

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Maria Inês Gonçalves Moll**

**Uma morada: linguagem e poesia em Heidegger**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da PUC-Rio como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Eduardo Jardim de Moraes

Rio de Janeiro  
Junho de 2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



**Maria Inês Gonçalves Moll**

**Uma morada: linguagem e poesia em Heidegger**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Eduardo Jardim de Moraes**

Orientador

Departamento de Filosofia da PUC - Rio

**Prof. Elsa Helena Buadas Wibmer**

Departamento de Filosofia da PUC - Rio

**Prof. Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa**

UGF

**Prof. Paulo Fernando C. de Andrade**

Coordenador Setorial do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 23 de junho de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

## **Maria Inês Gonçalves Moll**

Graduou-se em filosofia em 2005. Obteve, em 2004, uma bolsa de desempenho acadêmico pela PUC-Rio. Participou de diversos congressos, colóquios e seminários, abordando temas ligados à fenomenologia e à filosofia contemporânea.

### **Ficha Catalográfica**

Moll, Maria Inês Gonçalves

Uma morada: linguagem e poesia em Heidegger / Maria Inês Gonçalves Moll ; orientador: Eduardo Jardim de Moraes. – 2008.

68 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Poesia. 4. Filosofia. 5. Linguagem. 6. Metafísica. I. Moraes, Eduardo Jardim de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

À memória de Paul Horner

## **Agradecimentos**

Ao Eduardo Jardim.

Aos professores do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Ao CNPq, pela bolsa de mestrado concedida.

Às amigas de sempre Daniela Davila, Beatricia Nogueira, Claudia Malaguti, Patrícia Portela Nunes e Rafaela Saraiva.

Aos amigos da PUC Paula, Julia, Mariana, Pedro, Eduardo e Maurício.

A Rubens e Vera.

A João, Catarina, Diogo e Mateus.

## Resumo

Moll, Maria Inês Gonçalves; Moraes, Eduardo Jardim de. **Uma morada: linguagem e poesia em Heidegger**. Rio de Janeiro, 2008. 68p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A linguagem, de acordo com Heidegger, não é um instrumento disponível que possibilita a comunicação entre os homens, ou seja, a linguagem não se resume a um meio de expressão. Contudo, na era da técnica, a linguagem é vista exclusivamente como meio que serve à troca de informação. Por isso, o filósofo afirma que para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem e não na fala do homem. E, para Heidegger, a linguagem fala primeiramente no poema. No entanto, o homem só pode dizer, ou melhor, mostrar e fazer aparecer aquilo que se mostra a ele. Por isso é que, antes de se tornar um dizer, a poesia é na maior parte do tempo uma escuta, ato que só se torna possível quando o homem compreende a palavra não apenas como signo que remete ao significado, mas como abrigo permanente, capaz de arrancar do esquecimento abissal o próprio existir das coisas. Para Heidegger, é este dizer e, ao mesmo tempo, a escuta deste imenso silêncio que permite ao homem tornar-se mortal, impedindo dessa maneira que ele permaneça congelado na idéia do animal racional.

## Palavras-chave

Heidegger; poesia; filosofia; linguagem; Metafísica.

## **Abstract**

Moll, Maria Inês Gonçalves; Moraes, Eduardo Jardim de (advisor). **A dwelling: language and poetry in Heidegger**. Rio de Janeiro, 2008. 68p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Language, according to Heidegger, is not an available tool which makes the communication between human beings possible, in other words, language cannot be reduced to a means of expression. However, in the technical age, language is seen exclusively as a means that serves the purpose of exchanging information. Therefore, the philosopher suggests that in order to understand language it is necessary to embark upon into the speech of language rather than the speech of men. And, for Heidegger, language speaks first in poems. Yet, men can only say, or rather, show and reveal, that what is shown to him. For that reason, before becoming a speech, poetry is, for most of its time, a hearing, an act that is only possible when men understand the word not only as sign referring to a meaning but also as a permanent shelter capable of seizing the very existing of things from the immense forgetfulness. For Heidegger, it is this speech and, at the same time, the hearing of this immense silence which allows the human being to become mortal, preventing him, in this way, from remaining frozen in the idea of the rational animal.

## **Keywords**

Heidegger; poetry; philosophy; language; Metaphysics.



## **Sumário**

<b>Introdução</b>	10
<b>1. Linguagem instrumental</b>	
O problema da técnica	13
Técnica e metafísica	17
Técnica e linguagem	19
<b>2. O encontro com a poesia</b>	
A interpretação do hino “Germânia”	24
A interpretação do hino “O Reno”	29
<b>3. A pergunta pela linguagem</b>	
A essência da poesia	35
O sentido fundamental da palavra Λόγος	38
A questão da linguagem	41
Linguagem como linguagem	42
<b>4. A indagação pela palavra</b>	
Mundo e terra	50
Poesia e Verdade	52
A quadratura	54
A palavra poética	56
<b>Conclusão</b>	60
<b>7. Referências bibliográficas</b>	64

Jamais compreenderéis a terrível simplicidade das  
[minhas palavras  
Porque elas não são palavras: são rios, pássaros,  
[naves...  
no rumo de vossas almas bárbaras.

Mario Quintana

E, por todo o sempre, enquanto a gente fala, fala, fala  
O silêncio escuta...  
E cala.

Mario Quintana

## Introdução

Nos anos trinta, Heidegger dedica ao tema da vizinhança entre poesia e pensamento alguns dos seus mais notáveis textos. No inverno de 1934-1935, ele ministra o primeiro curso sobre a poesia, no qual ele interpreta os hinos de Hölderlin intitulados “Germânia” e “O Reno”. E, em 1936, ele publica o primeiro ensaio sobre o tema intitulado “Hölderlin e a essência da poesia”. Neste ensaio, Heidegger considera cinco versos em que o poeta poetiza a própria essência da poesia e os interpreta a seu modo. Mas, segundo Françoise Dastur, na mesma época o filósofo já havia lido três outros poetas que mais tarde farão parte dos seus comentários sobre a poesia.<sup>1</sup> A Rilke, Heidegger, em 1946, dedica o texto “Para que poetas?”. Além de Stefan George e Georg Trakl, que sem dúvida depois de Hölderlin é o poeta ao qual Heidegger se sente mais próximo e pelo qual ele tem grande admiração. Na década de 50, ele dedica a estes dois últimos poetas alguns dos mais belos textos reunidos em *A caminho da linguagem*, publicado pela primeira vez em 1959.

Com os poetas, o filósofo pretende encontrar na linguagem uma abertura para aquilo que nos falta, pois, para ele, o homem precisa novamente aprender a morar na linguagem. Mas, a linguagem aqui não se resume a um instrumento de expressão. Se assim o fosse, a linguagem estaria a serviço do pensamento e não o contrário. No entanto, o homem não consegue mais conceber a linguagem senão como instrumento disponível que possibilita a comunicação entre os homens, isto é, a linguagem é vista exclusivamente nos dias de hoje como meio.

Por isso é que, segundo Heidegger, para pensar a linguagem, é preciso penetrar na fala da linguagem e não na fala do homem. Somente assim é possível alcançar o âmbito no qual a linguagem nos confia de fato o seu modo de ser. O homem só pode realmente falar à medida que escuta. Na verdade, segundo o filósofo, o dizer dos mortais é essencialmente resposta. Torna-se imprescindível,

---

<sup>1</sup> Cf. DASTUR, F., “Heidegger et Trakl: le site occidental et le Voyage poétique.” In *Noesis*, Nº 7, *La philosophie du XXe siècle et le défi poétique*, 2004.

portanto, que o homem escute a linguagem quando ela fala. E para Heidegger a linguagem fala primeiramente no poema.

No texto *Que é isto - a filosofia?* Heidegger afirma que sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem jamais o homem saberá o que é a filosofia como uma privilegiada maneira de dizer. No entanto, pelo fato de a poesia em comparação com o pensamento estar de um modo diverso e privilegiado a serviço da linguagem, torna-se necessário, para que a filosofia possa novamente experimentar de que modo ela é, discutir a relação entre pensar e poetar, pois entre ambos impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, por ela devem se sacrificar.

Assim, a poesia e, mais especificamente, pelo menos num primeiro momento, a poesia de Hölderlin, o poeta da poesia, surge como uma abertura para o pensamento do ser. Exatamente porque o discurso poético parece ser o único capaz de dar conta do que não é meramente representacional. Para Heidegger, a poesia não pode ser entendida como uma realização cultural do homem e, por conseguinte, não pertence ao âmbito do progresso. Tudo que o homem produz tem a sua necessidade e da mesma forma o seu mérito, mas a poesia se opõe a este estado de coisas.

Heidegger refere-se aqui à racionalidade imperante no mundo da técnica, onde todo ente torna-se reserva e peça de reposição. Por isso o filósofo diz que o mundo da técnica é, no seu sentido mais amplo, a instrumentalização total, onde até o pensamento torna-se instrumento, podendo, dessa maneira, servir à dinâmica cada vez mais racional da organização total.

Com isso, pretendo discutir no primeiro capítulo o problema da técnica, pois para Heidegger a linguagem técnica, desenvolvida em sistemas de mensagens e sinais, oferece a mais violenta e perigosa agressão ao caráter próprio da linguagem. Com a dominação da técnica e com a transformação da linguagem em meio, é o mundo que se perde, restando apenas dados que não passam de mera informação.

Por outro lado, a poesia torna-se a cada dia mais estranha diante deste estado de coisas. Por isso, Heidegger se decide pelo encontro com a poesia. Este é o tema do segundo capítulo no qual pretendo abordar as primeiras interpretações dos poemas de Hölderlin. Nelas é possível encontrar grande parte da reflexão feita por Heidegger acerca da essência da poesia.

Para o filósofo, a poesia não é de maneira alguma algo que se insere na realidade e reclama por um resultado. No entanto, é na poesia que os homens se reúnem sobre a base de sua existência. E, com ela, chegam ao repouso onde estão em atividade todas as relações. O poeta ao dizer a palavra essencial nomeia pela primeira vez o ente. A palavra dá ser e isto quer dizer que a linguagem não é expressão nem apresentação, mas doação de ser. Assim no terceiro capítulo pretendo considerar a pergunta pela linguagem que, segundo Heidegger, só pode se dar a partir da própria linguagem. É com esta reflexão que Heidegger busca saber o significado do ato de nomear, mas para isto ele precisou descer a uma dimensão mais profunda, onde a palavra pode mostrar toda a sua força doadora.

Finalmente, no último capítulo, pretendo abordar a questão da escuta da linguagem, ato que só se torna possível quando o homem compreende a palavra não apenas como signo que remete ao significado, mas como abrigo permanente, capaz de arrancar do esquecimento abissal o próprio existir das coisas. Para Heidegger, é este dizer e ao mesmo tempo a escuta deste imenso silêncio que permite ao homem tornar-se mortal, impedindo dessa maneira que ele permaneça congelado na idéia do animal racional.

## Linguagem instrumental

### O problema da técnica

Na conferência publicada postumamente “Língua de tradição e língua técnica”, Heidegger diz<sup>2</sup> :

Mesmo quando atingimos o inexprimível, este não existe senão na medida em que a significação da palavra nos conduz ao limite da língua. Este limite é ainda, por si só, qualquer coisa que pertence à língua e que abriga em si a relação do termo e da coisa.<sup>3</sup>

Isto quer dizer que o homem sempre se encontra na linguagem mesmo quando é conduzido ao limite dela. Todavia, para atingir o inexprimível, o homem precisa se distanciar do cotidiano até o ponto em que ele possa escutar a linguagem, pois, só assim, uma experiência com a língua pode acontecer. De fato, para pensar os termos técnica e linguagem é preciso se colocar à escuta da palavra, esta que guarda o dito e também tudo que há para dizer. É dessa maneira que o homem não se mantém indiferente à coisa.

No entanto, nos dias de hoje, o homem permanece, a maior parte do tempo, na lida cotidiana. Já em *Ser e tempo*, Heidegger denominou de utensílios (Zeugen) os entes acessíveis pela lida cotidiana no mundo circundante e fez da conduta do trato o motivo central e introdutório da analítica do *Dasein*.<sup>4</sup> “Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento*.”<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Esta conferência foi proferida em 18 de julho de 1962 na Academia de Estado para a formação contínua, em Combourg.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M., *Língua de tradição e língua técnica*, p. 8.

<sup>4</sup> Em *Ser e tempo*, Heidegger inicia a analítica do *Dasein*, esse ser que nós mesmos somos, em vista da questão do ser em geral. Para ele, é preciso investigar aquele que faz a pergunta e que se move de antemão numa compreensão do ser. De acordo com Heidegger, o homem é aquele que compreende o ser dos entes inclusive o próprio ser e por isso não tem o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro de um mundo. O *Dasein* é sempre um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) e nunca uma coisa acabada, visto que este ente se distingue pelo privilégio de em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser.

<sup>5</sup> Em *Ser e Tempo* o termo alemão *Zeug* está traduzido como instrumento.

No modo de lidar por aí, encontra-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas<sup>6</sup>.”

Assim, o ente ao qual o homem se liga no seu cotidiano não é de modo algum um ente subsistente que seria percebido numa perspectiva teórica, mas primeiramente como uma coisa que serve para, que é produzida para: “Em sua essência, todo o instrumento é “algo para...”. Os diversos modos de “ser para” como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental”<sup>7</sup> De fato, o utensílio não é uma realidade simplesmente subsistente mas está fundamentalmente disponível para um uso determinado. O utensílio é essencialmente alguma coisa que dispomos para. Ele possui então a estrutura fundamental do envio. O utensílio envia sempre a alguma coisa que envia, ela própria, para outra coisa e assim sucessivamente: “O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto.”<sup>8</sup> Fica evidente, então, que o que está em jogo quando o homem está envolvido com os seus afazeres numa atividade cotidiana não é um caos, mas um mundo estruturado que permite ao homem sentir-se em casa, ou seja, absolutamente familiarizado, e, porque não dizer, distraído em meio aos instrumentos.

Atualmente, pouca coisa está separada da sua utilidade. O rio tornou-se fonte de energia. A terra é jazida de minério. A floresta é reserva de madeira. Tudo a nossa volta sucumbe à utilidade. Portanto, se a princípio o homem se encontra mergulhado em um canteiro de obras, na era da técnica, tornou-se, ele mesmo, instrumento de uso e, conseqüentemente, escravo de toda ordenação. Mas, afinal, há ainda algo que não seja regido pelo caráter da utilidade?

De acordo com Heidegger, no campo da reflexão e do questionamento meditativo, tudo o que é aparentemente conhecido desaparece, ou melhor, muda-se em coisa digna de pensamento visto que o pensar reflexivo não possui nenhuma utilidade, nem pretende servir a qualquer propósito. Daí o filósofo dizer que a essência da técnica não é nada de técnico.

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p.109.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>8</sup> *Ibid.*

Portanto, o primeiro passo para pensar a questão da técnica é tentar compreender o que normalmente o homem entende por técnica. De acordo com Heidegger, a técnica pode significar o conjunto das máquinas e dos aparelhos que se apresentam, tomados apenas como objetos disponíveis ou então em funcionamento. Pode também querer dizer a produção destes objetos que antes necessitam de um projeto e de um cálculo. Pode também significar um conjunto de produtos e de homens que trabalham na instalação, na manutenção e na vigilância dessas máquinas para que elas alcancem o fim estabelecido pelo próprio homem. Desse modo, a concepção corrente da técnica consiste em, primeiramente, ser ela um meio para alcançar fins e, em segundo lugar, ser uma atividade humana, ou seja, a técnica é um meio inventado e produzido pelos homens.

