

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

JÉFERSON LUÍS DE AZEREDO

**O EXPERIENCIAR POÉTICO COMO FILOSOFIA EM HEIDEGGER COMO UM
PROJETO DE SUPERAÇÃO DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL**

São Leopoldo

2021

JÉFERSON LUÍS DE AZEREDO

**O EXPERIENCIAR POÉTICO COMO FILOSOFIA EM HEIDEGGER COMO UM
PROJETO DE SUPERAÇÃO DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL**

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
Filosofia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2021

© by Jéferson Luis de Azeredo, 2021.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

A993e Azeredo, Jéferson Luís de.

O experienciar poético como filosofia em Heidegger como um projeto de superação da racionalidade instrumental / Jéferson Luís de Azeredo. - 2021.

147 p.

Tese (Doutorado) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, 2021. Orientação: Luiz Rohden.

1. Experiência poética. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Racionalidade instrumental. 4. Linguagem e línguas – Filosofia. 5. Verdade. I. Título.

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla – CRB 14/1101

Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC

Título em inglês: Experiencing poetic as philosophy in Heidegger as a project to overcome instrumental rationality

Keywords: Poetic. Language. Heidegger.

Área de concentração: Filosofia

Titulação: doutorado

Banca examinadora: Dr. Álvaro Luis Montenegro Valls; Dr. Inácio Helfer; Dr. Gustavo Silvano Batista; Dra. Viviane Magalhães Pereira

Data da defesa: 6/5/2021

Programa de Pós-Graduação: Doutorado em Filosofia

e-mail: ppgfilo@unisinós.br

JÉFERSON LUÍS DE AZEREDO

**O EXPERIENCIAR POÉTICO COMO FILOSOFIA EM HEIDEGGER COMO UM
PROJETO DE SUPERAÇÃO DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL**

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em 6 de junho de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Luiz Rohden – Unisinos (Orientador)

Dr. Álvaro Luis Montenegro Valls - Unisinos

Dr. Inácio Helfer - Unisinos

Dr. Gustavo Silvano Batista - UFPI

Dra. Viviane Magalhães Pereira - UECE

AGRADECIMENTOS À FAPESC

O presente trabalho foi realizado com apoio da FAPESC– Brasil.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, que, para além dos laços de sangue, mantém laços de amor comigo, é meu pilar de sustentação, que sempre me proporcionou atenção e cuidado.

Agradeço aos meus amigos pela ajuda sempre prestativa, em especial, aos que se mantiveram mais próximos nestes anos de tese.

Meu obrigado especial ao meu orientador Prof. Luiz Rohden, que me acolheu com confiança, otimismo e segurança, sua serenidade é em si um lugar de coragem.

Aos meus professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia, obrigado por mediarem o conhecimento filosófico de modo tão brilhante.

Aos colegas que, em meio a tantos cafezinhos e conversas, contribuíram e muito para pensar e repensar a tese em questão.

Ao Fundes-Fapesc pela bolsa que me auxiliou no custeio das despesas que tive com o trabalho.

Enfim, a todos que estavam próximos e contribuíram de certa forma para a realização deste trabalho.

“O ser larga o ente, lançando-o ao risco. Este largar e lançar é o verdadeiro arriscar. O ser do ente é esta relação do largar e lançar para com o ente. Cada ente que existe é o arriscado. O ser é, por excelência, o próprio risco. Ele põe-nos em risco, a nós, os homens. Ele põe em risco os seres vivos.”
(HEIDEGGER, 2014, p. 320).

