeta poderia ficar tentado a tomar posse do sagrado e não intermediar sua vinda aos homens. Se assim o fizesse, o poeta perderia a essência do ser poético, já que tal essência “não se baseia em receber o deus, senão estar rodeado pelo abraço do sagrado”.¹⁴⁵ O poeta é poeta justamente por se manter em estado de atenção em relação ao raio enviado pelos deuses. Ao ser atingido por esse raio, o poeta deve enviá-lo ao povo. O sagrado não lhe pertence, ele precisa passá-lo adiante. Porém, o que faz com que o poeta suporte o calor do raio?

A chama forte do raio não queima o poeta porque ele pertence ao sagrado, e dessa forma se encontra familiarizado com esta característica própria do sagrado. O sagrado não é indiferente ao poeta e o poeta também não é indiferente ao sagrado. Se as coisas não ocorressem dessa forma, o poeta jamais reconheceria os vestígios do sagrado. Em razão disso, persiste também uma familiaridade do poeta com a natureza no que diz respeito à sua onipresença. O poeta só é capaz de ser o intérprete do sagrado porque sua voz encontra-se ajustada aos apelos que vêm do céu. É como se ambos estivessem na mesma frequência.

Apesar da sintonia com o sagrado, ao receber o raio, a alma do poeta chega a estremecer. Isso ocorre porque o sagrado em seu abrir-se é recordação. Recordar não é o mesmo que um simples lembrar. Na recordação, o que é recordado retorna à presença. “O estremecimento rompe o repouso do silêncio. A palavra chega a ser”.¹⁴⁶ No mais profundo silêncio repousa na verdade a pura agitação. Estremecido pela recordação daquilo que o sagrado foi um dia, o poeta rompe o silêncio e traz a palavra à tona. A palavra não é outra coisa que lembre o sagrado, ela é o sagrado mesmo trazido à presença.

¹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 77. (Tradução nossa).

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 77. (Tradução nossa).

É como se o silêncio funcionasse como um fundo de poço onde as palavras são como as águas calmas do fundo. O que não quer dizer que elas estejam largadas à própria sorte. As palavras espreitam, estão preparadas para o dizer e à espera de alguém que tenha a capacidade de suportá-las na sua fala. Ninguém pode fazer isso sozinho, mas a união de deuses e homens pode. Isto significa que a palavra é o que “permite que apareça a mútua pertença de deus e homem”.¹⁴⁷ Ou seja, a palavra poética traz à tona o fundamento da mútua pertença entre homens e deuses: o sagrado.

A estrofe sete começa dizendo, “E por isso, os filhos da terra bebem agora / Sem perigo o fogo celestial”. Ou seja, livre dos perigos a palavra chega aos homens por intermédio do poeta. Pela primeira vez aparece no poema e de modo único na obra de Hölderlin a expressão, “fogo celestial”. Este fogo não deve ser confundido com o raio enviado pelos deuses que atinge os poetas. O fogo celestial é celestial porque enviado por um celeste e está na alma dos poetas desde antes do nascimento do canto, ele é o sagrado mesmo. Quando o dia nasce e a natureza desperta por meio da palavra, os filhos da terra podem beber sem perigo do fogo celeste.

Para Heidegger, a introdução do mito de Sêmele na sexta estrofe do poema serve para produzir um contraste. A divergência entre a atitude de Sêmele e o posicionamento que o poeta deve ter mediante o fogo sagrado ajuda a entender o seguinte: nem sempre a simples presença do sagrado garante a eficácia do canto. O sagrado não se deixa apreender por deuses ou poetas. Tentar violentar sua essência como mistério é tarefa ineficaz. Aquele que se aproxima demais pode se queimar em seu fogo, como aconteceu a Sêmele. O poeta, no entanto, não ultrapassa a zona limítrofe, ele se coloca no “entre”. Ele assume sua condição de semideus. Tocar o sagrado não lhe convém, pois ele também poderia se queimar. Como semideus ele é o único capaz de suportar os desígnios dos deuses e levá-los aos homens. O poeta assume o sagrado como mistério.

Sêmele, por sua vez, desejou ver o deus da maneira como ela o imaginava, numa forma humana; assim ela o reconheceria, ela poderia ter uma experiência dele e daquilo que ele é. No entanto, o deus não se mostrou a Sêmele como ela esperava que ele o fizesse. Na ânsia de desvendar aquele mistério, ela não se contentou com o que lhe cabia e acabou queimada no fogo do deus. Das cinzas de Sêmele nasce Baco, o deus da vinha. Segundo Heidegger, ao se queimar na chama do deus, Sêmele esquece o sagrado. Desce esquecimento

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 77. (Tradução nossa).

nasce Baco, um semideus. O semideus carrega a proximidade/distância que existe entre deuses e homens. Ele é capaz de reconhecer as propriedades humanas e também as divinas. O semideus não é um homem, mas também não é um deus. E é nessa zona de fronteira, que o poeta se coloca. O poeta é um semideus e não deve tentar ultrapassar essa região limítrofe. Ele deve manter-se sempre na proximidade, na qual o espaço para a vinda do sagrado está assegurado.

Os poetas, colocados no “entre”, trazem aos homens o sagrado livre de toda sua periculosidade. O perigo que o sagrado carrega é o de ter sua verdadeira essência interpretada como uma coisa que ela não é. A palavra do poeta é palavra que medeia o sagrado para os homens. Assim, o sagrado não corre o risco de ser mal interpretado. “A comoção do caos, que não oferece nenhum ponto de apoio, o terror do imediato, que faz fracassar todo impulso, o sagrado, se transformou na doçura da palavra mediadora e mediata graças à silenciosa calma do poeta resguardado”.¹⁴⁸ O sagrado como caos representa para o homem o risco de não ter onde pôr os pés. A fissura aberta pelo sagrado não oferece nenhuma segurança ou apoio. Além disso, para o homem é difícil entender como o sagrado pode ser ao mesmo tempo a lei e o caos.

O sagrado como o imediato também aterrorizava o homem, porque o mediato lhe é mais próximo e por isso mais fácil de ser compreendido. Agora, através da doçura de suas palavras, o poeta traz o sagrado aos homens. E, livre de seus perigos, o homem pode ter a chance de experienciá-lo.

A chegada do sagrado faz com que os poetas e os “filhos da terra” assumam uma nova posição. Com o sagrado eles “se vêem transportados juntamente a um novo modo de ser”.¹⁴⁹ Nesse novo modo de ser a distância entre eles não diminui, ela aumenta.