No entanto, quando nos aproximamos do problema da técnica, percebemos que esta concepção da técnica não nos ajuda a atingir o que é essencial na técnica moderna. Isto se evidencia principalmente quando tomamos, como exemplo de um meio, uma usina hidrelétrica ou mesmo uma plataforma de petróleo, ambos símbolos da exploração da natureza como fonte de energia. Aqui, o que ocorre é que, ao ser instalada, a usina hidrelétrica torna-se não só um meio que serve para fornecer energia, mas, sobretudo, a razão de ser do próprio rio. A partir de então, o rio é convertido em fonte de energia e, mais adiante, em peça do sistema fluvial energético que, por sua vez, precisa continuamente fornecer energia em vista da manutenção da própria vida humana no planeta. Também os mares e os solos não são mais mares nem solos, mas parte deste sistema que precisa continuamente se manter em funcionamento. Nessas condições, podemos dizer que não há outra coisa senão aquilo que faz com que o ciclo de produção prossiga indefinidamente.

Por outro lado, o homem precisa dominar a técnica. Mas, por algum motivo, a técnica escapa ao seu controle e, quanto mais isto acontece, mais o homem se empenha em tentar dominá-la. Para Heidegger, embora o homem à primeira vista pareça ser o responsável e o senhor da técnica, seu lugar, na era da técnica, é incerto, pois, apesar de se relacionar com a máquina e ser hoje o seu uso a coisa mais comum, ele não sabe ao certo o que é a técnica e muito menos pode responder por ela, tendo se tornado na verdade uma espécie de empregado de tal ordenamento.



Desse modo, o ordenamento provocador não pode ser um processo humano, já que este depende de algo que, embora se ligue ao homem, escapa à sua capacidade de decisão e, conseqüentemente, à sua soberania. O homem não é soberano e nem é o sujeito da técnica, mas, sim, aquele a quem a essência da técnica interpela. Nós não possuímos e nem estamos no controle apesar da nossa familiaridade com os computadores e da nossa confiança nos resultados obtidos. Para Heidegger, a técnica moderna, longe de ser um simples meio, é uma forma de desvelamento, no qual o ente aparece somente como reserva de recurso.

Técnica em grego é *tékhne*. Esta palavra diz em grego tanto o fazer artesanal como o fazer da arte. Na verdade, *tékhne* designava primitivamente não uma técnica em particular, como, por exemplo, a pintura ou uma habilidade artesanal, e sim o saber mais amplo com relação à totalidade das coisas. Para Aristóteles *tékhne* designa também um modo de saber. É nesse sentido que ainda hoje fala-se, por exemplo, da arte da política, ou mesmo, da arte do relacionamento. Portanto, *tékhne* designa um saber, mas, mais precisamente, um saber no sentido de produzir qualquer coisa. No entanto, o produzir para os gregos não significa exatamente fabricar, manipular, operar, mas, segundo Heidegger, mais o que o termo alemão *herstellen* quer dizer, a saber, *stellen*, pôr, fazer, levantar e *her*, fazendo vir para aqui, para o manifesto, aquilo que anteriormente não era dado como presente.<sup>9</sup>

A técnica moderna, por se apoiar na ciência moderna, é considerada, por muitos, completamente diversa de toda técnica anterior. Mas, para Heidegger, a técnica moderna continua sendo uma forma de desvelamento. Porém, o desvelamento dominante na técnica moderna não se desenvolve numa produção no sentido da *poiesis*.<sup>10</sup> Vejamos porque. Para a ciência moderna, só aquilo que é calculável vale como ente. E, ao mesmo tempo, todo o questionamento deve obedecer a um método. Assim, a natureza submetida a esta investigação metodológica é provocada a manifestar-se numa objetividade calculável e, aquilo que é calculável pode não só ser produzido como também multiplicado, dividido, armazenado e disponibilizado.

---

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Língua de tradição e língua técnica*, p. 21.

<sup>10</sup> Para esclarecer este termo grego Heidegger lança mão de uma sentença do *Banquete*(205b) que diz: “ Todo deixar-viger o que passa e procede do não-vigente para a vigência é *poiesis*, é produção.”

O desvelamento que rege a técnica moderna é, desse modo, uma exploração que impõe à natureza a exigência de fornecer energia, ou seja, de produzir e em seguida pôr a disposição. Esta intimação se desdobra, por sua vez, em diversas fases: extração, transformação, intensificação, armazenamento e distribuição. No entanto, para garantir o processo é preciso que esse sistema possa ser controlado. Aqui o que importa é não mais qualquer fim, mas, apenas, a manutenção do processo. Daí, o próprio da técnica moderna não se encontrar exatamente na relação meio-fim, mas na exigência de provocar a natureza a ponto que ela passe a fornecer continuamente a energia necessária para a manutenção do processo. Era completamente outra a relação do camponês com a terra quando lavrar significava ainda cuidar, quando o homem ainda não se encontrava intimado a corresponder à exigência da exploração.

Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos momentos de descobrimento.<sup>11</sup>

Em Heidegger, portanto, aquilo que rege todo o processo no mundo da técnica é a conversão de todo ente em reserva de exploração. Por isso, afirma o filósofo que a essência da técnica não é nada de técnico. O fato último e mais relevante desta consumação, segundo Heidegger, é de que o próprio homem tornou-se, ele mesmo, elemento de reserva e peça de reposição: a conversão do ente em matéria-prima e estoque não poupa sequer o ser humano.

## Técnica e Metafísica

A técnica é para Heidegger também algo que se encontra no fim da metafísica, embora já estivesse de certa forma situada no seu início. A metafísica é a história do esquecimento do ser. Porém, a tendência da metafísica de esquecer o ser em favor do ente realiza-se de maneira completa no mundo da técnica. É nesse sentido que Heidegger afirma que a técnica moderna corresponde ao momento de consumação da metafísica.

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M., A questão da técnica, *Ensaio e conferências*, p.20.

Assim, ele distingue três períodos fundamentais da história da metafísica: os gregos (Platão e Aristóteles), depois os romanos e a Idade Média e, por fim, a época moderna (Descartes, Kant e Nietzsche, essencialmente), sendo Nietzsche, segundo Heidegger, o último metafísico. Cada uma dessas épocas corresponde a uma ocultação do ser e é dominada por um conceito de verdade. No entanto, elas não estão encadeadas como produto de uma dialética, mas constituem etapas decisivas na consolidação do esquecimento do ser.

O pensamento de Platão marcou toda a história do pensamento ocidental. De acordo com Heidegger, toda a filosofia ocidental é platonismo. Desde Platão, a filosofia é conduzida pela questão: que é o ente? Ela procura saber o que constitui a entidade do ente. E, para Platão, o ser enquanto idéia é o ente verdadeiro, o ente propriamente dito. Desse modo, as coisas sensíveis são simples cópias das idéias, os entes visíveis no mundo inteligível, e, embora as cópias participem da idéia, só a idéia é verdadeira. Nesta oposição entre sensível e inteligível ou sensível e supra-sensível, o ser é sempre pensado em benefício do ente. Com Aristóteles, a grande filosofia grega se completa. O filósofo pensa o ser como presença e não como idéia transcendente e por isso Heidegger diz que Aristóteles se aproximou mais do sentido grego inicial do ser, entretanto, o pensamento do Estagirita ainda permanece dentro de um contexto metafísico no qual o ser se torna substância. Já a época romana é responsável pelo fim do pensamento grego original sobre a verdade do ser que de certa maneira ainda aflorava no pensamento de Platão e Aristóteles e também pela constituição do pensamento moderno. A época romana é inteiramente regida pela caracterização da verdade como razão. A terceira e última grande época da metafísica é a filosofia moderna que começa, por sua vez, com Descartes. Esta época repousa sobre uma nova determinação da verdade como certeza. Na filosofia moderna, o fundamento absoluto é o sujeito e, por isso, a noção de objetividade é sempre relativa ao sujeito.

Depois de Descartes, o pensador fundamental é Kant que define o homem como sujeito transcendental capaz de conhecer o fenômeno e incapaz de conhecer o ser em si, isto é, a realidade última das coisas, ainda que este possa perguntar sobre esta realidade e tentar pensá-la. Segundo Heidegger, para Kant, o tempo é o horizonte de compreensão do ser, isto é, aquilo pelo qual o ser se torna acessível, embora o filósofo alemão ainda estivesse preso à concepção do tempo como seqüência de agoras, o que o impediu de compreender que o sentido do ser reside

em uma temporalidade originária, muito distante da intratemporalidade do ente intramundano e, ao mesmo tempo, o levou a conceber o sujeito à maneira cartesiana. Por fim, chega-se ao grande sistema hegeliano que não seria concebível sem esse sujeito animado pela vontade de reduzir tudo a si mesmo.

Diante desta tradição que se confunde com a história lenta e progressiva do pensar segundo valores, ou seja, fundamentos, o ser continua a faltar sem que esta ausência tenha sido percebida como tal, chegando Nietzsche a afirmar que o ser não passa de um vapor, de uma simples fumaça. Por isso, Heidegger insiste em perguntar o que há com o ser, pois para ele, o homem é o ente que de algum modo se relaciona com o ser. No entanto, com o pensamento metafísico, o homem tornou-se incapaz de compreender a si mesmo senão como animal racional.

Precisamente a técnica é o fenômeno que expressa o cumprimento da metafísica. O ser como vontade de poder ou vontade de vontade é para Heidegger o modo extremo do esquecimento do ser.<sup>12</sup> Este extremo esquecimento ocorre na forma de um duplo esquecimento, pois o homem racional é aquele que se esqueceu do próprio esquecimento e por isso não há mais nada a ser lembrado. Heidegger chama esta ordem que toma conta do mundo de organização total.<sup>13</sup> O mundo da técnica é, no seu sentido mais amplo, a instrumentalização total, aonde até o pensamento torna-se instrumento, podendo, dessa maneira, servir à dinâmica cada vez mais racional da organização total.

## Técnica e linguagem

As perguntas feitas por Heidegger norteiam a reflexão da linguagem no contexto da técnica. São elas: Em que medida se torna necessário falar da linguagem determinada pela técnica? E por que é justamente a linguagem que se encontra exposta de uma maneira particular à exigência de dominação da técnica?<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> De acordo com Heidegger, Nietzsche concebe o ser do ente, isto é, o que constitui o ente como tal como “vontade de poder”. A vontade em Nietzsche é puro querer, e por isso vontade de vontade, é querer sem ter nada querido.

<sup>13</sup> Ao apelo ou modo de interpelação que nos leva a agir e pensar assim Heidegger sugere o emprego do termo *Gestell* que significa a reunião, o conjunto de todas as formas de posicionamento que se impõem ao ser humano, na medida em que este último existe atualmente.

<sup>14</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Lingua de tradição e lingua técnica*, p.29.

Segundo as concepções correntes, a linguagem é:

- 1 – uma capacidade e uma atividade do homem.
- 2 – O funcionamento dos órgãos da fala e da audição.
- 3 – A expressão e a comunicação dos movimentos da alma guiados pelo pensamento.
- 4 – Uma representação do real e do irreal.

A definição corrente da linguagem se estabelece com Aristóteles. Para o Estagirita, a linguagem é expressão de um interior, ou seja, da alma, por um exterior - a voz e a escrita. Desse modo, as palavras como sons vocais ou sinais escritos referem-se às afeições da alma. No entanto, para Heidegger, falar é essencialmente dizer. Porém, o homem pode falar e ao mesmo tempo não dizer nada. O que acontece então com esta fala? E o que significa dizer se muitas vezes sabemos que estamos falando, mas não dizemos nada?

O sentido primeiro da palavra alemã *Sagen* diz o dizer como mostrar. Significa fazer ver e entender qualquer coisa, isto é, levar uma coisa ao aparecer. No entanto, de acordo com Heidegger, o homem só pode dizer, ou melhor, mostrar e fazer aparecer aquilo que se mostra a ele. O que o filósofo quer dizer com isso? Precisamente que em primeiro lugar a linguagem não é um instrumento disponível que possibilita a comunicação entre os homens, embora seja esta a concepção corrente da linguagem, isto é, a linguagem é vista exclusivamente nos dias de hoje como meio, instrumento de comunicação que serve à troca de informação. A informação é exatamente este falar que nada diz. A fala torna-se, portanto, informação e nada mais. Para cada coisa, uma explicação e nada mais.

Contudo, como foi visto, falar é antes de tudo um dizer e mais precisamente um mostrar. E segundo Heidegger, a palavra alemã *Dichtung*, poesia, deriva de *dichten* e provém do latim *dictare*, dizer algo repetidamente, recitar.<sup>15</sup> Portanto, a essência da poesia em seu sentido mais amplo é o dizer no sentido de tornar algo visível, ou seja, revelar algo.

---

<sup>15</sup> O alemão possui duas palavras para a poesia: *Dichtung* e *Poësie*. Em Heidegger, *Poësie* designa apenas o verso enquanto *Dichtung* possui um sentido mais amplo. No ensaio *A origem da obra de arte* Heidegger distingue claramente estes dois termos, mas também afirma que a *Poësie* no sentido restrito é a *Dichtung* mais original.

Mas, mesmo sendo a linguagem poesia em sentido essencial, a possibilidade da linguagem se transformar exclusivamente em instrumento e conseqüentemente em informação encontra-se na própria linguagem. Isto ocorre quando o dizer como mostrar é concebido de tal maneira que mostrar signifique somente dar sinais, que, por sua vez, são definidos de maneira unívoca, servindo ao propósito da comunicação eficiente tão cara à dinâmica da técnica. Heidegger exemplifica tal situação com os sinais em morse. Podemos também pensar nos dígitos binários processados por um computador. Aqui, a univocidade dos sinais torna-se fundamental para o processamento da informação que serve à comunicação eficiente. Nestes casos a linguagem serve não só à comunicação entre os homens, mas também à comunicação entre os computadores. Daí, Heidegger afirmar que a linguagem técnica, desenvolvida em sistemas de mensagem e sinais, oferece a mais violenta e perigosa agressão ao caráter próprio da linguagem.

O fato do homem se sentir sufocado e oprimido pela quantidade de informação que ele recebe todos dias não é um mero acaso. Isto ocorre simplesmente porque a dominação da técnica e a transformação da linguagem mudam completamente a relação do homem com o mundo, ou melhor, é o mundo que desmorona, e no seu lugar surgem apenas dados que não passam de mera informação. Resta ao homem, então, apenas manipulá-la, controlá-la e vigiá-la.

Nesse sentido podemos entender que já não há mais nenhum fim a ser alcançado a não ser a manutenção do funcionamento de um sistema instrumental imposto pela vontade do sujeito. E, para Heidegger, é precisamente aí que talvez o homem possa dar conta de tal esquecimento, isto é, da redução da totalidade do ente a um sistema totalmente organizado. A possibilidade de ir mais além ao se dar conta de tal esquecimento permite a colocação de uma pergunta capaz de abrir outros caminhos. Tal pergunta é um passo para trás, tal pergunta pretende percorrer caminhos inusitados, tal pergunta pretende lembrar o que ficou esquecido, tal pergunta se tornou, segundo Gianni Vattimo, depois de *Ser e tempo*, mais histórica:

Cair na conta do esquecimento leva a outra interrogação decisiva que, substancialmente, é a formulada (ainda que em termos um pouco diferentes) no parágrafo final de *Ser e tempo*, onde se perguntava como o ser do ente pode chegar a conceber-se como simples presença. Aqui a pergunta tornou-se mais

radicalmente histórica: como foi possível chegar ao ponto de esquecimento total do ser em que agora nos encontramos?”<sup>16</sup>

Para Heidegger, toda interpretação deve ser levada adiante pela força de uma questão, desse modo, no seu caso, a interpretação da tradição é conduzida pela própria questão do ser. Ao recolocar a tradição no horizonte dessa questão, o pensador quer mostrar que a metafísica deixou o ser no esquecimento sem, no entanto, se dar conta do próprio esquecimento. E, ao pôr em evidência a omissão da questão do ser, Heidegger faz aparecer aquilo que ficou impensado na história da filosofia. Esta é a razão pela qual a sua interpretação é no fundo uma apropriação desta tradição. Entretanto, o pensamento de Heidegger modificou-se nos anos que se seguiram a *Ser e tempo*, pois, neste momento, a tradição foi abordada à luz da ontologia fundamental e, depois dos anos trinta, será abordada à luz do pensamento do ser. Isso quer dizer que, na segunda parte da sua obra, o esquecimento ele mesmo esquecido se encontrará na diferença entre ser e ente. De modo que a busca do impensado suporá após a virada (*Kehre*)<sup>17</sup> a necessidade de um passo para trás.