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo compreender que o experienciar poético se dá como um projeto de superação da racionalidade instrumental. A possibilidade da meditação a partir do experienciar poético traz à luz o filosofar que recoloca o ser como questão central, opondo-se à objetificação da vida. A metodologia hermenêutica utilizada destaca o diálogo como condição, pelo escutar e silenciar, a tarefa de “rever” a história da cultura centrada na técnica. Estabelece-se o diálogo com três especialistas, Willian Richardson, Marco Aurélio Werle e Benedito Nunes, em que se destaca que a linguagem se dá como “lugar”, convergindo para a filosofia de Heidegger. Uma vez estabelecida essa questão, ao compreendermos a relação poesia-filosofia, especialmente do encontro de Heidegger com as poesias de Hölderlin, acessa-se o como se dá a disposição fundamental enquanto possibilidade de ser-salto, o que confere a condição de meditação e do filosofar. Apresenta-se a linguagem como “morada” e, em seguida, o que caracteriza o diálogo a partir do escutar e do silenciar, que conduzirão o pensamento a uma experiência transformadora para além da fala cotidiana. Ao final busca-se o experienciar poético capaz do próprio pensamento filosófico como nova possibilidade de recolocar a pergunta pelo ser e pela verdade do ser. Reintroduz-se a possibilidade de uma existência pela fonte mais originária, a do próprio ser, como forma de conhecer o mundo e nós mesmos, sendo uma ousadia de uma primeira penetração no âmbito da história do ser, não da história como “período” novo, mas como um âmbito inteiramente diverso da história atual.

Palavras-chave: Experiência. Poético. Linguagem. Heidegger. Hölderlin.

ABSTRACT

This work aims to understand that the poetic experience occurs as a project to overcome instrumental rationality. The possibility of meditation based on poetic experience brings to light the philosophizing that puts being back as a central issue, opposing the objectification of life. The hermeneutic methodology used highlights the dialogue as a condition, by listening and silencing, the task of "reviewing" the history of culture centered on technique. Dialogue is established with three specialists, Willian Richardson, Marco Aurélio Werle and Benedito Nunes, in which it is emphasized that language occurs as a "place", converging with Heidegger's philosophy. Once this question has been established, when we understand the relationship between poetry and philosophy, especially from Heidegger's encounter with Hölderlin's poetry, we access how the fundamental disposition is given as a possibility of being-jumping, which confers the condition of meditation and philosophize. The language is presented as "home" and then the one that denounces the dialogue, starting from listening and silencing, which leads the thought to a transformative experience beyond everyday speech. In the end, the aim is to experience poetry capable of making its own philosophical thought as a new possibility to reinstate the question of being and the truth of being. The possibility of an existence is reintroduced by the most original source, that of being itself, as a way of getting to know the world and ourselves, being a boldness of a first penetration in the scope of the history of being, not of history as a new "period", but as an exclusive framework different from current history.

Key-words: Experience. Poetic. Language. Heidegger. Hölderlin.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 O QUE E A QUEM HEIDEGGER RESPONDE COM SUA FILOSOFIA?	15
2.1 A <i>KEHRE</i> DE HEIDEGGER COMO MOVIMENTO AO NOVO	24
2.2 O NOVO HORIZONTE DAS MUDANÇAS NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER	30
2.2.1 Hermenêuticas da virada heideggeriana a partir de algumas interpretações.....	36
2.2.2.1 Willian Richardson e a <i>Kehre</i> como uma relação com a verdade.....	37
2.2.2.2 Marco Aurélio Werle e a <i>Kehre</i> como “clareira da linguagem”	41
2.2.2.3 Benedito Nunes e a <i>Kehre</i> como essencialização da linguagem	45
3 PENSAMENTO POÉTICO EM HEIDEGGER	53
3.1 LINGUAGEM.....	57
3.2 A LINGUAGEM POÉTICA.....	64
3.2.1 O escutar e o silenciar	67
3.2.2 Diálogo como um aceno a outro começo	74
3.2.3 Mundo e terra.....	80
4 O ACONTECER DA FILOSOFIA DO EXPERIENCIAR POÉTICO	87
4.1 O SER-SALTO DE HÖLDERLIN DISPONÍVEL A HEIDEGGER PELO DIÁLOGO	97
4.2 O ENGENDRAMENTO DA DISPOSIÇÃO FUNDAMENTAL	107
4.2.1 Disposição fundamental como meditação	115
4.2.2 Pelo ingresso como diálogo: o filosofar	123
REFERÊNCIAS	135
ANEXO A - SAPATOS DA CAMPONESA – VAN GOGH – 1886	144
ANEXO B - GERMÂNIA	145