Nos primeiros versos da sétima estrofe, enquanto os homens bebem do fogo celestial, os poetas estão colocados sob a tempestade dos deuses de cabeça descoberta. Assim colocados, eles devem suportar a tempestade e captar com as próprias mãos o raio do pai. “E agora têm que permanecer aí, no lugar onde se abre o sagrado mesmo, mais preparado e mais inicial”.¹⁵⁰ Com o nascer do dia e a vinda do sagrado tudo aparenta estar calmo e leve. Entretanto, o que acontece é o contrário. O sagrado se torna muito pesado para os poetas. Seu peso é quase insuportável, mas eles têm que manter os pés firmes na mediação com os deuses.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 78. (Tradução nossa).

¹⁴⁹ Ibid. p. 78. (Tradução nossa).

¹⁵⁰ Ibid. p. 79. (Tradução nossa).

A obrigação é dupla: captar o raio nas mãos e continuar ocupando o espaço no qual o sagrado pode vir a manifestar-se novamente.

Por essa razão é que no penúltimo verso da sétima estrofe os poetas são os de “coração puro”. Para Heidegger, esses poetas (no plural) são os poetas futuros, entre os quais o próprio Hölderlin se encontra. Particularmente, Hölderlin é o primeiro, aquele que diz antes de todos o que deve ser dito.

No coração é onde se encontra recolhido e reunido o que de mais próprio os poetas possuem: a pertença ao abraço do sagrado. A pureza, para Hölderlin, não tem nada a ver com moral, e sim com o originário, “o que decididamente permanece e se demora em sua determinação e destino inicial”. A pureza é para Hölderlin, uma característica das crianças. Os de coração puro têm as mãos puras como as de uma criança, tudo o que tocam é de forma pura. Desse modo, o poeta jamais ousa poluir a origem. Esta permanece intocada.

Os poetas lidam com a natureza de “coração puro” e, se assim não o fizessem, essa relação não seria possível. Pois dado que os poetas se encontram no interior da natureza, isso poderia significar uma confusão. Eles poderiam esquecer o que têm de mais próprio, poderiam esquecer que a natureza é a lei. Entretanto, pelo fato de seus corações serem puros e suas mãos inocentes esse risco é amenizado. Os poetas se encontram abraçados pelo sagrado, a ele pertencem e mesmo assim suas mãos permanecem inocentes. Isso acontecesse porque eles não se esquecem do que lhes é mais próprio: suas almas pertencem silenciosamente ao sagrado.

De acordo com Heidegger, a vírgula que vemos depois da palavra “mãos” do quinto verso da sétima estrofe do poema não aparece no original manuscrito de Hölderlin. Esta vírgula foi introduzida nas versões produzidas por Hellingrath e Zinkernagel porque para eles ela está subentendida no texto.

A sétima estrofe alude aos poetas, que como mediadores do sagrado para os mortais, devem se manter no perigo, debaixo da tempestade à espera dos raios divinos. Até a palavra “mãos”, os versos tratam dos filhos da terra e dos poetas. O ponto final depois da palavra “mãos”, que aparece na nona estrofe do sétimo verso, é colocado por Heidegger para sinalizar uma descontinuidade. É que, segundo Heidegger, como a questão principal deste poema é a vinda do sagrado, o final não poderia ser outro que a retomada desta questão explicitamente colocada na terceira estrofe. Os versos seguintes à vírgula constituem uma retomada do pensamento até a questão do sagrado e seu dizer. A retomada acontece porque o sagrado, como o imediato, necessita da mediação dos poetas para chegar até os homens, os filhos da terra. Por intermédio dos poetas, o sagrado (imediato) é transformado em algo mediado. A

mediação transforma o sagrado em palavra (mediado) e isso, por sua vez, pode ameaçar converter a essência do sagrado em algo mediado também. Esse é o perigo que o sagrado corre em razão da mediação do canto do poeta.

O canto só desperta com o despertar do sagrado, e isso significa que o sagrado como o imediato está guardado no canto que é mediado. O canto poético é o que chega mais perto da essência do sagrado, pois ele é o que desperta a natureza através da palavra. Desse modo, a essência do sagrado corre o risco de transformar-se em algo mediado. “Na medida em que o sagrado se converte em palavra, seu ser mais íntimo começa a vacilar. A lei se vê ameaçada em deixar de ser algo firme”.¹⁵¹ No entanto, essa ameaça não se confirma, pois, nas últimas estrofes do poema podemos ler que:

O raio do pai, o puro não chamusca.
E mesmo tocado no fundo, compartilhando
Das dores de um Deus, o coração eterno permanece firme.

Segundo Heidegger, a razão que explica porque o raio do pai não queima o poeta encontra-se na expressão “coração eterno”. Esta expressão aparece de maneira única neste poema, e só através dele pode ser entendida. No sétimo verso da terceira estrofe, o sagrado é, em sua origem, a “sólida lei”. Depreende-se disso que tudo o que existe no real e as possíveis relações entre as coisas só existem porque mediadas pelo sagrado. Isso porque, se o sagrado é onipresente e é a lei mais rigorosa, tudo está recolhido nele. Todas as coisas do real estão recolhidas no sagrado porque ele é onipresente.

A primeira estrofe do esboço tardio de um poema intitulado *Gestalt und Geist* (Figura e Espírito) de Hölderlin, diz: “tudo é íntimo”. De acordo com Heidegger (2005, p.81), isto significa que “tudo é somente na medida em que surge radiante da intimidade da onipresença. O sagrado é a intimidade mesma, é ‘o coração’”.¹⁵² O sagrado é mais antigo que os tempos, é algo que desde sempre já existiu, ele é “o primeiro antes que qualquer outra coisa e o último depois de toda outra coisa, é o que precede a tudo e o que guarda tudo em si: o inicial, e enquanto tal, o que permanece. Seu permanecer é a intimidade do eterno. O sagrado é a intimidade de outrora e de sempre, é ‘o coração eterno’”.¹⁵³

O sagrado é o “coração eterno” que recolhe tudo numa intimidade. Logo, importa saber: o que significa precisamente a palavra “intimidade” para Hölderlin?

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 80. (Tradução nossa).

¹⁵² Ibid. p. 81. (Tradução nossa).

¹⁵³ Ibid. p. 81. (Tradução nossa).