Portanto, o autor de *Ser e tempo* não se contenta em retomar o dizer da tradição, mas procura fazer o caminho de volta e assim buscar aquilo que ela quis dizer, mas que não conseguiu trazer à palavra, ou seja, aquilo que ficou impensado na palavra dos pensadores essenciais. E enquanto busca do impensado, a interpretação heideggeriana é necessariamente violenta, pois compreender os filósofos é sempre, para Heidegger, revelar o horizonte no seio do qual se desenvolveu o pensamento e, para ser mais preciso, retornar àquilo que se mantém retraído neste dizer.

Muitas vezes de uma maneira insistente Heidegger cita uma passagem de Holderlin:

Mas onde mora o perigo, cresce  
Também o que salva.

---

<sup>16</sup> VATTIMO, G., *Introdução a Heidegger*, p. 102.

<sup>17</sup> Os comentadores distinguem habitualmente dois períodos na obra de Heidegger, separados por aquilo que o próprio Heidegger denominou de virada, na qual a procura do sentido do ser da época de *Ser e tempo* cede lugar, a partir dos anos 30, para uma meditação sobre a verdade do ser. No entanto, o próprio Heidegger negou que existam dois pensamentos distintos, deixando bem claro que um jamais poderia ser sem o outro.

As mazelas do século vinte nos trouxeram ao mesmo tempo a possibilidade de perceber o extremo esquecimento já apontado de forma contundente pelo filósofo em *Ser e tempo*. Para Heidegger, é necessário compreender o nosso tempo indigente, de outra forma não é possível compreender tal infortúnio. Por outro lado, é preciso compreender que ao homem resta apenas esperar no sentido de que qualquer possibilidade de virada e de abertura não depende da vontade humana, pelo contrário, a vontade aprofunda ainda mais o perigo que se coloca no mundo da técnica. O perigo consiste na ameaça que investe contra a relação com o ser. O problema é que esta ameaça permanece velada quando tudo parece em ordem. Por isso, apontar o perigo permanece para aqueles que atingem o abismo, porque mortais, a possibilidade mais alta do homem em tempo indigente. Assim no ensaio “Para que poetas?” Heidegger afirma:

O perigo consiste na ameaça que acomete a essência do homem na sua relação com o ser ele mesmo, e não num perigo acidental. O perigo é o perigo. Ele se oculta no abismo que perpassa todos os entes. Para ver este perigo e apontá-lo é preciso haver mortais que mais cedo atingirão o abismo.<sup>18</sup>

Mas quem é este que primeiro atinge o abismo? Para Heidegger, é o poeta que mais cedo se deixou conduzir ao limite da língua e, conseqüentemente, para a possibilidade do não-dito e do que há ainda por dizer. E para ele, esta é a missão dos poetas e da poesia.

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M., What Are Poets for?, *Poetry, Language, Thought*, p.115.



## 2. O encontro com a poesia

### A interpretação do hino “Germânia”

A interpretação deste poema gira em torno de três pontos. O primeiro consiste em abrir, mas, também, inaugurar um caminho que permita um encontro com a poesia de Hölderlin. O segundo ponto consiste em compreender a disposição fundamental na qual o poeta está inserido. E o último ponto trata da questão do diálogo com o mundo grego.

Para Heidegger, e ele usa esta expressão diversas vezes no texto, o homem encontra-se expulso da poesia. E o que será que isso significa? Segundo o filósofo, o homem perdeu a capacidade de escutar o poema, pois se encontra enredado na trivialidade do cotidiano, e as coisas no cotidiano tornam-se desgastadas pela repetição. A poesia de Hölderlin, ao contrário, torna-se, a cada dia, maior e mais estranha diante deste estado de coisas.

Quando Hölderlin fala da poesia, ele certamente não está se referindo às suas vivências íntimas, mas, sim, a uma experiência mais extrema de uma nua exposição às intempéries. O poeta deve suportar esta linguagem sem se esquivar. A linguagem aqui é a linguagem dos deuses. Para Heidegger, a poesia não pode ser entendida como uma realização cultural do homem e, por conseguinte, não pertence ao âmbito do progresso. Tudo que o homem produz tem a sua necessidade e da mesma forma o seu mérito, mas a poesia se opõe a este estado de coisas.

Com efeito, o poema não é um texto plano que possui um sentido único, por isso a poesia é um dizer que arrasta aquele que se põe a ouvi-la. E só um diálogo permite uma escuta e um dizer autênticos: “Só quando regressamos a nós, depois de termos experimentado o poder essencial das coisas, vimos para junto uns dos outros, e somos uns com outros e uns para os outros.”<sup>19</sup> Neste sentido,

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M., *Hinos de Hölderlin*, p.75.

para Heidegger, é somente a partir de um diálogo, e, não de uma atitude passiva, que um encontro com a poesia se faz possível.<sup>20</sup>

### A dimensão poética

A interpretação do poema “Germânia” versa, sobretudo, sobre a questão da dimensão poética e isso pela caracterização da disposição fundamental na qual sempre está inserido o poeta. A noção de disposição fundamental remete desse modo a um estar situado, importa saber que: “a voz do dizer tem de estar afinada”<sup>21</sup>, e isto quer dizer que o poeta fala sempre a partir de um humor que define o âmbito sobre o qual e no qual o dizer poético instaura um ser. É necessário ressaltar que esse humor não tem nada de psicológico e que a disposição não se apresenta como um simples acessório para o poema, pois trata-se, antes de tudo, de um acontecimento que abre o mundo e que, por sua vez, recebe no dizer poético a marca do ser.

Mas qual é disposição fundamental abordada aqui? A interpretação de Heidegger segue um fio condutor: a fuga dos deuses. Daí a tonalidade fundamental de luto na qual o poeta está inserido. No entanto, o poeta sabe que os deuses antigos não podem mais retornar: “Deuses sumidos! Também vós que estão presentes,/Outrora mais verdadeiros, tiveres vosso tempo!”<sup>22</sup> Porém, o luto não é uma mera nostalgia, pois os deuses continuam perdurando na forma de uma ausência. Assim no hino “Germânia”, Hölderlin volta-se para o passado tomado pela dor da ausência dos deuses, mas tendo em vista que esta ausência revela também a presença do sagrado. Permanece a condição divina que permite a renúncia e ao mesmo tempo a permanência do amor. A fuga dos deuses vigora sob uma forma obscura, mas ainda poderosa, já que a ausência dos mesmos deve ser suportada e o sagrado, por outro lado, revelado.

A disposição fundamental é um luto sagrado. O sagrado aqui não é um mero adjetivo, mas sim aquilo que leva a disposição para longe de toda

---

<sup>20</sup>Para Heidegger, os estudiosos de história da literatura inevitavelmente consideram o diálogo da filosofia com a poesia uma violação não científica do que este conhecimento toma como tal. Por outro lado, os filósofos consideram este diálogo infrutífero e incapaz de gerar conhecimento.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M., *Hinos de Hölderlin*, p. 81.

<sup>22</sup> WERLE, M. A., *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p.142. Os versos do hino “Germania” citados no presente trabalho foram traduzidos pelo autor do livro.

casualidade e de toda indefinição. Mais uma vez, Heidegger vai primeiramente definir este luto negativamente. O luto não é uma lamúria, nem uma tristeza difusa, e muito menos fugaz, também não é uma melancolia. Mas também, o sagrado não esgota a essência da disposição fundamental que aqui predomina. A disposição fundamental é antes um acontecimento que abre e funda. As disposições são o poder que tudo atravessa e envolve e o poeta assim se encontra disposto, a saber, radicalmente aberto àquilo que é.<sup>23</sup>

Pelo fato do homem ser considerado um corpo provido de alma ou ainda como um ente que possui razão e, além disso, ser reconhecido como um sujeito, as disposições são vistas como puramente subjetivas e isto quer dizer que as disposições se encontram lá no interior desse eu. Só que este eu, para Heidegger, soa como alguma coisa fantástica e, mesmo assim, esta é a idéia com a qual o homem encontra-se familiarizado. Para o filósofo, o luto sagrado não é um acaso, não é um sentimento que o homem pode a qualquer hora descartar; antes, a poesia diz algo de fundamentalmente essencial sobre o ser.

Neste caso, o luto é algo de sagrado na medida em que delimita a posição do poeta, pois o situa no seu próprio tempo. E como já foi dito, a ausência dos deuses revela a presença do sagrado exatamente porque os deuses não são algo que simplesmente não é mais no sentido cronológico do tempo, mas um acontecimento. O poeta não tem a intenção de trazê-los de volta, isto não poderia ser, nem faria nenhum sentido. Ele sabe que a fuga dos deuses não destrói algo que foi em sentido essencial, por isso, permite que permaneçam assim.: “ Não eles, os bem-aventurados que surgiram,/ As imagens dos deuses na terra antiga,/ Eles não devo mais chamar, mas se/ Vós, ó águas pátrias! Se convosco agora/ Se queixa o amor do coração, que outra coisa quer o luto divino? Pois cheia de espera/ Repousa a terra e como quando está baixo em dias quentes,/ Cheio de

---

<sup>23</sup>Na disposição, o *Dasein* já se colocou sempre diante de si mesmo e já sempre se encontrou, não como percepção, mas como um dispor-se no humor. No entanto, o humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se. Esse desvio, por sua vez, é o que é no modo da disposição. Mas, além dessas duas determinações essenciais da disposição, isto é, a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade, para Heidegger, em *Ser e tempo*, deve-se considerar a disposição como o modo de ser existencial em que o *Dasein* permanentemente se abandona ao mundo e por isso se deixa tocar de maneira a esquivar-se de si mesmo. Na disposição, portanto, subsiste uma abertura com o mundo a partir da qual algo que toca pode vir ao encontro. No entanto, é preciso sublinhar que a *Stimmung*, termo alemão usado por Heidegger para designar tonalidade afetiva, não é nem um sentimento presente na interioridade do eu, nem um afeto que marca o modo como a subjetividade percebe o real. Pelo contrário, ela se mostra muito mais como uma atmosfera que atravessa a totalidade.

pressentimentos, nos/ Ensombra um céu, seus saudosos!/ Cheio de promessas está e me parece/ Também ameaçador, porém quero ficar com ele./E que para trás a alma não me leve,/Para vós, os que já passaram! E que me são muito caros./ Pois ver vosso semblante pode ser mortal,/ E é pouco conveniente acordar os mortos.”<sup>24</sup>

### O tempo dos deuses sumidos

O que passou é um espaço de tempo e não pode mais ser trazido de volta, no entanto, aquilo que foi e que continua sendo se opõe a esse tempo cronológico e impessoal. Este passado que continua sendo atinge o homem de tal modo que na maior parte das vezes ele prefere esquecê-lo, recusá-lo, mas, ainda assim, o tempo passado vem ao seu encontro: “As sombras dos que foram revisitam-nos, vêm ao nosso encontro e são vindouras.”<sup>25</sup>

Para Heidegger, o que é próprio do tempo não reside na seqüência dos agoras, e sim naquilo que foi e que vem ao nosso encontro em direção ao futuro, o advir daquilo que será e que revela como tal o que continua sendo. Daí o acontecimento da disposição fundamental. De outro modo, o homem permanece inserido num hoje em contínua mudança. Esse tempo originário que Heidegger precisou em *Ser e tempo* arrasta o homem para a sua possibilidade e ao mesmo tempo para trás, para aquilo que foi, as sombras que vêm ao nosso encontro.

Em tal tempo, o tempo não é, mas há tempo. Heidegger no ensaio “A essência da linguagem” diz: “O tempo temporaliza.”<sup>26</sup> De acordo com o filósofo, temporalizar significa amadurecer, deixar surgir. Pois o passado trazido à fala e a espera sempre nova daquilo que será encontram, como dita Hölderlin no hino “Germânia”: “O campo para ele cultivado, preparada está a oferenda/Para o ágape e vale e rios estão amplamente/ Abertos em volta de montanhas proféticas,/.”<sup>27</sup>

No entanto, de acordo com Heidegger, enquanto não formos históricos e, isso, para ele, não acontece enquanto nos mantivermos incapazes de experimentar a temporalidade originária, ou seja, a existência finita cuja essência provém da compreensão do ser, não reconheceremos o nosso tempo. Para Heidegger, o

<sup>24</sup> WERLE, M. A., *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p.141-142.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M., A essência da linguagem, *A caminho da linguagem*, p.169

<sup>27</sup> WERLE, M.A., *op. cit.*, p.142.

*Dasein* é a possibilidade de ser livre para poder ser o mais próprio: “Todo *Dasein* é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade.”<sup>28</sup> Portanto, a reflexão da temporalidade em *Ser e tempo* aflora na obra de Heidegger mesmo quando ele não se refere ao *Dasein* mas ao destino e à história.<sup>29</sup>

O passar aqui não coincide com o perecer, mas sim com um não estar atrelado a uma eternidade que traduz-se por um presente constante e, isto é: “mais concretamente: permanente como o que já vai sendo, presente numa afluência vindoura.”<sup>30</sup> Heidegger fala de um tempo mais próprio que parece absurdo diante da experiência cotidiana do tempo, a saber, a seqüência dos agoras.

Para Heidegger, uma coisa nunca é algo simplesmente dado que pode ser verificado como verdadeiro de uma forma imediata, visto que o reconhecimento de uma coisa passa também pela memória e pela recordação. Uma tal recordação pode ser experimentada na poesia do poeta que inserido numa disposição fundamental de luto recorda o que foi, e ao mesmo tempo, revela o nosso tempo, ou seja, o tempo dos deuses sumidos. Assim sendo, a disposição fundamental constitui um acontecimento e, enquanto tal, uma força que pode abrir e ao mesmo tempo fundar. O tom dessa disposição aponta para o posicionamento do poeta em relação à sua época. Assim, no hino “Germânia”, Hölderlin volta-se para o que foi, os gregos, e também para os modernos, tomado pela dor da ausência dos deuses, mas tendo em vista que esta ausência revela também a presença do sagrado.

A tonalidade fundamental de luto coloca o homem diante dos gregos e dos deuses que habitavam seus templos nesse mundo antigo, mas também o coloca diante da dor de uma ausência que nada pode representar, apenas deslocar o homem para uma relação mais afinada com o que foi em sentido essencial. O poder que desloca, somente ele, é capaz de abrir e fundar visto que um mundo nunca se deixa abrir como uma multiplicidade de coisas percebidas.

Hölderlin espera e só assim canta a fuga dos deuses e ao mesmo tempo a alegria que vibra no interior do luto.

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 199.

<sup>29</sup> Gianni Vattimo, em *Introdução a Heidegger*, afirma que, quando Heidegger concebe a metafísica como história do ser, uma meditação dessa história chega a ser no sentido mais cabal clarificação da relação ser-tempo.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M., *Hinos de Hölderlin*, p.108.