1 INTRODUÇÃO

“[...] *nos instituti rebus optimis non poetarum uocemoueamur?*”

“[...] *havemos de nos impressionar com a voz dos poetas?*”

CICERO, Orator 240-245

A partir do nosso título *O experienciar poético como filosofia em Heidegger como um projeto de superação da racionalidade instrumental*, assumimos que pela relação entre a poesia e a filosofia se superam as condições lógico-semânticas de ordem puramente técnica do pensar. A experiência do poético pelo acesso à linguagem poética deixa aparecer quanto à filosofia um outro pensamento, a promoção de uma filosofia pelo um desvelo criativo da verdade.

Nosso objetivo foi compreender que quando da experiência do poético, acessado pela relação feita pelo diálogo e pela disposição fundamental, os quais podemos nos dispor a ser, deixamos aparecer uma linguagem em seu modo mais próprio, como morada do ser. Morando na linguagem, a filosofia pode se relacionar e ser capaz de se mostrar como outro pensamento sobre o mundo e sobre nós próprios, reconduzindo os processos a novas condições e respostas sobre o mundo em que vivemos. Isso vai de encontro a qualquer interpretação técnica e calculadora que se apresenta como sendo único modelo de verdade, o que justifica nosso trabalho, retomar a filosofia como pensamento aberto e resistente a favor de qualquer verdade que se opõe ao ser quando entificado, ou seja, que não coloca o ser como central.

Para nosso caminho pretendido aqui, na área da filosofia da linguagem, utilizamos o método hermenêutico, guiando-nos sobretudo a partir do específico método empreendido por Heidegger, o qual buscou enfatizar a verdade pela pré-estrutura da compreensão e seguiu redefinindo-a para uma versão mais fundamental a partir do acesso à compreensão da linguagem como morada. Nossa hermenêutica aqui se projeta de forma incisiva para o centro da reflexão filosófica de Heidegger em que a linguagem passa a ser tomada como aquilo que cria o mundo ao dizê-lo, e não mais como uma ferramenta da consciência para dizer o pensado. A linguagem deixa aparecer a própria condição de possibilidade de ser no mundo e do próprio mundo, especialmente quando a linguagem assume seu caráter de poesia e

nos convida para adentrar como lugar, possibilitando a experiência do poético, para, então, pela meditação, aparecer o pensamento filosófico.

Pela hermenêutica, buscamos compreender, pela instauração de um específico diálogo que se organiza a partir de condições específicas, do ouvir e do silenciar, como a experiência do poético se dá propriamente como filosofia. Buscamos dialogar com mais ênfase com três obras de Heidegger que entendemos serem centrais para a relação poesia-filosofia: *A Origem da obra de arte; Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* e *Explicações da Poesia de Hölderlin*. Esta, sobretudo, apresentando que pelo diálogo feito por Heidegger com as poesias de Hölderlin foi possível a experiência do poético e a instauração de uma filosofia que recoloca a questão do ser, portanto uma outra verdade, capaz de indicar uma saída ao mundo técnico e de razão calculadora.

Deixamos fora qualquer intenção de interpretar a linguagem como proposição demonstrativa que visa ocorrer como única e verdadeira, como possibilidade de ser puramente lógica, assim como fez Heidegger, pois, dessa forma, não poderíamos compreendê-la como pluralidade e sequer tangenciar a problemática aqui, que pelo experienciar poético podemos acessar a filosofia como outra verdade, esta em relação à questão essencial de Heidegger: a questão do ser, que se resume em uma denuncia do esquecimento do ser pela história do pensamento.