No poema *Como quando em dia de festa*, a onipresença do sagrado como natureza reúne todo o real numa unidade que congrega até mesmo os elementos contrários entre si. “A ligação originariamente unitária dos contrários mais afastados é o que Hölderlin, especialmente no seu período tardio, designa com uma palavra própria: ‘*Innigkeit*’”.¹⁵⁴ *Innigkeit* (intimidade) é uma das principais palavras de Hölderlin.

De acordo com Heidegger (2004, p.114), esta intimidade não deve ser confundida “com uma mera interioridade do sentir, no sentido do fechar-se-em-si de uma ‘vivência’. Também não designa um grau especialmente alto de ‘sentimentos calorosos’. A intimidade também não é um atributo da ‘bela alma’ e do seu modo de posicionamento perante o mundo”.¹⁵⁵

A intimidade “primeiramente, designa uma elevadíssima força do ser-aí. Em segundo lugar: tal força afirma-se por resistir aos antagonismos mais extremos do Ser”.¹⁵⁶ A intimidade é uma força do *Dasein* que suporta os antagonismos do ser. Desse modo, “estarmos abertos em relação ao ente, dedicarmos-nos a ele e aguentarmos a sua discórdia, não exclui a intimidade, pelo contrário, é justamente isso que verdadeiramente torna possível o acesso ao seu poder unificador”.¹⁵⁷ Só podemos pensar o ser, a verdade, o sagrado, porque desde sempre já estamos colocados na dimensão que eles mesmos abriram. A possibilidade de pensá-los é concedida por eles mesmos. Se isso não fosse dessa forma não teríamos “intimidade” para tanto.

O sagrado é o “coração eterno” porque é o inicial, o que desde sempre existiu, o que foi antes de qualquer coisa e também o último depois de toda outra coisa. O permanecer do sagrado é a eternidade do eterno. No entanto, sua permanência pode ser ameaçada pela palavra do canto. O sagrado necessita da mediação na palavra poética, e em razão disto ele corre o risco de perder-se. Aquilo que primeiro ameaça o sagrado em sua imediatez e de maneira mais grave não é a palavra humana, mas o próprio raio sagrado do pai. O raio sagrado é enviado pelos deuses no momento em que a palavra é formada. Assim como os mortais, eles se relacionam com o sagrado de modo mediado.

Entretanto, o décimo verso da sétima estrofe diz: “O raio do pai, o puro, não chamusca”. A versão do poema presente na edição espanhola *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* traz o verso traduzido assim: “O puro raio do Pai não lhe consome”. No texto da conferência, Heidegger (2005, p.81) diz que “no princípio, em vez de ‘não lhe consome’,

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 114.

¹⁵⁵ Ibid. p. 114.

¹⁵⁶ Ibid. p. 114.

¹⁵⁷ Ibid. p. 114 -115.

Hölderlin havia escrito ‘não lhe mata’. Em traços duros e nervosos pode-se ler a seguinte observação marginal junto aos versos finais: A / esfera / que está / mais alta que / a do homem / essa é o deus”.¹⁵⁸

A palavra “chamusca”, utilizada na tradução¹⁵⁹ e por nós adotada, deriva do verbo “chamuscado” que significa queimar de leve ou passar pela chama. Provavelmente, a utilização desta palavra por Werle tem o intuito de indicar que tanto o próprio sagrado quanto o poeta não se queimam no raio sagrado, nem mesmo levemente.

Segundo Heidegger, a nota marginal de Hölderlin diz que o raio sagrado é uma esfera “mais alta” que a do homem, porém não é “a mais alta esfera”. A “mais alta esfera” é a do sagrado mesmo. Portanto, o raio sagrado nada pode contra a sua própria origem. Mesmo sendo aquele que ameaça mais de perto o sagrado, ele não pode chamuscá-lo ou consumi-lo. O sagrado ou “coração eterno” permanece firme em sua essência.

O sagrado permanece firme, mas na mediação, quando é retirado de sua pureza, ele se comove. E junto com ele comovem-se também os deuses ao enviarem-se a si mesmos em forma de raio. Embora comovidos, ambos permanecem firmes na pertença ao sagrado. “Esta pertença que se mantém intimamente e não é um mero tolerar é o padecer”.¹⁶⁰

Heidegger (2005, p.82) diz que Hölderlin pensa a essência da palavra padecer “em uma variante posterior da versão tardia do hino intitulado ‘*O Único*’”.¹⁶¹ O trecho é o seguinte: “... deserto cheio de rostos, de maneira que permanecer em inocente verdade é um padecer”.¹⁶² Este permanecer na intimidade, na lei (lei da intimidade à qual tudo pertence) não infringida é um padecer. A “inocente verdade” é a verdade da sua própria essência na qual o sagrado permanece desde sempre e por isso padece junto com o deus.

Porém, o padecer do sagrado não é um lamentar ou uma simples comiseração (piedade, pena, dó, compaixão). “Padecer é permanecer firme no início”.¹⁶³ Permanecer no início não é o mesmo que um acomodar-se nele. Já dissemos que para Heidegger (2005, p.83) o permanecer não pressupõe uma falta de movimento: é justamente o contrário. Permanecer é manter-se no caminho. Logo, permanecer no início é manter-se no caminho do início, manter-se em seu abrir-se e doar-se, e isso necessita de uma “intimidade cada vez mais inicial”.¹⁶⁴

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 81-82. (Tradução nossa).

¹⁵⁹ Conferir nota 117.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 82. (Tradução nossa).

¹⁶¹ Ibid. p. 82. (Tradução nossa).

¹⁶² Ibid. p. 82. (Tradução nossa).

¹⁶³ Ibid. p. 83. (Tradução nossa).

¹⁶⁴ Ibid. p. 83. (Tradução nossa).

Permanecer no sagrado é manter-se em seu inicial, lá onde ocorre sua vinda, “seu permanecer nunca significa a vazia duração de algo presente, senão a vinda do início”.¹⁶⁵ A vinda do início é algo que não se concretiza no presente, é algo a esperar. O início é o mais antigo e o que desde sempre existiu; nada é anterior a ele, portanto nada é mais inicial que ele. Em seu permanente “vir a ser”, o sagrado mantém-se na inicialidade do início.