## A interpretação do hino “O Reno”

O hino “O Reno” foi escrito em 1801 e faz parte dos poemas da maturidade, portanto, pertence ao mesmo círculo da poesia que o hino “Germânia”. Apesar disso, é preciso percorrer o poema em particular devido a sua singular complexidade. Mas, como seria impossível interpretar um poema verso por verso e, da mesma maneira, interpretar toda a obra do poeta, Heidegger, para interpretar este hino, elege uma palavra que, por relacionar de alguma maneira todo o texto, alcança um lugar central na estrutura do poema. A palavra-chave para a compreensão deste poema é destino. Por destino entende-se o ser dos semideuses. No entanto, é necessário ressaltar aqui que o poeta não pensa destino como fatalidade.

Desse modo, o poeta pensa neste hino o ser dos semideuses. E o rio Reno é tomado no poema como um semideus que na sua essência tem a inclinação para o elemento divino, mas também é aquele que desperta o homem para o ser. Para Heidegger, o eixo sobre o qual gira toda a poesia se encontra no início da 10ª estrofe, mais precisamente, nos primeiros quatro versos: “Em semideuses penso eu agora/E devo conhecer os caros/De tantas vezes que a sua vida assim/Me comoveu o peito saudoso,”<sup>31</sup>

Os semideuses são aqueles que estão entre deuses e homens. Eles são, portanto, seres intermediários. Esse ser que aponta para os homens e para os deuses possui a característica tanto de ser determinado como de determinar. É assim que Hölderlin pensa o destino. E, para o filósofo, todo o desenvolvimento do poema procura explicitar o destino do Reno, o mais nobre dos rios. Mas aqui o poeta está longe de uma compreensão conceitual da essência do destino, antes de tudo esse pensamento é um projeto poético.

Para ajudar na interpretação, Heidegger divide as 15 estrofes que compõem o poema em cinco partes: 1. 1ª estrofe; 2. 2ª a 9ª estrofes; 3. 10ª a 13ª estrofes; 4. 14ª estrofe; 5. 15ª. E de acordo com Heidegger, esta divisão só se

---

<sup>31</sup> A tradução do hino “O Reno”, usada neste trabalho, encontra-se em HEIDEGGER, M., *Hinos de Hölderlin*, p.150 passim.

tornará compreensível a partir da poesia e só pode ser justificada pela interpretação.

A primeira estrofe serve como ponto de partida para o dizer. Mas há também nesta estrofe uma referência a Dionísio já que a planta mencionada no primeiro verso é a hera, preferida do deus do vinho: “Na hera escura estava eu sentado, à porta/ Da floresta, justamente à hora em que o meio-dia dourado,/ Vinha a descer, visitando a fonte/ Das escadas da cordilheira dos Alpes,”<sup>32</sup>. Dionísio é filho de Sêmele e Zeus, uma mulher e um deus. Por isso, Dionísio é também um semideus: “É uma coisa sendo a outra, isto é, sendo, ao mesmo tempo não é”<sup>33</sup> Assim começa o poema em que o ser dos semideuses deve ser anunciado.

O outro ponto importante que deve ser mencionado ainda sobre a primeira parte trata da descrição da cordilheira dos Alpes. Este é o local de origem do Reno. De acordo com Heidegger, o pertencimento à origem é o fundamento da fidelidade ao ser. Assim o poeta deve permanecer próximo à origem. Heidegger cita o verso do poema “A migração” que diz: “Difícilmente abandona/ o lugar o que mora perto da origem.”<sup>34</sup> Esse pensamento da origem encontra-se no primeiro verso da estrofe IV que exprime todo o espaço do poema. Próximo à origem também deve estar o semideus, pois a origem pode mais do que qualquer outra coisa; é ela aquele princípio cujo poder permanece.

Na estrofe III o poeta diz: “Mas são insensatos/ Os desejos perante o destino.”<sup>35</sup> De acordo com Heidegger, aquele que teima mantém o destino sempre afastado. O desejar insensato vira as costas para o destino. Mas os semideuses não são de modo algum aqueles que desejam em vão. Os semideuses são na verdade aqueles para os quais o destino se transforma em ser.

### O Caráter de mistério do nascido da pureza

A interpretação da segunda parte da divisão concebida por Heidegger pára no início da quarta estrofe: “Um enigma é o que nasce da pureza. Também/ O

---

<sup>32</sup> HEIDEGGER, M., *Hinos de Hölderlin*, p.147.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.180.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.184.

canto dificilmente o desvendará.”<sup>36</sup> Para Heidegger tão importante quanto os primeiros versos da décima estrofe são estes versos para a compreensão do dizer deste poema. Quatro questões são aqui levantadas pelo filósofo: 1. O que nasce da pureza; 2. Este, enquanto segredo; 3. O canto, ou seja, a poesia; 4. Esta como o que dificilmente poderá desvendar o segredo que nasce da pureza.

Até aqui apenas as três primeiras estrofes foram interpretadas. A primeira, como já foi dito, serve como ponto de partida para o dizer; a segunda trata da origem como tal, são aí referidos os progenitores, a Terra-Mãe e o trovejador, ou seja, Zeus; a terceira, trata do rio enquanto o já nascido que não sabe para onde ir graças à superioridade da origem.

Já na quarta estrofe a origem está relacionada àquele que nasceu, ou seja, a origem não é aquela que se limita a criar outra coisa, mas sim aquele princípio que sobrevive ao nascido, não como algo que se encontra somente no que passou, mas como o que permanece e por isso alcança de frente sempre o já nascido. Tal origem pode mais do que qualquer outra coisa: “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.”<sup>37</sup> Estão associados à origem também a Terra que no hino “Germânia” Hölderlin chama de a mãe de todas as coisas e também a que os homens denominam de oculta. Ela é oculta em sentido originário, pois, como diz o poeta, ela é a que traz em si o abismo. No nascimento encontra-se a origem e também o abismo como um poder da própria origem. Todo nascimento traz, portanto, à tona um abismo. O raio de luz, por outro lado, corresponde a Zeus. Esta origem é afinal a origem dos semideuses. Mas o que nasceu da pureza não se define apenas pela origem.

Daí segue a interpretação do hino, pois apesar da origem ser a primeira, visto que sem ela nada nasceria, participam também do destino a penúria e a disciplina. O nascido tem de sobreviver à penúria que é sempre algo que, não por acaso, atinge o homem e, ao atingi-lo, exige uma decisão; de outro modo não haveria nenhuma determinação ao que procurava simplesmente fluir. A penúria é o limite e a dificuldade que sempre se impõe. Sem ela não haveria caminho. De outro lado, está a disciplina que, segundo Heidegger, introduz uma contenção. Ambas, penúria e disciplina, vão contra os poderes da origem. Um antagonismo

---

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.



nesse caso diz respeito a uma entrega, pois o que está contra o outro também está para o outro.

Heidegger aqui deixa bem claro que a interpretação deste hino não pretende explicar algo, pois, para ele, onde algo já está completamente explicado nada resta para ser compreendido. Compreender um enigma significa deixar ser o enigma: “A compreensão é no fundo - segundo a sua essência originária - o saber do inexplicável...”<sup>38</sup> Assim chega-se ao mistério. E este caráter de mistério faz parte da essência do nascido. Por isso, de acordo com Heidegger, entender o enigma não significa desvendá-lo, e sim deixar permanecer o inexplicável enquanto tal.

Neste limite, os poetas sabem que para eles não há objeto; já sabem também, por isso, que a poesia instaura o ser. Assim, o dizer da poesia libera o homem para a sua destinação. Desse modo, a poesia nunca se limita a dizer o disponível. Dizer significa aqui antes de mais nada: o pressentimento enquanto palavra. Entretanto, pressentir não significa simplesmente conjecturar. Pressentir significa para o poeta corresponder. É, portanto, na poesia que o povo estabelece os caminhos e os limites da sua história:

Embora este dizer seja à primeira vista um simples poema – impresso, multiplicado em muitas folhas e legível aqui e ali, tudo isto não passa de uma aparência, que é uma aparência necessária do próprio Ser, do dizer que aqui se encontra dito, e, mesmo assim, por dizer no próprio povo. Este dizer não se encontra apenas disponível nas suas bibliotecas e livrarias, antes se encontra no meio do centro mais íntimo da sua língua, que só é, e pode ser, o invólucro da comunicação e do encobrimento, visto ser o núcleo do ser-aí histórico, e que só pode, diariamente, calar o seu próprio dizer, na profundidade do seu fluir, com o seu murmurar e o seu bramir, porque no oculto ainda é o rio, ...<sup>39</sup>

## O destino enquanto conflito

Nas estrofes V a IX, Heidegger enfatizará o movimento do rio. Assim a quinta estrofe canta o poder do rio que corre e instaura margens e, ao mesmo tempo, acolhe no seu curso as florestas que, enfeitiçadas, o seguem e os montes que, diante dele, desmoronam-se: “O deixar crescer, como o relâmpago tem/ De cindir a terra, e, como enfeitiçadas, fogem/Atrás dele as florestas, e

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 232.

<sup>39</sup> Ibid., p. 240.

desmoronando-se, os montes.”<sup>40</sup> Uma exaltação de uma tal origem é o que diz o primeiro verso desta mesma estrofe: “Por isso um grito de alegria é a sua palavra.”<sup>41</sup>

Já na estrofe VI surge um primeiro porém: “No entanto um deus quer poupar os filhos/ À vida apressada e sorri”<sup>42</sup> É que a origem divina traz constantemente o perigo da medida excessiva e da dispersão selvagem e, com isso, da devastação. Por isso essa força precisa ser domada: “E é belo ver como ele, a seguir, /Tendo deixado os montes, /Atravessando calmamente a terra alemã, /Se contenta e acalma o desejo.”<sup>43</sup> Assim a força do que nasceu fica dotada de disciplina. Essa, porém, evita a destruição contendo a força selvagem e, desse modo, permitindo a criação. E, como diz o poeta, é belo ver o selvagem alcançar a perfeição. Mas logo em seguida, o ser do que nasceu volta-se novamente para a origem, porque um rio precisa, para fluir, estar constantemente a nascer.

Portanto, os versos das estrofes IV até a IX desenharam a imagem de um movimento que começa com o nascimento e com a sua exaltação que, por sua vez, faz avançar como um selvagem o rio, mas esta força primordial precisa ser contida sob o perigo da devastação, e assim acalma-se o desejo para poder lavrar a terra e alimentar os filhos. Esse rio que corre como um selvagem depois, contida a força destruidora, volta-se novamente para a origem e finalmente atinge o cume. A paixão não está aqui extinta ou negada e a origem não foi esquecida, mas apenas conservada na obra. O ser só se dá enquanto destino quando o conflito conserva-se como intimidade, ou seja, quando aquele que precisa seguir na direção oposta habita ao mesmo tempo perto da origem.

Vimos no início da interpretação que, segundo Heidegger, os primeiros versos da estrofe X constituem o eixo sobre o qual gira todo o poema. O poeta diz: “ Em semideuses penso eu agora/ E devo conhecer os caros/ De tantas vezes que a sua vida assim/ Me comoveu o peito saudoso”<sup>44</sup> Vimos também que os versos que antecedem esta estrofe poetizam o ser dos semideuses. Agora, para a interpretação, a questão do ser se desdobra em outra: Como pensar os semideuses em relação aos homens e também aos deuses?

---

<sup>40</sup> Ibid., p.149.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., p.151.

De acordo com Heidegger, deve-se pensar este ser a partir dos deuses e outra vez a partir dos homens. Os semideuses como vimos são aqueles que estão entre deuses e homens. Eles são, portanto, seres intermediários: “É uma coisa sendo a outra, isto é, sendo, ao mesmo tempo não é”<sup>45</sup> Os semideuses estão, desse modo, lançados de uma ponta para a outra. Mas esta unidade das possibilidades contrárias, as núpcias dos homens e deuses, celebra tudo que é e assim segundo o poeta: “Compensado está/ Por um instante o destino.” Sabemos, no entanto, que o ser é uma espécie de traço que o homem jamais pode reter, por isso em seguida vem a noite e só agora, segundo Heidegger, é que toda a plenitude do mistério está aberta diante de nós, e só agora o destino está instaurado poeticamente.

Nas estrofes II a XIII o poeta poetiza o destino. Heidegger diz também que o poeta pensa o destino. Neste ponto, pensamento e poesia são o mesmo. Um precisa do outro. Um é o outro. Rimbaud, num certo modo, disse o mesmo com a expressão: “Eu é um outro”<sup>46</sup>. Assim, finalmente, na última estrofe do hino “O Reno”, dita o poeta: “De dia, quando/Febril e acorrentado brilha/ Tudo que é vivo, ou também/ De noite, quando tudo está misturado,”<sup>47</sup>

Ao analisar todo o percurso interpretativo desse hino, vimos que esta poesia é um dizer que nos arrasta para dentro de um turbilhão, pois o dizer do poeta tem que estar numa intimidade com o mistério. Assim o dizer poético atinge o centro do ser e por isso mesmo exige o pensador. Entretanto, é preciso deixar bem claro que, para Heidegger, a dedicação poética à poesia só é possível como confronto pensante. O pensador já sabe que um poema não pode ser explicado, visto que eliminar o inexplicável é também eliminar qualquer possibilidade de compreensão: ver tudo é também não ver nada.

---

<sup>45</sup> Ibid., p.180.

<sup>46</sup> “Je est un autre.”

<sup>47</sup> Ibid., p.153.

### 3. A pergunta pela linguagem

#### A essência da poesia

O texto mais importante de Heidegger sobre a poesia é o ensaio de 1936 intitulado “Hölderlin e a essência da poesia”. Logo no início do texto, Heidegger refere-se a Hölderlin como o poeta da poesia, pois nos seus versos o poeta poetiza a própria essência da poesia. E a Heidegger interessou sempre pensar a proximidade entre poesia e pensamento. Ainda nos anos vinte ele escreve numa carta endereçada a Hannah Arendt: “Passo muito tempo com Hölderlin e, por toda a parte, você está perto de mim.”<sup>48</sup> Essa declaração indica a proximidade do jovem pensador com o poeta. É claro que aqui o fato de ser um jovem pensador não significa exatamente inexperiência, pois neste momento Heidegger já elaborava a sua obra-mestra<sup>49</sup>, mas trata-se, sobretudo, do começo de um caminho. Portanto, a proximidade do pensador com o poeta atravessou quase duas décadas até que Heidegger pudesse realmente travar um diálogo com a poesia.

Heidegger entendeu, em meados dos anos trinta, que, assim como fez o poeta, à sua maneira, ele também precisava pensar a essência da poesia. Mas o filósofo sabia que para isto seria preciso iniciar um verdadeiro diálogo com Hölderlin.<sup>50</sup> Todavia, durante muito tempo a filosofia manteve-se apartada da poesia. O conflito entre poesia e pensamento termina de forma trágica quando Platão, no livro X da *República*, expulsa os poetas da *polis* alegando que a poesia está três vezes afastada da verdade. A poesia de acordo com Platão ilude servindo apenas para enganar e confundir o homem e, por isso, não deveria ser ensinada àqueles que precisavam promover a justiça na cidade.<sup>51</sup> É incrível que isto possa

<sup>48</sup> ARENDT, H., HEIDEGGER, M., *Correspondência 1925/1975*, p. 14.

<sup>49</sup> Trata-se de *Ser e tempo* publicado em 1927.

<sup>50</sup> Este diálogo, como vimos no capítulo anterior, tem início com as interpretações dos hinos “Germânia” e “O Reno” por ocasião de um curso ministrado no inverno de 1934-35.