O que há, portanto, central a nossa compreensão é o estabelecimento de uma crítica à tradição e sua concepção de linguagem instrumental a serviço da comunicação como forma exclusiva de pensar. Opomo-nos à investigação das partes que não levam em consideração que é na experiência do poético, acessado pela retomada da linguagem como morada do ser e que carrega a própria relação hermenêutica, que podemos recolocar a questão da compreensão e da busca da verdade, que estava colocada apenas no âmbito da teoria do conhecimento. Assim, a linguagem deixa de ser instrumento e passa a ser princípio constituinte e constituidor de sentido.

Retomamos o diálogo, assumido no caminho realizado por Heidegger, como podemos perceber quando ele dialogou com as poesias de Hölderlin, quando adentrou na linguagem pela palavra poetada do “poeta dos poetas”. Essa atividade, no interior da experiência do poético pelo diálogo estabelecido, demonstra uma outra disposição, a disposição fundamental, como veremos, e que é capaz de reconhecer

e iniciar um outro entendimento sobre a história moderna, como fez Heidegger (especialmente acerca da base histórica de caráter niilista da modernidade).

Com a disposição fundamental quando do experienciar poético, Heidegger iniciou a tarefa de “combater” a história da cultura “contada”¹ até então e assumiu desviar-se dos estudos que se mantinham apenas na tradição de estudos trágicos², guinando em direção à linguagem poética, eis sua “virada para o poético”, uma ruptura do trágico, do metafísico, da tradição calculadora e da ocupação técnica do pensamento e da filosofia.

Assim, ao sermos instigados por esta relação – poesia e filosofia – longe de estudos que buscam uma aproximação entre essas duas “áreas” a fim de retirar algum significado semântico ou conceitual, seguimos em outra relação, excepcional e excêntrica, por vezes, já antecipada por Heidegger como podemos ver quando do seu encontro com Hölderlin, tomando os acontecimentos da vida como uma expressão que devolve à humanidade um outro acontecer, também em si originário, igualmente fundador de uma história, mas diferente desta história que estamos acostumados, pois nossa história está há bastante tempo consolidada em uma verdade principiada pela lógica e filosofia dos gregos antigos, como Platão e especialmente Aristóteles. Por isso que o experienciar poético surge como superação, como outra história, como outra verdade. Trata-se de um acesso à filosofia como outra forma de pensar.

Como estrutura da tese, dividimos nossa via em três momentos³, chamados formalmente de capítulos.

Iniciamos com nosso **primeiro capítulo** (momento) com a compreensão do trabalho de Heidegger sobre a linguagem⁴. Buscamos o esclarecimento da linguagem, primeiro porque ela ocupou excepcionalmente os trabalhos de Heidegger

¹ Especialmente pela tradição judaico-cristã e pelo pensamento platônico, desdobrada de um socratismo específico.

² Nietzsche, por exemplo, mas não apenas, como afirma Roberto Machado, há outros que se ocuparam do trágico, como Burckhardt e Erwin Rohde (MACHADO, 2006).

³Diferentemente do uso heideggeriano “caminho”, optamos por usar a palavra via fazendo alusão a um caminho formado por trechos que vão se amalgamando e, finalmente, no todo, formam um caminho. Cada “trecho”, necessário, recebe uma interpretação singular e chave para a realização do caminho.

⁴ Heidegger não trabalha uma distinção entre “língua” e “linguagem”, como o idioma português parece autorizar (CAPISTRANO, 2006, p. 204 – rodapé), por isso, quando nos referimos à linguagem, estamos nos referindo àquilo que está na esfera do dizer, do comunicar, da palavra dita ou escrita.

e segundo porque ela concretiza a conhecida “virada”, ou *Kehre*⁵, como é escrita pelos estudiosos de Heidegger. As obras que mais nos forneceram um acesso às características da linguagem e do diálogo foram: *Que é isto – A filosofia? Carta sobre o humanismo; Introdução à filosofia; A Origem da obra de arte; A caminho da linguagem; Ser e Verdade e Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*.