De acordo com Heidegger (2005, p.83), *Como quando em dia de feriado...* é um poema inacabado. Esta incompletude do poema “é unicamente a consequência da superabundância que flui desde o início mais íntimo do poema e exige um final concludente e vinculador”.¹⁶⁶ Um final verdadeiramente concludente e vinculador para este poema, é para Heidegger aquele que retoma a principal questão nele trabalhada. A principal questão aparece na terceira estrofe: a vinda do sagrado. Portanto, um final concludente nesse caso é aquele que retoma o sagrado em sua vinda, já que é essa a questão que perpassa todas as estrofes e versos do poema. Heidegger já disse que o poeta só aparece no poema porque é ele quem medeia a vinda do sagrado. O sagrado mesmo é o protagonista. Todas as demais estrofes giram em torno daquela que nomeia o sagrado.

Uma outra questão a ser pensada é que, tratando-se de um poema que tem por palavra fundamental o sagrado, torna-se difícil qualquer expressão conclusiva, visto que o sagrado é o extraordinário, o imediato. Sua superabundância não cabe em pensamentos calculadores e medições. Sua imediatidade não pode ser captada. Isso quer dizer que a incompletude do poema é na verdade o reflexo de um transbordamento que não pode ser presumido com uma estrofe final supostamente conclusiva.

O poema em seu todo possui estrofes que se vinculam umas às outras e todas elas existem em função daquilo que o poeta quer fazer ressoar de modo mais originário: o sagrado. Na verdade, todas as outras estrofes abrem espaço para que o mais importante deste poema ressoe nos seguintes versos:

Mas agora amanhece! Esperei e vi chegar,
E o que vi, o sagrado, seja minha palavra.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 83. (Tradução nossa).

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 83. (Tradução nossa).

Nestes versos, o poeta diz que “agora”¹⁶⁷, no amanhecer do dia, o sagrado surge como palavra doada. O que Hölderlin estaria querendo dizer com esse “agora”? Estaria ele se referindo ao ano de composição do poema? - pergunta Heidegger.

Ao que parece, diz o filósofo, esse “agora” nomeia o momento em que o próprio Hölderlin diz: “mas agora amanhece”. O “agora” nomeia a época de Hölderlin, o tempo estabelecido por sua palavra. No entanto, esta época de Hölderlin não pode ser confundida com o tempo a ele contemporâneo. Na leitura de Heidegger (2005, p.84), o “agora” nomeia a vinda do sagrado. “Unicamente esta vinda assinala o ‘tempo’ em que já é ‘tempo’ (...)”.¹⁶⁸ O tempo nomeado nessa passagem não pode ser medido ou calculado. Esse tempo refere-se às decisões essenciais da nossa história, ele é anterior àquele que mede os dias e meses do ano. Ele é anterior porque desde sempre já é tempo, não cabe documentá-lo. O tempo como é concebido comumente só existe porque antes existiu um tempo original, esse que Hölderlin nomeia em sua poesia.

O poema diz que o sagrado é “mais antigo que os tempos”. Logo, ele é o tempo mais originário, pois “funda em sua vinda outro início de outra história”.¹⁶⁹ O sagrado funda os deuses, os homens, tudo o que existe. Ele decide acerca do início e também do fim. Está por detrás das decisões mais extremas, do como e do porquê das coisas.

A palavra de Hölderlin é a palavra que chama o sagrado à sua vinda. O sagrado vem na palavra e pela palavra do poeta. Mais do que nunca, diz Heidegger, o poema de Hölderlin é um hino “do” sagrado. A palavra “hino” deve ser entendida num sentido novo, não mais como um elogiar ou celebrar alguma coisa. O hino, aqui, não é um elogio ao sagrado. O hino de Hölderlin é “do” sagrado, porque nele o sagrado mesmo vem à baila.

A poesia de Hölderlin chama o inicial, o que está sempre por vir, o sagrado. O poeta chama o sagrado porque tem a necessidade de fazê-lo. Segundo Heidegger, por ser “sagradamente necessária”, a palavra nomeada no hino é “sagradamente sóbria”. Tal expressão pode ser compreendida na recolha do fragmento “Canto alemão” de 1800.

... sentado está nas profundas sombras
Quando sobre sua cabeça sussurra o olmo
Junto ao arroio que respira frescor, o poeta alemão.
E canta, quando da água sóbria e sagrada

¹⁶⁷ Aqui, invés de “agora”, a tradução espanhola usa a palavra “fim”. No entanto, em nota de número quarenta da página 83, os próprios tradutores aludem para o fato de que em alemão a palavra é “agora”. Decidimos nos manter fiéis ao original alemão e à tradução feita por Werle. Portanto, optamos por “agora”.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 84. (Tradução nossa).

¹⁶⁹ Ibid. p. 84. (Tradução nossa).

bebeu bastante, espiando ao longe em silêncio
o canto da alma.¹⁷⁰

Nesses belos versos citados acima, Heidegger enxerga toda a dinâmica da disposição fundamental da poesia que nomeia o sagrado. Ele realiza um paralelo entre esses versos e os versos de *Como quando em dia de feriado...* .

Para Heidegger (2005, p.85), “as ‘profundas sombras’ salvam a palavra poética da claridade excessiva do ‘fogo celeste’. O ‘arroio que respira frescor’ protege a palavra poética do ardor excessivamente forte do ‘fogo celeste’”.¹⁷¹ As profundas sombras vêm da árvore que está suspensa sobre a cabeça do poeta. Assim como as sombras, a árvore fresca também ajuda a refrescar o fogo celeste.

A água do arroio é sóbria e fresca assim como o sagrado também o é. O poeta, sentado nas sombras da árvore bebe da água que corre sóbria e sagrada. A sobriedade da água não a torna menos sagrada. O poeta também não se torna menos entusiasmado em cumprir sua tarefa. Pelo contrário, o sagrado necessita dessa sobriedade, que é a disposição fundamental da palavra poética no canto sagrado.

A nosso ver a poesia fala do “entre” ao dizer que o poeta está nas “profundas sombras” a olhar ao longe. A árvore suspensa sobre a cabeça do poeta se assemelha ao céu a partir do qual os raios sagrados são enviados pelos deuses. O poeta está sentado à sombra e isso pode significar que ele está próximo da origem, do mistério. A origem é a luz, na qual o poeta não adentra, mas do qual se aproxima, porque o mais próximo da luz é a sombra. No entanto, fora da origem, mas a ela devotado, ele olha ao longe, e depois de beber da água sagrada rompe o silêncio e sua alma canta.