<sup>51</sup> Para Platão, o artista é um criador de aparências e suas obras estão três vezes afastadas da verdade. No livro X da *República*, o Filósofo explica que há três tipos de cama: uma que existe na

ter acontecido com um pensador que era também um poeta, em todo caso, desde então, a filosofia caminhou apartada da poesia. E, para Heidegger, a metafísica sempre carregou esse fardo. Talvez o esquecimento e o abandono do ser guarde certa relação com esse afastamento. Maria Zambrano em *Filosofia y Poesía* diz que neste momento o homem se cindiu em dois. Para ela, é impossível encontrar o homem inteiro na filosofia e também não é possível fazê-lo na poesia: “Na poesia encontramos o homem concreto, individual. Na filosofia, o homem em sua história universal, em seu querer ser. A poesia é encontro, dom, graça. A filosofia, busca, exigência guiada por um método.”<sup>52</sup> Em *Filosofia y Poesía*, Zambrano também manifesta a dupla necessidade irrenunciável da poesia e do pensamento e ao mesmo tempo vislumbra uma saída para o conflito.

Mas, voltando ao ensaio “Holderlin e a essência da poesia”, acreditamos ser necessário para a discussão do tema da poesia abordar duas questões que parecem se destacar no texto. A primeira delas diz respeito à terceira palavra-guia, oriunda de um poema inacabado de Hölderlin, que diz: “Muito conhecem os homens. Pelo nome chamaram muitos dos celestes, desde que somos um diálogo e podemos ouvir um ao outro.”<sup>53</sup> Para Heidegger, o diálogo é portador de nossa existência. Por sua vez, a liberação da existência encontra-se na liberação das possibilidades extremas do discurso, a saber, o ouvir e o silenciar. Desse modo, o diálogo não se esgota de modo algum no exercício da fala e, nem mesmo é a escuta uma consequência da fala, pelo contrário, o poder ouvir é condição necessária para tal, pois só quem sabe ouvir poderá também dizer. Entretanto, o homem só pode ouvir se puder também silenciar de outro modo permanece no âmbito da comunicação numa atividade verbal repetitiva e reflexa.

Contudo, é visando a liberação, ou, como diz Heidegger em *Ser e tempo*, existir tornando possível a possibilidade que é a morte, que o poeta ao dizer a palavra essencial nomeia pela primeira vez o ente. Benedito Nunes em *Passagem*

---

natureza das coisas e é a idéia de cama; a segunda do marceneiro que imita a idéia de cama; e uma terceira do pintor que é a imitação da imitação. O pintor está, portanto, três graus afastado da verdade, assim como todos os poetas, já que a verdade está no mundo das idéias perfeitas, eternas e imutáveis e o mundo sensível é imperfeito por ser uma cópia das idéias perfeitas. Sendo assim, o pintor está longe da verdade pois modela os objetos seguindo apenas a uma parte deles que não passa de uma sombra e por isso não possui qualquer conhecimento da verdade ainda que consiga iludir a todos com uma imagem perfeita. Da mesma maneira, a poesia ilude e serve apenas para enganar e confundir o homem, e, assim sendo, deve ser esta banida da *polis*.

<sup>52</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofia y Poesía*, p. 13.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, M., Hölderlin y la esencia de la poesía, *Arte Y Poesia*, p.126.

*para o poético* afirma que a angústia nos tolhe a palavra e, por outro lado, o falatório evita a angústia.<sup>54</sup> Porém, é na linguagem cotidiana que a princípio o homem se encontra junto ao mundo. Em *Ser e tempo*, o ente que, na existência cotidiana, está no mundo não é o *Dasein* existindo autenticamente em vista dele próprio, mas sim, o ente disperso na gente. O *Dasein*, enquanto caído, evita o seu próprio poder ser e refugia-se no falatório, na curiosidade ou no equívoco. Portanto, na maior parte das vezes o homem encontra-se refugiado no falatório como linguagem instrumentalizada. No entanto, o estranhamento que caracteriza a angústia arrasta o homem para o seio do silêncio. E só então o homem pode finalmente ouvir. Com isso, pode-se dizer que o fato de sermos um diálogo significa, ao mesmo tempo, que somos também um silêncio.

Gadamer no ensaio “Heidegger e a linguagem” diz que sempre estamos antes de tudo envolvidos pelos rastos da própria vida e preenchidos pela totalidade de nossas lembranças e esperanças. De acordo com ele, o mistério da linguagem é a sua abertura. Heidegger traduziu a palavra grega *aletheia* por desvelamento. No entanto, os primeiros gregos tiveram o pressentimento da essência originalmente privativa da verdade já que a palavra grega *aletheia* designa o que foi subtraído (*a*-privativo) à ocultação. Dessa maneira, a interpretação de Heidegger mostra que em todo desvelar já existe sempre um velamento, ou seja, aquilo que se descobre e que estava velado também é ao mesmo tempo preservado como o que é abrigado na medida em que retorna à palavra. Portanto na palavra algo está abrigado. Desse modo, a palavra sempre se lança para além da perspectiva conceitual e nós só podemos nos aproximar verdadeiramente da linguagem quando pensamos no diálogo. Assim, no diálogo com o Hölderlin, Heidegger pôde compartilhar não apenas da penúria lingüística, mas também da visão de uma nova convivência.

De fato, somos um diálogo quando podemos ouvir uns aos outros. No entanto, o filósofo também afirma que: “Ser um diálogo e ser histórico são ambos igualmente antigos, se pertencem um ao outro e são o mesmo.”<sup>55</sup> Nesse sentido, o diálogo é um acontecimento temporal, por isso Hölderlin não diz simplesmente que somos um diálogo mas sim: “desde que somos um diálogo.” Desde que silenciemos diante da angústia que se dá com a antecipação da própria morte

<sup>54</sup> NUNES, B., *Passagem para o poético*, p. 194.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, M., Hölderlin y la esencia de la poesía, *Arte Y Poesia*, p.135.

somos o próprio tempo pois só então o tempo se desgarra e irrompe em presente, passado e futuro. E só então o poeta pode dialogar com o passado e testemunhar o seu próprio tempo. Este diálogo que se inicia é a poesia, pois é nela que a escuta e a palavra estão profundamente relacionadas: “ Antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, a poesia é na maior parte de seu tempo escuta.”<sup>56</sup>Só assim é possível dizer algo que antes não havia sido dito. Por isso, no dizer poético há um autêntico começo.

Daí temos a quarta palavra-guia que se encontra nos versos do poema “Lembrança”<sup>57</sup>: “E os poetas fundam o que permanece”. Segundo Heidegger, esta palavra ilumina a pergunta acerca da origem da poesia. A essência da poesia deve ser compreendida como instauração do ser com a palavra. Porém sabemos que o ser nunca é um ente e que, por isso, o ser e a essência das coisas não podem ser calculados e nem representados como objetos, mas devem ser livremente criados. Esta doação é instauração. Entretanto, o que dizem os poetas é instauração não somente no sentido de uma livre doação, pois, para o filósofo, a existência humana é poética em seu fundamento.

Mas afinal o que significa nomear? Se quisermos refletir sobre a poesia precisaremos descer a uma dimensão mais profunda, na qual a palavra ainda nos mostra a sua força doadora.

### O sentido fundamental da palavra Λόγος.

Para responder à questão apresentada acima, torna-se necessário nos voltarmos para os pensadores iniciais. Como sabemos, Λόγος é uma das palavras fundamentais do pensamento de Heráclito, e, por isso, Heidegger procura pensar a palavra sob a guia do fragmento 50 de Heráclito que diz:

---

<sup>56</sup> HEIDEGGER, M., A linguagem na poesia, *A caminho da linguagem*, p.59.

<sup>57</sup> A última estrofe do poema diz: “E agora para Índia/ Partiram os homens/Além, do ventoso promontório/ Junto aos montes de vinhedos, de onde/ Desce o Dordonha /E juntando-se ao esplendoroso/ Garona em amplidão marítima/ O caudal termina E o mar/ Tira e dá memória, / E também o amor se apodera em fim dos olhos. / E os poetas fundam o que permanece.” Poema traduzido por Maria Teresa Dias Furtado em Friedrich Hölderlin, *Hinos de Hölderlin*, p, 118-123.

Se não me haveis escutado a mim mas o sentido, É sábio dizer no mesmo sentido: *um* é tudo.<sup>58</sup>

De acordo com Heidegger, o Λόγος de Heráclito foi interpretado de muitas maneiras, mas, primeiramente e antes de tudo, como *Ratio* ou razão. No entanto, o homem sempre se esqueceu de pensar de onde provém a essência da razão. É do λέγειν que depreendemos o que é λόγος. Por sua vez, temos que λέγειν em grego significa dizer e falar. Entretanto, segundo Heidegger, igualmente cedo e de modo ainda mais originário, λέγειν diz o mesmo que *legen* em alemão e *legere* no latim, a saber: colher e apanhar. E, a toda colheita, pertence sempre um recolher que acolhe; daí tem-se o traço fundamental da colheita, ou seja, o abrigar. Mostra-se assim que o pôr ao abrigo muito antes de ser a última etapa de uma colheita a atravessa e a rege de uma ponta à outra e, desse modo, constitui a sua essência. Logo, é possível concluir que o falar da Linguagem, que vige no λέγειν como *legen*, não se determina pela articulação de sons e nem muito menos pela significação. Portanto, a compreensão do verbo λέγειν só pode ser atingida completamente quando examinamos este verbo associado ao verbo ouvir que lhe é correspondente.

Ora, se o dizer não se define pela articulação de sons, o ouvir não poderá consistir em se apreender o som. Sobre a escuta, segundo Heidegger, pouca coisa pode ser dita. Porém é certo que para o pensador a escuta só se torna possível quando pertencemos ao apelo que nos traz a fala. Há toda diferença entre a simples captação do som e a ação de se pôr à escuta pelo simples fato de que o ouvir autêntico é, sobretudo, um recolhimento. Estas afirmações visam indicar que o Λόγος é, nas palavras do filósofo, “o recolhimento originário de uma colheita original a partir de uma postura inaugural.”<sup>59</sup>

Assim Heráclito começa a sentença, dizendo que uma escuta em sentido próprio só acontece quando o homem se mantém numa pertinência obediente ao Λόγος, isto é, o verdadeiro ouvir nada mais é do que obediência ao λόγος. Então pode-se concluir aqui que a escuta pertence ao λόγος. Por outro lado, quando ocorre uma escuta em sentido próprio entendida como όμολέγειν acontece o

---

<sup>58</sup> ουκ εμου αλλα του Λόγου ακούσαντας/ όμολογειν σοφόν εστιν Έν Πάντα. A tradução de Emmanuel Carneiro Leão em *Fragments* de Heráclito diz: “Auscultando não a mim, mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um.”

<sup>59</sup> HEIDEGGER, M., *Logos, Ensaaios e conferências*, p. 190.



σοφόν em sua propriedade. É neste sentido que Heidegger afirma que quando há uma escuta verdadeira acontece propriamente um destino, e, então, o λέγειν dos mortais se sintoniza com o Λόγος e se empenha pela postura recolhedora: “Assim pois quando os mortais levam à plenitude uma escuta verdadeira, há decerto um envio sábio.”<sup>60</sup>

No entanto, para Heidegger, ainda não é possível saber o que seja Λόγος. Para isto é preciso seguir a sentença de Heráclito até o fim. E, de acordo com ela, Λόγος diz: “um é tudo”. Todavia, Ev Πάντα fala, sobretudo, do vigor em que o Λόγος vige e se dá, ou seja, nomeia a manifestação da essência do Λόγος à maneira como este manifesta o seu ser, a saber, o Uno unindo Tudo.

Ao analisar esta sentença, o pensador procurava a essência original do Λόγος. Como vimos, λόγος e λέγειν dizem primeiramente colher e recolher. Entretanto, sabemos que o traço fundamental da colheita é o abrigar. Ora, se, no fragmento 50, o ato de unir manifesta a essência do Λόγος, temos aqui a confirmação de que só o sentido original de λέγειν ilumina e, ao mesmo tempo, permite compreender o modo como o Λόγος se manifesta no Ev Πάντα, pois a união do λέγειν não se reduz a um mero ajuntamento nem a uma composição das oposições. Desse modo, a meditação explicitada acima permite precisar a natureza dessa unidade, já que o Ev unifica reunindo e reúne deixando o disponível dispor-se como tal em seu todo, no recolhimento.

Por outro lado, a representação atual da linguagem encontra-se muito distante daquilo que teriam intuído os pensadores iniciais ao se depararem com o Λόγος. Mas o que acontece quando chega à linguagem o ser dos entes, os entes em seu ser, quando a diferença de ambos chega à linguagem *como* diferença? Para Heidegger, levar à linguagem é abrigar o ser na essência da linguagem. E é possível presumir que algo assim tenha se dado quando o Λόγος se tornou a palavra-chave do pensamento de Heráclito; embora o próprio Heráclito nunca tenha pensado esta essência. Ao invés disso, os gregos representaram a linguagem foneticamente, mas, ainda assim, no início do pensamento ocidental, “a essência da linguagem explodiu, como um relâmpago, na luz do ser; outrora, quando Heráclito pensou o Λόγος, como palavra-chave, a fim de, nela, pensar o ser do sendo.”<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Ibid., p.192.

<sup>61</sup> Ibid., p. 202.

## A questão da linguagem

O que caracteriza desde o princípio a questão da linguagem é a ausência de uma reflexão acerca de sua essência. De acordo com Heidegger, nem os pensadores iniciais pensaram acerca da linguagem. Assim ele diz no texto da conferência sobre o Logos de Heráclito: “Mas o relâmpago se extinguiu de repente. E ninguém lhe apanhou um raio sequer e nem a proximidade do ser que nele se iluminou.”<sup>62</sup> Para o filósofo, foi no início do pensamento ocidental que a linguagem explodiu como um relâmpago, exatamente nas palavras destes pensadores iniciais, principalmente quando falamos de Heráclito e Parmênides. Trata-se, portanto, de tentar atingir a origem, sobretudo, apontando para ela a fim de conseguir de fato pensar o impensado.

De acordo com Marlène Zarader, neste momento, a linguagem no seu todo foi experimentada a partir do dizer, e este dizer adveio, no âmago da língua grega, como recolhimento, ser e presença. E é este o acontecimento que atravessa e rege toda a nossa relação com a palavra.<sup>63</sup> O dizer não é primeiramente uma manifestação fonética de um conteúdo, mas sim fazer aparecer. Assim diz Gadamer em um ensaio sobre pensamento e poesia: “O que há de propriamente misterioso na linguagem é o fato de ela deixar ver, de modo que algo se apresenta.”<sup>64</sup> Mas, para Heidegger, isto não é uma exclusividade da língua grega, tanto que no alemão também é possível perceber este traço da palavra quando se constata que dizer, *sagen* em alemão, deriva de *sagan* que significa mostrar. Temos aqui então que o dizer é em primeiro lugar um mostrar antes de ser conteúdo semântico, ou seja, é antes todo o aparecer que assenta no mostrar do dizer.

---

<sup>62</sup> Ibid., p.203.

<sup>63</sup> ZARADER, M., *Heidegger e as palavras da origem*, p. 231.

<sup>64</sup> GADAMER, H., *Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin, Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*, p. 123.

Todavia este fazer aparecer nada mais é do que um desvelamento que, como vimos anteriormente, foi como Heidegger traduziu a palavra grega *aletheia*. É neste sentido que fazer aparecer é o mesmo que deixar ser, pois em todo desvelar já existe sempre um velamento, ou seja, aquilo que se descobre e que estava velado também é ao mesmo tempo preservado como o que é abrigado na medida em que retorna à palavra. Por isso o dizer é: “ ao mesmo tempo esse combate para conservar na presença o que em qualquer instante pode retirar-se na ausência – ausência que, no entanto, não é a nulidade do nada, mas a reserva do ser.”<sup>65</sup>

E se agora, seguindo os apontamentos de Heidegger, podemos vislumbrar a explosão que ocorreu para os gregos, mas que subitamente se extinguiu, podemos também, assim como fez o pensador, avançar mais uma vez pelo desconhecido, e, desse modo, tentar pensar o impensado que assim permaneceu durante a própria fulguração do ser. O pensamento do ser não se realiza somente por um retorno, mas principalmente por uma exposição inicial ainda por acontecer. Daí o encontro de Heidegger com a poesia. Este encontro entre habitantes de montanhas separadas por um abismo.