Resgatamos três interpretações de Heidegger feitas por especialistas: Willian Richardson, Marco Aurélio Werle e Benedito Nunes, que foram escolhidos porque suas interpretações dialogaram de modo a ir contra qualquer opinião ou qualquer opinião que se voltasse a essencializar a linguagem como lógica ou científica exclusivamente originária e primordial, muito ao contrário, os três convergem aqui para o que aponta a linguagem como não sendo uma construção de proposição declarativa que supõe determinações categóricas, de construção explicativa, controladora e redutora. Tal construção é compreendida por eles como imprópria e inautêntica quando tomada como o único modo correto de abordar a linguagem. Apontam eles que há uma outra compreensão, um modo mais autêntico, que acontece, primariamente, quando compreendemos a linguagem como lugar, indo ao encontro de Heidegger, em que nós humanos habitamo-la em sua finitude.

Convergimos para eles quanto a essa interpretação e assumimos, ainda, que a leitura sobre o pensamento de Heidegger sofreu uma variação radical quando esse se dedicou fundamentalmente à questão “relação poesia e filosofia”, pois revela que ele buscou uma diferente base para o seu pensamento, por assim dizer. Essa nova base é chave para a disposição fundamental, como veremos.

Em nosso segundo momento da via, **segundo capítulo**, buscamos compreender a linguagem poética e como ela se dá como lugar do experienciar poético propriamente dito. Esse acesso é a nova base, portanto retomamos o encontro de Heidegger com Hölderlin pelo diálogo e pela disposição fundamental, tomando as palavras de poetas como palavras-guia, na verdade, tornando-as o meio para trazer o acontecimento para suas obras.

⁵ A partir de agora, utilizaremos a palavra *Kehre* como referência à mudança de fase de Heidegger, mas referindo-se a uma única mudança que se articula neste trabalho, ocorrida apenas nos anos 30 e 40. Há diversos trabalhos que apresentam uma terceira fase, que ocorre no final dos anos 40 e nos anos 50, mas que aqui não será abordada por considerarmos que o problema do pensamento poético é tido por Heidegger centralizado na segunda fase.

Este pensamento acaba sendo a construção do caminho do evento da filosofia em Heidegger e é o diálogo, o método que dá o sentido e é capaz de estabelecer a ligação poesia-filosofia. A poesia de Hölderlin foi para Heidegger o “dispositivo” de abertura mais evidente ao pensamento filosófico propriamente como uma experiência do poético.

Os textos que trabalhamos, que deram maior destaque a esta relação de Heidegger quanto à poesia como lugar de experiência do pensamento filosófico e que conferiram ao poeta Hölderlin o seu acesso principal, foram: *Os hinos de Hölderlin: Germânia, O Reno* (1934/35, GA 39), *Recordação* (*Andenken* - 1941/42, GA 52) e *O Ister* (*Der Ister* - 1942, GA 53), *Explicações da poesia de Hölderlin*⁶ (1971, GA 4), *Caminhos da Floresta* (*Holzwege*⁷), bem como *Para que poetas?* (1950, GA 5), na coletânea *Ensaio e conferências “... o homem habita poeticamente”* (1954, GA 7), *A caminho da linguagem* (1959), *A coisa e Construir habitar pensar*.

A partir deste encontro Heidegger-Hölderlin é que a verdade do ser, pelo experienciar poético, pode ser manifestada e reverberada, constituída finalmente através da meditação. Portanto, foi fundamental abordamos os principais elementos dispostos pela filosofia de Heidegger que conferiram à poesia seu *status* privilegiado ao modo de ser e a abertura entendida também como específica disposição a outro pensamento, este *status* se configurou como origem do ser histórico como tal, como descoberta constante e em movimento na e para a história do homem⁸.