Heidegger disse, no decorrer de sua interpretação do poema, que o mais importante dessa poesia é a nomeação do sagrado que nela se realiza. Podemos pensar então em que sentido faz-se necessário entender de que modo o sagrado vem à palavra do povo. A que isto se propõe?

Durante todo o poema, o sagrado é tratado como algo a ser cumprido, a ser realizado. Ele pertence ao porvir, o que significa que tal momento ainda não se cumpriu. Palavras semelhantes a essas são usadas pelo filósofo na conclusão de sua interpretação. Elas atestam mais uma vez que o tempo de Hölderlin, a sua hora, ainda não chegou. E mais do que isso, elas dizem respeito a nós, os homens, e a nosso modo poético de existir.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 85. (Tradução nossa).

¹⁷¹ Ibid. p. 85. (Tradução nossa).

“A palavra de Hölderlin diz o sagrado e assim nomeia esse espaço único de tempo da inicial decisão que articula essencialmente a futura história dos deuses e do humano. Esta palavra nunca ouvida, ainda está guardada na língua ocidental dos alemães”.¹⁷²

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 85. (Tradução nossa).

CONCLUSÃO

O primeiro capítulo procurou evidenciar o motivo que levou Heidegger a se aproximar da poesia de Hölderlin e como se deu essa aproximação. O interesse de Heidegger é fruto de uma necessidade intrínseca ao pensamento. A busca por uma linguagem capaz de falar do sagrado sem esmiúçá-lo em determinações conceituais traz Heidegger para perto da poesia, mais especificamente, da poesia de Hölderlin.

A verdade do ser é o que se abre como um pano de fundo, sobre o qual o sentido do ser e o sagrado podem ser pensados e ao mesmo tempo resguardados em sua dinâmica. A verdade como *aletheia* preserva o jogo revelamento / velamento que é próprio tanto da dinâmica do ser quanto do sagrado. A verdade como mistério, ou seja, como aquilo que não precisa ser revelado para ser compreendido é o que permite entender o sagrado em sua manifestação. O caráter de mistério do sagrado resguarda-o de uma apropriação usurpadora de sua riqueza.

A linguagem da poesia é aquela que permite nomear o sagrado como mistério. Heidegger compreende que é a partir do momento em que o homem dialoga com o mundo em que vive e com os outros homens que ele se apropria de sua própria essência humana. O homem é diálogo porque antes de tudo pertence à linguagem. A linguagem o precede como aquela que instaura as possibilidades de vivência no mundo.

O modo como o homem lida com as possibilidades, o modo como ele faz suas escolhas, ou seja, o modo como ele habita a terra é poético. O existir humano tem como fundamento a poesia. Hölderlin é o poeta que como nenhum outro, se ateu ao modo de existir poético do homem. Isso porque ele soube compreender que o ser se manifesta em épocas distintas de maneiras distintas. Ou seja, se em *Como quando em dia de feriado...* o poeta canta a vinda do sagrado, a disposição fundamental que permeia o poema *Germânia* é outra.

Em *Germânia*, Hölderlin reconhece a fuga dos deuses como uma época de luto e penúria. Para Heidegger esta época é aquela em que vivemos, é a época moderna da técnica. A fuga não causa melancolia nem rancor no poeta, pelo contrário, na fuga o poeta deve se manter atento aos vestígios do sagrado. O sofrimento que ele despende ao suportar os raios

enviados pelos deuses é um luto sagrado. O sagrado, precisa tanto do poeta quanto dos deuses para se manifestar. Nos versos de Hölderlin, os deuses são aqueles que enviam a si mesmos em forma de raios. Debaxo da tempestade de raios divinos está o poeta a suportar o fogo desses relâmpagos.

O poeta tem a tarefa de manter-se na intermediação entre os deuses e os homens. Os homens não são capazes de sozinhos compreenderem os vestígios do sagrado, eles precisam de alguém que os interprete. Esse papel de intérprete do sagrado cabe ao poeta. A essência do fazer poético é se manter atento aos acenos dos deuses, que são como vestígios que anunciam um possível retorno da divindade que partiu. A manutenção deste espaço aberto pelo poeta e mantido por ele é o que possibilita um pensamento acerca do sagrado, que é anterior aos deuses. O sagrado é o que permite que os deuses sejam deuses e que os homens sejam homens. O sagrado é a lei.

Os poetas são moradores da fronteira, são semideuses que se colocam à disposição do sagrado na manutenção do aberto que proporciona a sua vinda. Os semideuses ou poetas podem suportar o fogo celeste e não serem consumidos por ele porque participam do sagrado, estão abraçados pelo abraço do sagrado. Os semideuses são aqueles que se encontram mais próximos da origem. Desse modo, eles correm o risco iminente de não suportarem esta proximidade. Segundo Heidegger, aqueles que se arriscam mais experimentam o desamparo e por isso estão no rasto dos vestígios, no rasto daquilo que necessita ser dito.

O desamparo não é sentido por aqueles que acreditam viver em meio aos deuses mesmo estando numa era os deuses sumiram. O homem moderno vive nessa era e mesmo assim não se apercebe disso. Ele precisa dos poetas que se arriscam no anúncio do porvir. Esse porvir não é algo que está por se manifestar no momento em que a poesia de Hölderlin for compreendida pelo homem, no momento em que ela se fizer presente. A manifestação do sagrado está sempre calcada em um porvir. O sagrado é um “vir a ser”.

O poeta é aquele que presente o sagrado. Isso significa dizer que o sagrado não está preso lá numa época passada e que esta época deve ser trazida à baila pelo poeta. O sagrado é o inicial, nada o precede, por isso ele é ao mesmo tempo, o primeiro antes de qualquer coisa e o último depois de toda coisa. Ao pressentir e permanecer no sagrado o poeta preserva a vinda do sagrado como o que há de mais inicial. Preservando o sagrado nessa inicialidade o poeta preserva o espaço de manifestação dos deuses.

Por isso Heidegger irá dizer que o último deus não pode ser confundido com aquele que vem depois de tudo, como se ele fosse o fim. O último deus não é um deus que irá substituir os deuses que sumiram. O último deus é na verdade a possibilidade de um outro

início. Nesse outro início livre da metafísica, o último deus aparece como a possibilidade de o homem lidar de um modo novo com o divino. A palavra “último” na noção do último deus diz do caráter passageiro e efêmero do deus. A divindade não pode ser aprendida, sua existência só é assegurada no existir enquanto tal. O deus é último porque não pode ser fixado, sua chegada não pode ser calculada.