### Linguagem como linguagem.

A discussão tradicional sobre a linguagem ocorre, como não poderia deixar de ser, no âmbito da metafísica, isto é, toma-se sempre a linguagem como um objeto. Mas, para Heidegger, a linguagem não pode de modo algum ser considerada um objeto para o pensamento caso este queira realmente alcançar o que é próprio da linguagem. Neste sentido, tornou-se totalmente infrutífero para o pensamento falar sobre a linguagem. Aliás, o homem só pode fazê-lo porque parte sempre do princípio de que a linguagem é um instrumento de comunicação que ele possui.

No entanto, no intuito de romper com esta concepção que se resume na fórmula corrente, “O homem fala”, Heidegger diz: “A linguagem fala”<sup>66</sup> Daí tem-se que é o pensamento que está a serviço da linguagem e não o contrário. Desse modo, o homem não pode ser o sujeito e nem o senhor da linguagem. Por isso,

<sup>65</sup> ZARADER, M., *Heidegger e as palavras da origem*, p. 233.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, M., *A linguagem, A caminho da linguagem*, p.9.

para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem e não na fala do homem. Somente assim é possível alcançar o âmbito no qual a linguagem nos confia de fato o seu modo de ser.

Chega-se aqui mais uma vez à questão da escuta, pois, se é a linguagem que fala, então o homem só pode falar à medida que escuta a linguagem tanto no sentido da audição como no sentido da obediência e da pertença. Na verdade, segundo o filósofo, o dizer dos mortais é essencialmente resposta. Portanto, podemos dizer que pensar a linguagem é também pensar acerca da poesia e do poético, pois, como já sabemos, é na poesia que este diálogo se inicia.

Para Heidegger uma coisa é o conhecimento científico e filosófico sobre a linguagem e outra coisa é a experiência que fazemos com a linguagem:

Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que este algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma.<sup>67</sup>

Fazer aqui não tem o sentido de produzir, mas, sim, de sofrer e receber, ou seja, fazer uma experiência com a linguagem significa deixar-se tocar propriamente pela linguagem. Na experiência com a linguagem é a própria linguagem que vem à linguagem. Dessa maneira, toda vontade de conhecimento deve ser abandonada.

É também neste sentido que o homem pode se tornar mortal, pois mortais são aqueles capazes de fazer a experiência da morte como morte. Em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a liberação antecipadora para a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais e abre para a existência como extrema possibilidade a tarefa de sua propriedade, rompendo assim todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançada. A finitude descarta o absoluto e a totalização superadora do fim por meio do intelecto como nos diz Benedito Nunes em *Passagem para o poético*: “Afirmar que o *Dasein* é finito significa que ele não é no fundo dono de si mesmo”<sup>68</sup>

Ora, no caso da linguagem a entrega se traduz numa experiência. E a experiência, como já foi visto aqui, não é conhecimento no sentido corrente do termo. A experiência é antes de tudo acolhimento. Portanto, se conhecer é

---

<sup>67</sup> HEIDEGGER, M., A essência da linguagem, *A caminho da linguagem*, p.9.

<sup>68</sup> NUNES, B., *Passagem para o poético*, p. 156.

submeter a coisa à representação, ter uma experiência é submeter-se ao que é. Mas, segundo Marlène Zarader, se submeter-se a vontade de conhecimento dá lugar ao cuidado de uma experiência, então a própria noção de essência se esvai ou pelo menos exige ser repensada numa perspectiva outra da metafísica.<sup>69</sup> E por isso a seguinte pergunta se impõe: Afinal, o que é visar à essência da linguagem?

O filósofo propõe para responder a esta pergunta uma outra escuta quando se refere à meditação em questão. A formulação que dá título ao ensaio ganha uma nova versão, a saber: “A essência da linguagem: A linguagem da essência.” Como foi dito anteriormente, já não estamos no âmbito do conhecimento de um determinado objeto, mas sim no âmbito de uma experiência, portanto só concebemos aquilo que a linguagem é quando penetramos no que o sinal de dois pontos nos entreabre. E, segundo Heidegger, o que ele nos entreabre é a linguagem da essência. Nessa formulação a essência tem o papel de sujeito cujo próprio é a linguagem. Assim, a palavra essência não significa mais o que uma coisa é; pensada desse modo, a essência designa o vigor daquilo que nos concerne. Quer dizer que, ao invés de tentar em vão chegar à linguagem falando sobre ela, trata-se, sobretudo, de compreender que só é possível falar a partir da linguagem, pois já nos encontramos desde sempre na linguagem mais do que em nenhum outro lugar. No entanto, um caminho se faz necessário, visto que é somente caminhando que podemos ser conduzidos ao que é e, ao mesmo tempo, ao próprio autêntico.

O caminho que o homem precisa percorrer para pensar a linguagem não pode justamente conduzir senão para aonde já estamos. Ser, linguagem e origem - nada disso está em outro lugar e, no entanto, a única tarefa do pensar é tentar chegar lá. Torna-se imprescindível, então, que o homem escute a linguagem quando ela fala. E para Heidegger a linguagem fala primeiramente no poema.

É verdade que habitualmente pensamos que a poesia é apenas uma modalidade particular da linguagem. Mas isso só ocorre porque o homem continua preso à representação metafísica da linguagem como instrumento e da arte como matéria que recebeu a marca de uma forma.<sup>70</sup> Para o pensador, é a poesia que torna possível a linguagem:

---

<sup>69</sup> Cf. ZARADER, M., *Heidegger e as palavras da origem*, p.241.

<sup>70</sup> O pensamento heideggeriano constitui uma ruptura radical com a estética, na medida em que põe a obra e não mais o sujeito, seja ele receptivo ou criativo, no centro da gravidade da arte. Para

Poesia nunca é propriamente apenas um modo mais elevado da linguagem cotidiana. A contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa.<sup>71</sup>

Em “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” o pensador pergunta para o japonês se há na língua japonesa alguma palavra para linguagem. Para o japonês, também o mundo japonês parece não prestar atenção a esta questão. Então, ele mergulha numa longa meditação para tentar responder à pergunta, tal a sua relevância. E, após longa meditação, o japonês diz que há uma palavra japonesa para linguagem que diz mais a essência da linguagem do que a língua e a fala.

Para Heidegger, a essência da linguagem não pode ser nada de lingüístico. É neste sentido que Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger chama a linguagem de “casa do ser”. Esta formulação, segundo o filósofo, pretende dizer a essência da linguagem sem fornecer um conceito, pois, para o filósofo, não é possível definir a linguagem com um conceito. Mas isso não significa que não se possa pensá-la. Heidegger não tem em mente na formulação “casa do ser” o ser dos entes representado metafisicamente, a essa altura ele se refere ao vigor do ser, precisamente à duplicidade entre ser e ente, à duplicidade enquanto cabe pensar. A formulação “casa do ser” nunca pode se tornar uma fórmula, ou melhor, um x que pode ser substituído por qualquer valor. Assim como uma jarra não pode ser apenas um objeto que recebe uma substância.<sup>72</sup> A casa é o lugar onde é possível habitar. A casa é uma morada onde nos demoramos. A casa é também local de reunião onde ser e homem se encontram. Esta casa não é nada mais do que a linguagem. Por isso, para Heidegger, há uma grande diferença entre a palavra que é um aceno e aquela que é apenas um signo, no sentido de simples designação. Com isso, a palavra para linguagem precisa de um amplo espaço de oscilação.

E como o japonês hesita em dizer a palavra e ao mesmo tempo o pensador não deseja de maneira alguma apressá-lo, ele diz:

---

ele, o artista está na origem da obra, mas a obra está na origem do artista. Assim, o princípio da arte não está na capacidade do artista, mas sim na efetividade da obra. Por isso, é preciso para pensar a arte partir sempre da obra.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M., A linguagem, *A caminho da linguagem*, p.9.

<sup>72</sup> Cf. Id., M., A coisa, *Ensaio e conferências* 2002.

P - Não quero esconder minha agitação. Até agora foi em vão que procurei uma resposta nos lingüistas, pesquisadores e especialistas. Entretanto, para que sua concentração possa oscilar ao máximo quase sem nenhuma intervenção de sua parte, troquemos de papel. Agora sou eu quem responde sua pergunta sobre o hermenêutico.<sup>73</sup>

Heidegger mais uma vez recorre à etimologia. *Hermeneuein* é a palavra grega para interpretar e *hermeneia* é a palavra grega para interpretação. Aqui Heidegger também considera a associação da palavra com Hermes, o mensageiro dos deuses. Na mitologia grega, Hermes traz a mensagem do destino e, segundo Heidegger, ἑρμηνεύειν é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Assim, para o pensador hermenêutica não significa apenas interpretação, mas antes diz: trazer mensagem e dar notícia. Platão no diálogo *Íon* chama os poetas de *hermenes*, ou seja, intérpretes dos deuses, ou melhor, mensageiros dos deuses.

O sentido originário da palavra hermenêutico ajudou o filósofo a caracterizar o pensamento fenomenológico. Este pensamento trata, sobretudo, de fazer aparecer o ser dos entes, mas não de acordo com a metafísica e sim de maneira a deixar aparecer o próprio ser. E a linguagem é o que carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. Portanto, é a linguagem que determina a relação hermenêutica.

Nessas condições, perguntar pela palavra capaz de dizer o que se chama linguagem e perguntar pelo hermenêutico são a mesma coisa. Pois cada palavra deve ser pesada em todo o seu próprio peso e mais ainda em todo o seu peso velado, em sua maior parte, visto que, na tentativa de meditar a essência da linguagem, a conversa sempre fala a partir do reconhecimento de um passado vigente e desse modo sempre procura trazer e recolher o que o passado guarda e protege. A hermenêutica em que pensa Heidegger é aquela capaz de interpretar a palavra sem a esgotar.

E assim, depois de muita hesitação o japonês finalmente revela a palavra japonesa para “linguagem”:

J - Porque o senhor me escuta, ou melhor, porque o senhor escuta as indicações intuitivas que proponho, nasce em mim uma confiança para

---

<sup>73</sup> HEIDEGGER, M., De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador, *A caminho da linguagem*, p.95.

deixar de lado a hesitação que até agora me impediu de responder a sua pergunta.

P- O senhor se refere à pergunta sobre a palavra da língua japonesa para dizer o que nós europeus chamamos de “linguagem”?

J –Até agora tive medo de dizer a palavra porque teria que fazer uma tradução. A tradução faria com que nossa palavra se apresentasse como um simples ideograma no âmbito da representação dos conceitos. Pois é assim que a ciência européia e sua filosofia apreendem a essência da linguagem.

P – Qual é a palavra japonesa para a “linguagem”?

J - É *koto ba*.

P - Mas o que diz ela?

J - *Ba* evoca as folhas, sobretudo as folhas da floração. Pense na floração da cerejeira e da ameixeira.

P - E o que diz *koto*?<sup>74</sup>

*Koto* seria o vigor do acontecimento e, também, o vigor daquilo que recomenda a proteção de tudo que floresce e desabrocha. Mas o pensador da mesma forma pensa ter encontrado uma palavra para linguagem:

J - Que palavra o senhor emprega?

P - A palavra “*saga*”. Indica e significa o dizer, o dito e o que deve ser dito.

J - O que significa dizer?

P - Presumivelmente, o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar.

J - A *saga* não é, portanto, um termo que diga a fala e a linguagem humana...

P – e sim a vigência com que nos acena a palavra japonesa *koto ba*. O que se diz na e pela *saga*.<sup>75</sup>

No entanto, Heidegger afirma que o caminho para a linguagem é longo e não porque conduz para a distância, mas porque passa pela vizinhança, muitas vezes desconhecida: “Folhas da florescência vindas de *Koto*. A imaginação quer vagar por mundos desconhecidos tão logo a palavra dá início a sua *saga*.”<sup>76</sup> Mas quem poderá compreender desse modo a essência da linguagem num tempo em que a linguagem se torna sigla e senha e a comunicação ainda mais eficiente? Pergunta o pensador. E de outro lado está o poeta, este que é o artista da palavra

---

<sup>74</sup> Ibid., p.111.

<sup>75</sup> Ibid., p.113.

<sup>76</sup> Ibid.



capaz de criar ao mesmo tempo imagem e música com a linguagem. Assim fez como poucos a poetisa Sylvia Plath no poema “Danças Noturnas”<sup>77</sup>:

Um sorriso caiu na relva.

Irrecuperável!

E como vão se perder

Suas danças noturnas? Na matemática?

Estas espirais e saltos puros-

Viajam pelo mundo

Para sempre, e não me sentarei

De todo esvaziada de belezas, o presente

De sua suave respiração, a grama úmida,

O aroma de seus sonhos, lírios, lírios.

Sem relação com sua carne.

Dobras frias do ego, o copo-de-leite,

E o tigre, se enfeitando todo-

Pintas, e um espalhar de pétalas quentes.

Os cometas

Têm tanto espaço para percorrer,

Tanta frieza, esquecimento.

Teus gestos se lascam –

Mornos e humanos, sua luz rósea

---

<sup>77</sup> Este poema foi traduzido por Rodrigo Garcia Lopes & Maria Cristina Lenz de Macedo. Cf. PLATH, S., *Ariel*, p. 73.

Sangrando e descascando

Pelas negras amnésias do céu.

Por que me dão

Estas lâmpadas, estes planetas

Caindo como bênçãos, como flocos

Com seis lados, brancos

Sobre meus olhos, meus lábios, meus cabelos

Tocando e derretendo

Lugar nenhum.<sup>78</sup>

A dança noturna é a dança do poeta. Ele dança com as palavras. Estas espirais e estes saltos puros, estas lâmpadas e estes planetas caindo como bênçãos, como flocos de neve sobre os olhos, sobre os lábios e sobre os cabelos do poeta, tocando e derretendo lugar nenhum e, ao mesmo tempo, desfazendo tudo que é habitual. O poeta aprendeu sempre a renunciar, pois só assim as palavras podem perder o traço utilitário do cotidiano e ganhar o frescor do primeiro dia. A renúncia consiste, portanto, na prontidão para um outro relacionamento: “Em sua renúncia, o poeta abdica de sua relação anterior com a palavra. Só isso? Não, abdicando, algo se lhe anuncia, um chamado, que o poeta não pode mais recusar.”<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> A smile fell in the grass/ Irretrievable!/And how will your night dances/ Lose themselves. In mathematics?/Such pure leaps and spirals----/Surely they travel/The world forever, I shall no entirely/Sit emptied of beauties, the gift/Of your small breath, the drenched grass/Smell of your sleeps, lilies, lilies./Their flesh bears no relation./Cold folds of ego, the calla./And the tiger, embellishing itself--/Spots, and a spread of hot petals./ The comets/ Have such a space to cross./Such coldness, forgetfulness./So your gestures flake off---/Warm and human, then their pink light/Bleeding and peeling/Through the black amnesias of heaven./Why am I given/These lamps, these planets/Falling like blessings, like flakes/Six-sided, white/On my eyes, my lips, my hair/Touching and melting/ Nowhere.

<sup>79</sup> HEIDEGGER, M., A essência da linguagem, *A caminho da linguagem*, p.129.