Essas reflexões acerca do último deus só podem ser compreendidas tendo como pano de fundo o modo como Heidegger compreende que devemos pensar o ser e o sagrado. O caminho para se chegar até o ser e até o sagrado não é um caminho em linha reta. Perseguir o sagrado, objetivá-lo, espia-lo com a finalidade de transformá-lo num conceito é tarefa infundada. O que deve ser feito nesse caminho de pensamento é se colocar “a caminho”. O pensamento que se coloca “a caminho” da coisa pensada preserva a distância entre a coisa e quem a pensa. Nessa distância a coisa se preserva como ela mesma. Na distância a coisa pode se manifestar ou se esconder. Somente um pensar desse tipo pode suportar a falta dos deuses, pois entende que a falta é também uma maneira de os deuses se manifestarem em sua divindade.

REFERÊNCIAS

- ALLEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. p. 11-16; 96-125; 155-183.
- ARAÚJO, Augusto César Dias de. *Da essência do sagrado: um estudo a partir da compreensão de verdade e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Juiz de Fora: PPCIR, ICHL, UFJF, 2004.
- ARAÚJO, Paulo Afonso de. *Textos-aula: Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916 -1927*. UFJF: Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. Disciplina: Filosofia e Teologia. 1º Semestre de 2006. (Textos Inéditos).
- _____. *Textos-aula: Filosofia da Religião*. UFJF: Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. Disciplina: Filosofia da Religião. 1º Semestre de 2007. (Textos Inéditos).
- _____. *Textos-aula: Metafísica e Religião*. UFJF: Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião. Disciplina: Metafísica e Religião. 1º Semestre de 2008. (Textos Inéditos).
- BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1993.
- BRITO, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain: Leuven University Press, 1999. p. 1-12; 33-56.
- DILTHEY, Wilhelm. *Vida y poesia*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1978. p.340-411.
- FRANÇA, Rodrigo Toledo. *Por um aprofundamento do Sagrado: o tema do quadripartido em Martin Heidegger*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: PPCIR, ICHL, UFJF, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, V. I.
- _____. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004.
- _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial. 2005.
- _____. *A Origem da Obra de Arte*. In: _____. Caminhos de Floresta. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 5-94.

- _____. *Sobre a essência da verdade*. In: _____. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p.127-146.
- _____. *Para quê poetas?* In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 307-368.
- _____. *A Palavra de Nietzsche “Deus morreu”*. In: _____. Caminhos de Floresta Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998. p. 241-306.
- _____. *Sobre a essência do fundamento*. In: _____. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 83-126.
- _____. *Carta Sobre o Humanismo*. In: _____. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 147-176.
- _____. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003. p. 21-37; p.317-320; p.325-328.
- _____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: _____. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 65-82.
- _____. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2003.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2002.
- _____. *La falta de nombres sagrados*. Acento, ano 1, nº. 2, 1982, pp. 29-32. Disponível em <<http://www.heideggeriana.com.ar>>. Acesso em: 19 set. 2008.
- _____. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994. Disponível em <<http://www.heideggeriana.com.ar>>. Acesso em: 19 set. 2008.
- _____. *El último Dios*. Revista de Filosofía. Córdoba: Ano 6, nº. 8-9, nov.96. Disponível em <<http://www.heideggeriana.com.ar>>. Acesso em: 19 set. 2008.
- _____. *De la experiencia del pensar*. Cuadernos Hispanoamericanos. Madri, Vol. 20, nº. 56, ago. 1954, pp.178-180. Disponível em <<http://www.heideggeriana.com.ar>>. Acesso em: 19 set. 2008.
- HÖLDERLIN, J. C. F. *Poemas*. Lisboa: Relógio D’água, 1991. Prefácio, seleção e tradução de Paulo Quintela.
- NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. _____. *Passagem para o poético (Filosofia e Poesia em Heidegger)*. São Paulo: Ática, 1988.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

- STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 127-141.
- VANDEVELDE, P. *Heidegger et la poésie. De "Sein und Zeit " au premier cours sur Hölderlin*. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 90, 1992.p.5-30.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- ZANELLO, Valeska. *A linguagem poética em Heidegger*. *Educação e Filosofia*. Vol.18, nº. 35/36, jan./dez. 2004, p. 279-310.

ANEXOS

Germânia¹⁷³

I

Não a eles, os bem-aventurados que apareceram em tempos idos,
 As imagens divinas no País antigo,
 A eles já não posso invocar de forma alguma; se no entanto,
 Ó águas da pátria! agora convosco
 Carpe o amor do coração, que mais quer ele,
 Em luto sagrado? É que pleno de esperança jaz
 O País, e como em dias quentes
 Rebaixado, nos ensombra hoje
 Ó saudosos! Um céu premonitório.
 Cheio está ele de promessas e, me parece,
 Ameaçador também, mas quero ater-me a ele,
 E não deixar que a alma me fuja pra trás
 Para junto de vós, passados! que me sois caros em demasia.
 É que ver o vosso rosto belo,
 Como outrora, receio que seja mortal,
 E dificilmente é permitido acordar os mortos.

II

Ó deuses que fugistes! também vós, ó presentes, outrora
 Mais reais, tivestes os vossos tempos!
 Nada quero negar, aqui, e nada pedir.
 É que quando tudo acabou, e o dia se extinguiu,
 O sacerdote é o primeiro atingido, mas como amor o segue
 O tempo e a efígie, também, e o seu costume
 Para o País sombrio e nada já consegue brilhar.
 Só como de chamas sepulcrais propaga-se então
 Um fumo dourado, a lenda, sobre ele
 E envolve, agora, a frente de escuridão, a nós cépticos,
 E ninguém sabe o que lhe acontece. Sente
 As sombras daqueles que já foram,
 Os velhos que revisitam a Terra.
 É que os destinados a aí vir nos empurram
 E mais não se demora de homens divinos
 A sagrada turba, já, no céu azul.

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 18-21. (Tradução Lumir Nahodil).