## 4. A indagação pela palavra

### Mundo e Terra

Desde *Ser e tempo*, Heidegger sabia que a questão do ser não poderia ser desenvolvida no âmbito da metafísica e, depois dos textos do início dos anos 30, como “Sobre a essência da verdade”,<sup>80</sup> fica ainda mais evidente para o filósofo que a questão do ser não poderia mais ser desenvolvida de acordo com um pensamento que se ativesse ao enunciado lógico. Por isso, ele decide pelo encontro com a poesia a fim de poder transitar pelas regiões inusitadas do ser.<sup>81</sup> No entanto, esta primeira formulação, apesar de decisiva, só encontrará definitivamente um acesso privilegiado para o pensamento do ser quando da retomada por Heidegger da questão da linguagem e da poesia no início dos anos cinquenta.

Neste momento, a oposição dual entre mundo e terra é abandonada para dar lugar a uma quadriplacidade constituída de terra e céu, deuses e mortais. Estes quatro campos do mundo compõem a unidade movente do *Geviert*.<sup>82</sup> Aqui, os homens que estão sobre a terra encontram-se necessariamente sob o céu e isto quer dizer também que, como mortais, os homens estão sempre diante de deuses. Mas, para compreender melhor as palavras-chave, mundo e terra, terra e céu, deuses e mortais, é preciso antes compreender o que Heidegger quer dizer quando ele afirma que a instauração de um mundo e a produção da terra constituem dois traços essenciais no ser-obra da obra:

O mundo é a abertura que se abre nos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico. A terra é o ressaír forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida. Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo. Mas a relação entre mundo e terra nunca degenera na vazia unidade de opostos, que não têm que ver um com outro. O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo

<sup>80</sup> Esta conferência foi proferida pela primeira vez em 1930. Heidegger pretendeu neste texto pôr em questão o conceito tradicional de verdade que consiste na adequação, ou melhor dizendo, na concordância entre o intelecto e a coisa.

<sup>81</sup> Cf. WERLIR, M. A., *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p.11-12.

<sup>82</sup> Cf. ZARADER, M., *Heidegger e as palavras de origem*, p. 248.

que se abre, ele nada tolera fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo.<sup>83</sup>

O confronto entre mundo e terra é um combate, mas não uma discórdia que provoca a destruição. Pelo contrário, no combate essencial, o combatente torna-se mais autenticamente o que é. Assim, na análise de Heidegger, o templo grego, ao repousar sobre o chão de rocha, faz sobressair o obscuro do seu suporte maciço e, ao resistir a tempestade, faz sobressair a sua a força; da mesma forma que sobressaem o brilho e a luz da pedra à mercê do sol, que, por sua vez, evidencia a claridade do dia e a imensidão do céu assim como a treva da noite.

Ser obra quer dizer instalar um mundo, sendo que aqui mundo não é uma simples reunião de coisas existentes e sim o livre domínio onde todo ente pode surgir e ser reconhecido. E, segundo Heidegger, na medida que uma obra é obra abre espaço para aquela amplidão. Assim a obra enquanto obra instala um mundo e mantém aberto o aberto do mundo. Mas ao instalar um mundo, longe de deixar desvanecer a matéria, a obra faz sobressair a terra, ou melhor, como diz o filósofo, a obra deixa que a terra seja terra.<sup>84</sup> É desse modo que o escultor não gasta a pedra e que o poeta ao dizer a palavra não faz como aqueles que habitualmente falam e escrevem apenas gastando ou jogando conversa fora, mas, faz de forma tal que a palavra se torna e permanece verdadeiramente uma palavra.

Portanto, a obra de arte que repousa em si mesma advém desse combate entre mundo e terra. Mas, a terra só irrompe através do mundo e o mundo só se funda na terra. E o que tem lugar por meio do templo grego ou da estátua de um deus ou mesmo da palavra é, não apenas a eclosão do mundo, mas a sua instauração sobre a terra. Assim, a obra, ao mesmo tempo em que erige um mundo, faz vir a terra. E compreender a terra é saber que a terra só pode ser acolhida como terra, isto é, preservada no seu velamento. Aqui a verdade insere-se na obra: “A verdade advém como combate entre clareira e ocultação, na reciprocidade adversa entre terra e mundo.”<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*, p.38.

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 50.

## Poesia e verdade

A verdade não pode advir do que é habitual e da cotidianidade. Segundo Heidegger, a verdade, como a clareira e ocultação do ente, só acontece na medida em que se poetiza:

*Toda arte, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do ente como tal, é na sua essência Poesia. A essência da arte, na qual repousam simultaneamente a obra de arte e o artista é o pôr-em-obra-da-verdade. A partir da essência poetante da arte acontece que, no meio do ente, ela erige um espaço aberto, em cuja abertura tudo se mostra de outro modo que não o habitual.*<sup>86</sup>

É preciso ressaltar que neste contexto a poesia é pensada num sentido mais amplo em função da sua união essencial com a linguagem: “A própria linguagem é Poesia em sentido essencial”<sup>87</sup> Mas porque a linguagem é o acontecimento em que o ente como ente se abre, a poesia no sentido restrito é a Poesia mais original visto ser ela, segundo Heidegger, a arte da linguagem. E ele diz:

A linguagem não é apenas - e não é em primeiro lugar - uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente.<sup>88</sup>

Onde nenhuma linguagem advém não há também abertura. Só na medida que a linguagem nomeia pela primeira vez o ente, é que um tal nomear traz o ente à palavra e ao aparecer. E este nomear é o dizer do poeta. A poesia é, segundo Heidegger, a fábula da desocultação do ente, pois tem ela o poder de fazer advir o indizível.

Não por acaso, Heidegger dedica à palavra uma atenção especial. E segundo Beda Allemann, a interpretação de Heidegger visa fundamentalmente à palavra.<sup>89</sup> Por exemplo, em “O Reno” a palavra central é destino, sendo que por destino entende-se o ser dos semideuses, em “Como em dia de feriado” a palavra central é natureza e em “Volta ao lar” a palavra que ilumina todo o poema é

---

<sup>86</sup> Ibid., p.58.

<sup>87</sup> Ibid., p.59.

<sup>88</sup> Ibid., p.58.

<sup>89</sup> Cf. ALLEMAN, B., *Hölderlin et Heidegger*, p.151.

alegria.<sup>90</sup> A poesia, segundo o filósofo, se origina na palavra e, por isso, é ela a chave para a compreensão do poema porque é principalmente a partir dela que se chega à linguagem. No entanto, quando se encara o desejo de trazer à linguagem o que nunca foi dito tudo depende da linguagem, e não do homem, conceder ou recusar a palavra certa:

O acesso à essência de uma coisa nos advém da linguagem. Isso só acontece, porém, quando prestamos atenção ao vigor próprio da linguagem. Enquanto essa atenção não se dá, desenfream-se palavras, escritos, programas, numa avalanche sem fim. O homem se comporta como se ele fosse criador e senhor da linguagem, ao passo que ela permanece sendo a senhora do homem. Talvez seja o modo de o homem lidar com esse assenhoramento que impele o seu ser para a via da estranheza. É salutar o cuidado com o dizer. Mas esse cuidado é em vão se a linguagem continuar apenas a nos servir como meio de expressão. Dentre todos os apelos que nos falam e que nós homens podemos a partir de nós mesmos contribuir para se deixar dizer, a linguagem é o mais elevado e sempre o primeiro.<sup>91</sup>

Em “Construir, habitar, pensar”, Heidegger afirma que a palavra do antigo alto-alemão usada para dizer construir, “*buan*”, significa habitar, ou seja, permanecer, morar. Mas, o significado do verbo *bauen* como habitar perdeu-se. No entanto, um vestígio deste significado encontra-se na palavra “*Nachgebauer*”, a saber, aquele que habita a proximidade. Por outro lado, a antiga palavra *bauen* é na verdade a mesma palavra alemã *bin* que, por sua vez, significa o verbo ser conjugado, assim tem-se *ich bin*, isto é, eu sou, ou melhor, eu habito. *Bauen* também significa proteger e cultivar. No entanto, o sentido próprio de construir caiu no esquecimento e conseqüentemente caiu também no esquecimento o ser do homem. Nas palavras essências da linguagem, o caráter originário desses significados caiu facilmente no esquecimento, pois: “a linguagem retrai para o homem o seu dizer simples e elevado. Mas isso não chega a emudecer o seu apelo inicial. O apelo apenas silencia.”<sup>92</sup>

Portanto, podemos depreender de tudo o que foi dito que, se toda arte é Poesia, então, a arte em cada caso- e aqui falamos da escultura, da pintura e de todas as formas de arte – é um modo próprio de poetar dentro da clareira do ente, que já aconteceu na linguagem. É desse ponto de vista que um quadro de Van Gogh ou as tragédias de Sófocles ou a poesia de Hölderlin ou mesmo um Templo

<sup>90</sup> Cf. HEIDEGGER, M., *Approche de Hölderlin*, 1973.

<sup>91</sup> Id., *Construir, habitar, pensar, Ensaios e conferências*, p. 126.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.128.

Grego não são essencialmente diferentes. E, por isso, todos podem ser chamados de poesia. Porque o que tem lugar por meio da obra é não apenas a abertura do ente, mas, simultaneamente, a instauração do ser: não apenas a eclosão do mundo, mas a sua instauração sobre a terra.<sup>93</sup>

## A quadratura

Como vimos, para Heidegger, o pensamento que deseja sair do âmbito da metafísica deverá colocar a linguagem no centro de sua atenção, e já não poderá tratá-la como instrumento para comunicar ou para manipular o ente já aberto na simples presença, mas deverá compreender que é a linguagem que dá ser às coisas. O pensamento só poderá ir às próprias coisas com e a partir da linguagem. Assim, a reflexão acerca da linguagem não é uma reflexão sobre a linguagem e a realidade e como estas se relacionam, ou seja, sobre a propriedade e impropriedade da linguagem para se referir às coisas na realidade, pois, se é na linguagem que se abre a abertura do mundo, o verdadeiro modo de ir às coisas mesmas ocorrerá somente à medida que o homem numa escuta chegar à palavra.

Aqui, o ser da coisa já não é a instrumentalidade, visto que, de acordo com Heidegger, as coisas fazem morar junto de si a quadratura dos quatro. O mundo e a terra não desaparecem, mas ganham novos contornos. Os homens na medida em que são homens habitam sobre a terra e, sobre ela, se demoram. Porém, o homem está da mesma forma sob o céu, e só assim o azul do céu pode ser azul. E só assim o homem pode olhar para o céu. Isto quer dizer que o homem está sempre diante dos deuses e entre os mortais.

Os mortais são aqueles que habitam na medida em que se demoram sobre a terra, acolhem o céu, esperam o divino e experimentam a morte como morte. E, ao se demorar sobre a terra, o homem escuta a linguagem e, desse modo, canta o poema. Na linguagem, a terra floresce em direção ao rebento do céu. É nesse sentido que Heidegger, assim como fez Hölderlin, chama a linguagem de flor da boca. Mas é a poesia que deixa os quatro campos ascenderem à sua unidade. É este jogo de espelhos dos quatro que, ao mesmo tempo, ascendem a uma unidade

---

<sup>93</sup> Cf. ZARADER, M., *Heidegger e as palavras da origem*, p. 251.

que Heidegger agora chama de mundo. Portanto, mundo já não se limita a dizer a abertura em oposição à terra. Mundo agora é este jogo de espelhos no qual o ser se dá e ao mesmo tempo se retira.

Estas palavras poéticas se distanciam de uma explicação conceitual, mas se aproximam da verdade enquanto verdade do ser. Os quatro podem ser entendidos também como pontos cardeais já que não são entes que estão dentro do mundo, mas sim dimensões da abertura do mundo em que estão os entes intramundanos.<sup>94</sup>

Desse modo, enquanto instrumento, as coisas não são capazes de fundar uma abertura e apenas se limitam a articular uma abertura já aberta. Só a obra de arte, que é na sua essência poesia, permite que se torne presente não só a verdade, mas também a não-verdade, visto que o discurso poético parece ser o único capaz de dar conta do que não é meramente representacional, mas do mistério. E, segundo Vattimo, não é por acaso que o conceito de *Geviert* se formule em termos poéticos.<sup>95</sup>

A coisa é apenas enquanto faz morar junto de si terra e céu, deuses e mortais. No entanto, a coisa não pode fazer morar junto de si os quatro considerando o tempo e o espaço simplesmente como medidas. A coisa faz morar junto de si os quatro apenas na palavra poética, o que não quer dizer necessariamente que isto só ocorra no poema, mas na linguagem na sua força originária e criadora. Entretanto, é isto que realiza o poema, entendido como modo privilegiado do habitar humano, ou seja, relaciona os quatro campos do mundo, deixando advir o mundo como mundo. É só assim que as coisas podem ser coisas.

O pensamento é fundamentalmente uma escuta da linguagem quando esta atinge o centro do ser, ou seja, na sua força originária. Por isso, Heidegger diz, em “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, que perguntar pela palavra capaz de dizer o que se chama linguagem e perguntar pelo hermenêutico são a mesma coisa. Visto que nós estamos sempre na linguagem e dela nunca poderemos escapar e que, por outro lado, a nossa existência sempre se

---

<sup>94</sup> Quando Heidegger escreve a palavra ser coberta com dois traços cruzados, segundo Vattimo, significa que o filósofo está se referindo ao ser como evento que se abre nas quatro direções do *Geviert*.

<sup>95</sup> Cf. VATTIMO, G., *Introdução a Heidegger*, p. 138.



move numa compreensão do ser, hermenêutica, isto é, interpretação, encontro com a linguagem, é a própria existência na sua dimensão mais autêntica.<sup>96</sup>

Definitivamente, partindo daí, não se pode mais entender a linguagem como instrumento que serve para comunicar e analisar a realidade constituída fora da linguagem. Nem se pode entender interpretação apenas como aquilo que remonta do signo ao significado. Muito menos, pode-se compreender o pensamento apenas como explicação. O pensamento hermenêutico como escuta da linguagem ganha lugar porque se faz enquanto compreende a palavra como abrigo permanente:

A palavra é, então, na musicalidade de sua entonação, o que arranca do esquecimento abissal e da ocultação sem limite o próprio existir das coisas, o que não é nem sua simples singularidade sensível nem seu puro conceito abstrato, mas a *alteridade* de sua ausência que se apresenta “suavemente”, isto é, sensivelmente, a nós, na sonoridade das palavras que os designam.<sup>97</sup>

### A palavra poética

O poema nomeia e nomeando chama. O nomear é o dizer do poeta que chama as coisas ao mundo. Assim a poesia se origina: na palavra. Por isso, Heidegger considera a palavra aquele acontecimento que dispõe a mais alta possibilidade do homem: “Só há mundo onde há palavra.”<sup>98</sup> Só a palavra pode fazer com que haja mundo e, da mesma forma, fazer com que haja coisa.

Chegamos aqui ao ponto mais alto desde que nos perguntamos pelo significado de nomear. Para responder tal questão é necessário descer a uma dimensão mais profunda já que só assim poderemos compreender o dizer do poeta. Ora, sabemos que os caminhos de Heidegger seguiram nesta direção, se é que podemos chamar isto de uma direção. Heidegger no ensaio “A essência da linguagem” decide fazer uma experiência com a linguagem. Para isto ele se põe à escuta do poema. O poema, como vimos, é, de acordo com o filósofo, o modo privilegiado do habitar humano. Tanto Heidegger quanto Hölderlin afirmam que apesar de todo mérito é poeticamente que o homem habita a terra, que o homem

---

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, p. 141.

<sup>97</sup> DASTUR, F., *A morte: ensaio sobre a finitude*, pp.116-117.