III

Já verdeja afinal, renunciando um tempo mais rude,
 O campo para eles cultivado, preparada está a oferenda
 Para o festim e vale e rios abrem-se
 De par em par em torno de montes proféticos,
 De forma a que possa mirar até ao Oriente
 O homem e daí muitas transformações o comovam.
 No entanto, cai o éter
 A imagem fiel e chovem os ditos divinos
 Para ele incalculáveis e uma voz ecoa no mais íntimo do bosque.
 E a águia vinda do Indo,
 Que sobrevoa os cumes nevados do Parnasso,
 Muito acima das colinas de sacrifícios
 Da Itália, em busca de presa alegre
 Para o pai, não como antes, mais exercitada no vôo,
 A velha, transpõe jubilante
 Os Alpes por fim e enxerga os países variegados.

IV

A sacerdotisa, a mais taciturna filha de Deus,
 Ela que gosta bem demais de fruir em silêncio a mais profunda
 simplicidade,
 É a ela que [a águia] procura, a que olhou de olho bem aberto,
 Como se não soubesse, há pouco, quando uma tempestade
 Lhe tonitroou, ameaçadora de morte, sobre a cabeça;
 Pressentia, a criança, algo de melhor
 E finalmente um espanto se expandiu no céu,
 Porque alguém de grande fé, como ela própria,
 Seria o poder abençoante da altura;
 Por isso enviaram um mensageiro que, reconhecendo-a rapidamente,
 Pensa, sorrindo, assim: A ti, ó inquebrantável, tem de
 pôr-te à prova outra palavra, e exclama-a em voz alta,
 A jovem águia, olhando a Germânia:
 “És tu a escolhida
 “Tu que tudo amas e para carregares uma sorte pesada
 “Te fortaleceste”.

V

Desde então, quando, escondida na floresta e entre papoila em flor,
 Cheia da doce sonolência, ébria, em mim
 Não reparavas, muito tempo ainda antes que, também,
 Inferiores sentissem
 O orgulho da virgem e se espantassem de quem e de onde serias,
 Mas tu própria não o sabias. Eu reconheci-te
 E discretamente, enquanto sonhavas, deixei-te,
 Partindo ao meio-dia, um sinal de amizade,
 A flor da boca, e ficaste a falar solitária.

Mas também enviaste uma profusão de palavras douradas,
 Ó bem-aventurada! Com os rios eles jorram inesgotáveis
 Para todas as regiões. É que quase como a Santa,
 Que é a mãe de todas as coisas e traz em si o abismo
 A que os homens costumam chamar a oculta,
 Assim de Amor e Sofrimento
 E cheio de pressentimentos
 E cheio de paz está teu peito.

VI

Ho!, Bebe brisas matinais,
 Até que te abras,
 E nomeia o que tens diante dos olhos,
 Não mais deve ficar segredo
 O que está por pronunciar
 Após estar encoberto há muito tempo;
 É que aos mortais fica bem o pudor
 E assim é sábio falar a maior parte do tempo
 Também dos deuses.
 Mas onde se tornou mais abundante que fontes cristalinas
 O ouro, e ficou séria a ira do céu,
 Entre o dia e a noite tem de
 Um dia aparecer uma verdade.
 Transcreve-a três vezes,
 Mas inexpressa também, como está,
 Ó inocente! tem de continuar.

VII

Nomeia, ó filha, tu, da Terra sagrada!
 Enfim, a mãe, Rumorejam as águas junto à rocha
 E as tempestades na floresta, e ao nome dela
 Ecoa de um tempo remoto a divindade do passado.
 Como é diferente! E justamente brilha e fala
 O futuro, também, alegre, das lonjuras.
 Mas no centro do tempo
 Vive tranqüilo com a sagrada
 Terra virgem o éter,
 E com prazer, para recordação, são eles,
 Os não necessitados,
 Recebidos hospitaleiramente pelos não necessitados
 Nos teus dias de festa,
 Germânia, onde tu és sacerdotisa
 E dás conselhos, indefesa, a toda a volta
 Aos reis e aos povos.”

O Reno¹⁷⁴

I

Na hera escura estava eu sentado, à porta
 Da floresta, justamente à hora em que o meio-dia dourado,
 Vinha a descer, visitando dos Alpes,
 Que para mim se chama o construído dos deuses,
 O castelo dos celestes
 De onde porém, segundo velha crença,
 Ainda decididamente muito chega
 Aos homens, assim
 Ouvi eu inadvertidamente
 Um destino, visto que ainda há pouco
 A minha alma, na sombra quente,
 Discutindo consigo muitas coisas,
 Vagueou até à Itália
 E para as longínquas costas da Moréia.

II

Mas agora, no meio da cordilheira,
 Profundamente entre os cumes prateados
 E entre o verde alegre,
 Onde as florestas olham para ele tremendo
 E as cabeças das rochas amontoadas umas sobre as outras
 Olham dias inteiros para baixo, ali
 No precipício mais frio ouvi
 Implorar por redenção
 O jovem, ouviram-no enfurecer-se
 E acusar a Terra-Mãe
 E o trovejar que o gerou,
 Compadecidos os progenitores;
 Mas os mortais fugiram desse lugar,
 Pois era medonho, visto que no escuro
 Em amarras se retorcia,
 O furor do semideus.

III

Era a voz do mais nobre dos rios,
 Do Reno nascido livre,
 E outra coisa esperou ele quando, em cima, dos irmãos,

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Piaget, 2004. p. 147-153. (Tradução Lumir Nahodil).

Do Ticino e do Ródano
 Se despediu querendo percorrer o mundo e, impaciente, o
 Impeliu em direção à Ásia a alma real.
 Mas são insensatos
 Os desejos perante o destino.
 Os mais cegos, porém,
 São os filhos de deuses. Pois o homem conhece
 A sua casa e o animal sabe onde
 Construir a sua, mas àqueles foi-lhes
 Infundido, na alma inexperiente,
 A falta de não saberem para onde ir.

IV

Um enigma é o que nasce da pureza. Também
 O canto dificilmente o desvendará. Pois
 Como começaste, assim permanecerás,
 Por muito grande que seja a penúria
 E a disciplina, visto que a maior parte
 É devido à nascença,
 E ao raio de luz que
 Vem ao encontro do recém-nascido.
 Mas onde há alguém
 Que se mantenha livre
 Por toda a sua vida, o desejo do coração
 Possa cumprir sozinho, assim nascido feliz
 De alturas propícias, como o Reno;
 E assim de um seio sagrado,
 Como ele?

V

Por isso um grito de alegria é a sua palavra.
 Não gosta, como as outras crianças,
 De chorar enfraldado;
 Visto que onde as margens pela primeira vez
 Lhe tocam o lado, retorcidas,
 E, encostando-se-lhe sedentas,
 Desejam puxá-lo a si, o insensato,
 E protegê-lo bem,
 Entre os próprios dentes, rindo,
 Despedaça ele as serpentes e corre
 Com a presa e se na pressa
 Um maior não o domar,
 O deixar crescer, como o relâmpago tem
 De cindir a terra, e, como enfeitiçadas, fogem
 Atrás deles as florestas e, desmoronando-se, os montes.

VI

No entanto um deus quer poupar os filhos
 À vida apressada e sorri
 Quando os rios, pouco sóbrios, mas entravados
 Pelos Alpes sagrados,
 Na sua profundidade, como aquele, se revoltam.
 Em tal forja, então,
 Também se forja tudo o que é puro,
 E é belo ver como ele, a seguir,
 Tendo deixado os montes,
 Atravessando calmamente a terra alemã,
 Se contenta e acalma o desejo
 Em actividade benfazeja, lavrando a terra,
 O pai Reno e alimenta os filhos queridos
 Nas cidades que ele fundou.

VII

Mas nunca, nunca se esquece.
 Porque antes acabará a casa
 E a lei, e degradar-se-á
 A vida dos homens, antes que um tal rio
 Possa esquecer a origem
 E a pura voz da juventude.
 Quem foi o primeiro a
 Perverter os laços amorosos
 E a transformá-los em amarras?
 Foi nessa altura que
 Escarneceram do seu direito próprio
 E, certamente, do fogo celeste,
 Os arrogantes e, nessa altura,
 Desprezando os caminhos dos mortais,
 Enveredaram por vias audazes
 Querendo equiparar-se aos deuses.

VIII

Mas os deuses têm quanto baste
 De imortalidade própria e se necessitam
 De algo, os celestes,
 É de heróis e humanos e
 Demais mortais. É que, visto
 Os bem-aventurados nada sentirem por si só,
 Deverá, se dizer tal coisa for permitido,
 Um outro, em nome dos deuses,
 Sentir compassivo,
 Ta é a pessoa de que eles precisam; no entanto,
 Seu juízo é que a sua própria casa
 Destrua e o que lhe é mais querido
 Descomponha como se de um inimigo se tratasse
 E enterre seu pai e filho sb os escombros,

Se alguém como eles quiser ser e não
Sofrer a desigualdade, o visionário.

IX

Por isso, feliz é aquele que encontrou
Um destino bem merecido
Onde ainda a recordação
Das deambulações e dos sofrimentos
Docemente regurgita na margem segura
Para que para aqui e para ali
Possa olhar, até às fronteiras
Que Deus à nascença
Para a sua morada lhe marcou.
Então repousa ele, de modéstia feliz,
Porque tudo que ele quisera,
O divino, vem abraçá-lo por si mesmo,
Livre de constrangimento e sorridente
Agora que ele repousa, o destemido.

X

Em semideuses penso eu agora
E devo conhecer os caros
De tantas vezes que a sua vida assim
Me comoveu o peito saudoso,
Mas a quem, ó Rousseau, como a ti
Foi dada uma alma invencível,
Forte e tenaz
E um sentido seguro
E o doce dom do escutar,
De falar de tal modo que, de uma plenitude sagrada,
Tal como o deus do vinho, tola e divinamente
E sem lei dá a fala dos mais puros
Compreensível aos bons, mas que, com razão,
Fere de cegueira os falhos de atenção,
Os escravos sacrílegos, como nomearei esse estranho?

XI

Os filhos da Terra são, tal como a Mãe,
Dotados de um amor que tudo abrange, e assim também recebem
Sem esforço os felizes, e tudo.
Por isso também surpreende
E assusta ao homem mortal
Pensar no céu que
Com os braços amantes
Amontoou sobre os seus ombros,
E o peso da alegria;
Então parece-lhe, muitas vezes, o melhor

Morar, quase totalmente esquecido, aí
 Onde o raio não queima,
 Na sombra da floresta,
 No meio dum verde fresco, junto ao lago de Biel,
 E, despreocupado e pobre em sons,
 Como os principiantes, aprender com os rouxinóis.

XII

E como é sublime, então, de um sono sagrado
 Erguer-se e da frescura da floresta,
 Despertando agora, ao fim da tarde,
 Ir ao encontro da luz mais suave,
 Quando aquele que ergueu as montanhas
 E delineou os percursos dos rios,
 Depois de ter, sorrindo, também
 Guiado a vida atarefada e falha de fôlego
 Dos humanos, como as velas com as suas brisas,
 Também repousa e para a discípula, agora,
 Ele, o Criador; encontrando mais coisas boas
 Do que más,
 Para a Terra hodierna, ele, o dia, se inclina.

XIII

Então celebram as núpcias os homens e os deuses
 Celebra tudo que é vivo
 E compensado está
 Por um instante o destino.
 E os fugitivos procuram a hospedaria
 E os audazes uma doce sonolência,
 Os amantes, no entanto,
 São os que eram, estão
 Em casa, onde a flor rejubila
 Com o calor inofensivo
 E o espírito as árvores escuras
 Sussurrando envolve, mas os irreconciliados
 Estão mudados e correm
 Para se darem as mãos
 Antes que a luz amena
 Se ponha e a noite venha.

XIV

Mas a alguns passa
 Isto depressa, outros
 O conservam por mais tempo
 Os deuses eternos estão
 Sempre cheios de vida; até à morte,
 Contudo, também um homem pode

Conservar na sua memória o melhor,
E então experimenta o sublime.
No entanto cada um tem a sua medida.
Visto ser pesada de suportar
A desgraça, mais pesada, porém, a felicidade.
Mas um sábio conseguiu
Do meio-dia até à meia-noite,
E até que a manhã resplandeceu
Manter-se lúcido no festim.

XV

A ti Deus pode aparecer, meu Sinklair! Num caminho ardente
Debaixo de pinheiros, ou na escuridão da floresta
De carvalhos, envolto em aço, ou nas nuvens,
Tu conhece-lo, já que conheces juvenilmente
A força do Bem, e nunca te está
Oculto o sorriso do dominador
De dia, quando
Febril e acorrentado brilha
Tudo que é vivo, ou também
De noite, quando tudo está misturado,
Sem ordem e regressa
Uma confusão ancestral.