<sup>98</sup> HEIDEGGER, M., Hölderlin y la esencia de la poesía, *Arte Y Poesía*, p. 113.

pertence à terra.<sup>99</sup> No entanto, esse habitar poético exige uma entrega e um recuo. É necessário escapar da linguagem cotidiana, é necessário recolocar mais uma vez a questão esquecida.

Tratemos então de nos aproximar do poema que Heidegger analisa no ensaio em questão. O poema “A Palavra” de Stefan George diz:

A Palavra<sup>100</sup>

Milagre da distância e da quimera  
Trouxe para a margem de minha terra

Na dureza até a cinzenta Norna  
Encontrei o nome em sua fonte-borda –

Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão  
Agora ele brota e brilha na região...

Outrora eu ansiava por boa travessia  
Com uma jóia delicada e rica,

Depois de longa procura, ela me dá a notícia:  
“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Nisso de minhas mãos escapou  
E minha terra nunca um tesouro encontrou...

Triste assim eu aprendi a renunciar:  
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

---

<sup>99</sup> Em “Holderlin e a essência da poesia” Heidegger, ao comentar as palavras de Hölderlin: “Cheio de méritos, mas é poeticamente/ que o homem habita esta terra./”, afirma que a poesia não é um adorno que acompanha a existência humana, e, sim, o fundamento que suporta a história.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, M., A essência da linguagem, *A caminho da linguagem*, p.129.

Na poesia, segundo Heidegger, se resguarda algo muito digno de se pensar: o fato de que uma coisa é e, sobretudo, o fato de que a palavra se relaciona também com o ser. Por isso, iremos nos ater ao último verso do poema. Em primeiro lugar, temos a partir daí que palavra e coisa são diferentes. Bem, se a palavra não pode ser uma coisa, seguindo a interpretação de Heidegger, quando o poeta, no poema acima, pede à deusa do destino<sup>101</sup> uma palavra para jóia, ele, na verdade, deseja uma palavra para a palavra.

Contudo, a palavra como já dissemos não é uma coisa. No entanto, só onde há palavra é que há coisa, ou melhor, só a palavra concede ser à coisa. Então, a coisa “é”. Como a palavra, o “é” também não pertence às coisas existentes. Por outro lado, não se trata aqui de um vazio nem de um mero nada. Mas, então, para onde aponta a experiência poética com a palavra? Aponta para o ser: a palavra dá ser. Isto quer dizer que a linguagem não é expressão nem apresentação, mas doação do ser. Por isso, Heidegger, seguindo os versos de Hölderlin, afirma que a essência da poesia deve ser compreendida como instauração do ser com a palavra.<sup>102</sup> A jóia permanece reserva quando a palavra para a palavra, ao poeta, é recusada. Mas, de modo algum, a jóia se dissipa no nada negativo. A jóia se retrai e continua a ser tesouro, reserva, ou seja, a palavra que dá ser ao ente se retira ela própria no silêncio.

Assim é que a palavra do poeta nos liberta da lida cotidiana e nos envia para o inusitado. O poema nos transporta imediatamente para fora do interior desse eu subjetivo e, sobretudo, nos permite vagar por mundos desconhecidos. Octavio Paz em *O Arco e a Lira* diz que uma imagem aproxima, mas não reduz o ser como faz a ciência com seus conceitos e leis. O poeta de súbito afirma que as pedras são plumas. A imagem resulta escandalosa porque desafia o próprio princípio de não-contradição: o pesado é leve. Apesar dessa sentença adversa os poetas se obstinam em afirmar que a imagem revela o que é e não o que poderia ser, ou seja, a imagem recria o ser. Há um tempo em que pedra e plumas se dão.

Em *A Busca do Presente*, o pensador mexicano diz que começou a escrever poemas porque queria compreender o seu tempo, mas não o tempo do

---

<sup>101</sup> Segundo a tradutora, Márcia de Sá Cavalcante Schuback, norna é a deusa do destino da mitologia nórdica. Na verdade são três as nornas: *Urd*, *Vrdani* e *Skuld*. Elas decidem o destino de cada recém-nascido e tecem os fios que determinam o destino do mundo.

<sup>102</sup> HEIDEGGER, M., Hölderlin y la esencia de la poesía, *Arte Y Poesía*, p. 137.

relógio, não o tempo linear, não o tempo dos agoras, pois o que é próprio do tempo não reside na seqüência dos agoras, mas num advir, e este advir joga a cada vez de modos diferentes nas três dimensões da temporalidade. Octavio Paz queria compreender também a si mesmo. Por isso começou a escrever poemas. Na verdade, Paz começou a escrever poemas movido por uma necessidade que ele mesmo não sabia explicar, apenas mais tarde, compreendeu que escrever poemas estava intimamente relacionado com a busca do Presente, isto é, com a busca de um tempo mais autêntico e originário. Nesse sentido, Paz persegue uma abertura que permita ao homem um contato com um tempo no qual passado, presente e futuro não são meramente uma linha contínua, mas um tempo com densidade e profundidade, ou seja, um tempo que se funde com a vida. E a poesia é, segundo Carneiro Leão, certamente esse convite para superar o perigo da repetição e do utilitarismo que rege os dias de hoje.<sup>103</sup> É neste sentido que a poesia e a palavra do poeta nos libertam, para outras auroras.

---

<sup>103</sup> Cf. CARNEIRO LEÃO, E., *Existência e Poesia, Aprendendo a pensar*. Vol. II.

## Conclusão

Françoise Dastur em *“Heidegger et Trakl: le site occidental et le voyage poétique”* afirma que o estranho no dizer da poesia de Trakl é literalmente aquele que viaja, mas de forma alguma é este viajante um errante sem rumo, pelo contrário, este viajante busca a terra.<sup>104</sup> Heidegger afirma inúmeras vezes que o poeta só é verdadeiramente um poeta quando é capaz de se demorar na linguagem. E isso só acontece porque o poeta sabe que a linguagem não é um instrumento de comunicação que ele possui. Heidegger chama este homem na sua obra tardia de mortal, pois mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. Para o filósofo, fazer uma experiência com algo significa que este algo vem ao nosso encontro, chega até nós e nos transforma. Ser mortal é, portanto, segundo Dastur, uma capacidade, a saber, a de não se constituir como sujeito da representação. Mortais são, pois, aqueles que correspondem ao apelo do ser. Isto implica em dizer que a linguagem é muito mais um dom, isto é, um presente que se recebe do que simplesmente um instrumento, ou seja, um meio de expressão. O homem mortal é certamente aquele que se põe à escuta.

Por outro lado, como foi visto no primeiro capítulo, sabemos que para Heidegger a metafísica é a história do esquecimento do ser. Porém, o esquecimento do ser em favor do ente realiza-se de maneira completa no mundo da técnica, onde já não há mais nenhum fim a ser alcançado a não ser a manutenção do funcionamento de um sistema instrumental imposto pela vontade do sujeito. O mundo da técnica é desse modo, no seu sentido mais amplo, a instrumentalização total, onde mesmo o pensamento torna-se instrumento, servindo à dinâmica cada vez mais racional da organização total.

E é diante deste esgotamento e desta completa uniformização que o diálogo com a poesia torna-se, para Heidegger, a principal tarefa do pensar, visto que o homem tornou-se, no mundo da técnica, incapaz de compreender a si mesmo senão como animal racional. Segundo o filósofo, para que o homem possa se tornar mortal é necessário que ele aprenda novamente a habitar na linguagem:

---

<sup>104</sup> Ela se refere aqui ao verso de Trakl citado por Heidegger no ensaio “A linguagem na poesia” que diz: “Algo de estranho, a alma na terra”

“A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a *essência* da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem”<sup>105</sup> No entanto, a temporalidade originária não é linear nem é o tempo uma medida do movimento como queria Aristóteles. Trakl nomeia esse tempo de espiritual, mas isso segundo Heidegger nada tem a ver com o uso atual que remete espírito aos espíritas e espirituais. Mas então o que é espírito? Trakl em seu último poema fala da flama, ou seja, de um ardor. O poeta não entende o espírito primeiramente como sopro ou *pneuma*, mas sim como flama, “que nos caça, que extasia e deixa fora de si, é a chama do entusiasmo.”<sup>106</sup> De acordo com Heidegger o espírito vigora na possibilidade da suavidade e da destrutividade. No entanto, o espírito dá ânimo e é esse ardor que sustenta numa travessia o peso melancólico da alma.

O homem é o ente que de algum modo se relaciona com o ser, por isso Heidegger insiste na pergunta pelo ser mesmo quando Nietzsche afirma que o ser não passa de um vapor, de uma simples fumaça. É então que a pergunta se torna mais necessária. Mas será ainda possível diante de tal perigo que acomete a essência do homem na sua relação com o ser que ele possa compreender a si mesmo como mortal? Será que é ainda possível a pergunta pelo ser?

Depois dos textos dos anos trinta tornou-se claro para o filósofo que tal pergunta só poderia se desenvolver no âmbito da linguagem. No texto *Que é isto - a filosofia?* Heidegger afirma que, sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem, o homem jamais saberá o que é a filosofia como uma privilegiada maneira de dizer. No entanto, pelo fato de a poesia em comparação com o pensamento estar de um modo diverso e privilegiado a serviço da linguagem, torna-se necessário, para que a filosofia possa novamente experimentar de que modo ela é, discutir a relação entre pensar e poetar, pois entre ambos impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, por ela devem se sacrificar.

Desse modo, a poesia e, mais especificamente, pelo menos num primeiro momento, a poesia de Hölderlin, o poeta da poesia, surge como uma abertura para o pensamento do ser. Exatamente porque o discurso poético parece ser o único capaz de dar conta do que não é meramente representacional. A poesia não é algo que se insere na realidade e reclama por um resultado. No entanto, para o filósofo

---

<sup>105</sup> HEIDEGGER, M., A linguagem na poesia, *A caminho da linguagem*, p.28.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 49.

é na poesia que os homens se reúnem sobre a base de sua existência. E, com ela, chegam ao repouso onde estão em atividade todas as relações.

O poeta, ao dizer a palavra essencial, nomeia pela primeira vez o ente. E esta livre doação Heidegger chama de instauração. A palavra dá ser e isto quer dizer que a linguagem não é expressão nem apresentação, mas doação de ser. Quando isto acontece, ou seja, quando pela primeira vez a essência das coisas chega à palavra, a existência do homem atinge finalmente uma relação firme e se estabelece uma razão de ser:

Se compreendermos essa essência da poesia como instauração do ser com a palavra, então poderemos pressentir algo da verdade das palavras pronunciadas por Hölderlin, quando há muito tempo a noite da loucura o arrebatou sob sua proteção.<sup>107</sup>

No ensaio acerca da linguagem na poesia, Heidegger diz que um tal canto não pode nascer senão da noite, da escuridão por onde atravessa o estranho, pois esta noite que nomeia tantos poemas de Trakl é a noite entusiasmada, uma noite que não é de modo algum destruição do espírito, mas sim onde brilha a claridade de sua ausência. Como foi visto no segundo capítulo, Heidegger, ao interpretar os hinos de Hölderlin em 1935, já havia sublinhado que a modernidade deve ser compreendida como uma noite sagrada ou, segundo o poeta, como o tempo dos deuses sumidos. Nesta noite rege a dor e o ardor que inflama, mas que, por outro lado, chama para a caça de um deus a suavidade do espírito, como canta Trakl nos versos do poema “A noite” citado por Heidegger: “Tormento infinito/Que venhas caçar um deus/Espírito suave/ Suspirando em queda d’água/ Na ondulação de pinhos silvestres.”<sup>108</sup> No entanto, mesmo a dor e a tormenta ainda não desfazem o fato do homem ter muitos méritos. Isto pode facilmente ser constatado nos dias de hoje. Há muitos méritos e algum demérito e, apesar de todo esse mérito, tanto o poeta quanto o pensador afirmam que é poeticamente que o homem habita a terra, que o homem pertence à terra. Assim diz Hölderlin nos versos do poema “No azul sereno floresce...”: “Cheio de méritos,/ mas é poeticamente que o homem habita esta terra./”<sup>109</sup> A poesia é instauração do ser com a palavra. O poeta nomeia e nomeando instaura os deuses e a essência das coisas. Habitar poeticamente, para

---

<sup>107</sup> HEIDEGGER, M., Hölderlin y la esencia de la poesía, *Arte Y Poesía*, p. 138.

<sup>108</sup> Id., A linguagem na poesia, *A caminho da linguagem*, p.61.

<sup>109</sup> Id., op. cit., p. 139.

Heidegger, significa estar na presença dos deuses e ser tocada pela essência das coisas.

Porém, antes de se tornar um dizer a poesia é na maior parte do seu tempo uma escuta, visto ser a escuta do silêncio e o seu apelo o que permite ao homem tornar-se mortal, impedindo, dessa maneira, toda a petrificação da sua existência. E é por assim dizer que Hölderlin afirma que as palavras são como flores, “palavras cuja eclosão sonora faz surgir, por mais que ela não quebre o imenso silêncio da qual nasceu.”<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> DASTUR, F., *A morte: ensaio sobre a finitude*, p.119.



## Referências bibliográficas

ALLEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Trad. François Fédier. Paris: PUF, 1959.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência 1925/1975*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Trad. Francisco Gonçalves. Lisboa: Biblioteca Universitária, 1989.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Existência e poesia. In: *Aprendendo a pensar*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2000.

DASTUR, Françoise. *A Morte: ensaio sobre a finitude*. Trad. Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e la question du temps*. Paris: PUF, 2005.

\_\_\_\_\_. Heidegger et Trakl: le site occidental et le Voyage poétique. In *Noesis*, N° 7, *La philosophie du XXe siècle et le défi poétique*, 2004. URL: <http://noesis.revues.org/document22.html>.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Volume I. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

HAAR, Michel. *A obra de Arte: Ensaio sobre a ontologia das obras*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. A linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. A linguagem na poesia. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

\_\_\_\_\_. *Approche de Hölderlin*. Paris: Gallimard, 1973.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

\_\_\_\_\_. Hölderlin y la esencia de la poesia. In: *Arte Y Poesia*. Trad. Samuel Ramos. México, DF.: Fondo de Cultura Económica, 1997.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mario Botas. Lisboa: Passagens, 1995.

\_\_\_\_\_. Logos. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Vol 1. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. “...Poeticamente o homem habita...” In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Que é isto a filosofia?* Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

\_\_\_\_\_. Sobre a essência da verdade. In: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. What are poets for? In: *Poetry, Language, Thought*. Trad. Albert Hofstadter. New York: Perennial, 2001.

\_\_\_\_\_. *What is called thinking?* Trad. J. Glenn Gray. New York: Harper & Row Publishers, 1968.

HERÁCLITO. *Fragments: origem do pensamento*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hinos tardios*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JARDIM, Eduardo. *Mário de Andrade: a morte do poeta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. *A duas vozes*: Hannah Arendt e Octavio Paz. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MACIEL JUNIOR, Aulerives. *Pré-Socráticos - A invenção da Razão*. São Paulo: Odysseus Editora, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. O último Deus. In: *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1999.

\_\_\_\_\_. *Passagem para o poético*. Filosofia e Poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1992.

PAZ, Octavio. *La Quête du Présent*. Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Arco e a Lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Labirinto da solidão*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral De Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATH, Silvia. *Ariel*. Trad. Rodrigo Garcia Lopes e Maria Cristina Lenz de Macedo. Campinas: Versus Editora, 2007.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001

ROCHA, Antônio Wagner Veloso. *Heidegger: da pergunta pela filosofia à essência da poesia*. Rio de Janeiro: PUC, 2005.

RÜDIGER, Francisco. *Marin Heidegger e a questão da técnica*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

STEIN, Ernildo. *Sobre a Verdade*. Ijuí: Editora Ijuí, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005.

ZAMBRANO, Maria. *Filosofia y Poesía*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)