No nosso **terceiro capítulo** utilizamos sobretudo os textos *Hinos de Hölderlin, Explicações da poesia de Hölderlin e Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, obras que podemos, juntamente com Heidegger, além de compreender o acesso à experiência poética, compreender também como ela se dá como lugar do pensamento filosófico quando realizada a meditação. Para isso, reconhecemos uma incursão à filosofia pelo experienciar poético como um movimento abrupto, nossa afirmação é que a experiência poética é uma vertiginosa experiência de adentrar a

⁶ No posfácio quanto à sexta edição, utilizada nesta tese, seguem os textos em edição idêntica quanto à letra e à paginação ao da reedição do Volume 4 da edição coligada das obras de Heidegger (*Gesamtausgabe*), publicada ao mesmo tempo. Esta sexta edição é editada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann e foi revisada em 1996.

⁷ Optou-se pela edição avulsa, publicada em 2010b pela Edições 70, por ser bilíngue, traduzida por Idalina Azevedo e Manuel António de Castro.

⁸ Assim como Heráclito (576-480a.C.) diz que o ser é *tempo*, rio que corre. Não há possibilidade de fixar-lhe as águas. (BUZZI, 1986).

um lugar, mas nem por isso indesejada. É uma disposição corajosa, assim como Hölderlin o fez, e igualmente compreendemos que Heidegger também o fez.

Essa coragem é fundamental para que a meditação ocorra, pois confere, pela disposição fundamental, uma condição de ser-salto. Referimo-nos a esta radical experiência de ser ser-salto como um deixar o ser aparecer como original, como *seer*⁹, apropriando-se constantemente do aberto, expondo aquele que se joga ao projeto da experiência agora como um jogado¹⁰. Essa é a condição para a experiência que se propunha aqui, necessária a qualquer atividade filosófica; é a “ousadia de uma primeira penetração no âmbito da história do ser”, não da história como “período” novo, mas como um âmbito inteiramente diverso da história¹¹, que funda um dizer tanto poético como filosófico, capaz de inaugurar o não dito e também verdadeiro sobre a vida.

⁹O termo *seer* remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger para diferenciar a pergunta metafísica pelo ser e o pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do ser. Enquanto a Metafísica, desde o seu primeiro começo, com Platão e Aristóteles, compreende o ser como o ente supremo (*óntos ón*), o pensamento imerso no outro começo da filosofia cede radicalmente a impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização. Para acompanhar essa diferença, Heidegger cria uma distinção pautada na mudança da grafia do verbo "ser" em alemão. Surge, assim, o termo *Seyn*.

¹⁰ (HEIDEGGER, 2015, p. 235)

¹¹ (Ibid. p. 224)

2 O QUE E A QUEM HEIDEGGER RESPONDE COM SUA FILOSOFIA?

“Os poetas são vasos sagrados
Onde o vinho da vida, o espírito
Dos heróis, se conserva”

HÖLDERLIN (Trecho da poesia *Buenaparte*)

“A filosofia mora nas geleiras das altas montanhas
e tem por única companhia
o monte vizinho
onde mora o poeta”

Nietzsche (*A Gaia Ciência*)

A pergunta do título deve ser entendida sobretudo como estranha, para não dizer assustadora, porque para todos aqueles que estudam Heidegger uma possível resposta a essa questão seria no mínimo muito fechada, ou ainda, seria uma resposta por vezes incompreensível devido ao que teria que ser abarcado, a gigante quantidade de interrogações feitas por ele, para que só então pudéssemos ter um lapso de resposta possível e clara.

Primeiramente, precisamos ponderar que, para Heidegger, todos os ditos “princípios” de cada época, apontados por tratados filosóficos, como o “Cogito” de Descartes, o “Espírito Absoluto” de Hegel ou até mesmo a “Vontade de Potência” de Nietzsche, não propiciaram uma investigação do ser em si mesmo, ou seja, não se voltaram ao problema central doravante destacado por Heidegger: “a questão do ser”.

Todos esses princípios citados, entre outros, se dirigem às coisas, aos entes, e servem de indicação entificadora para o ser, ou seja, esse apenas fica na função de interpretar, de compreender e, ainda, sempre a partir do tempo em que se situa.

Historicamente, diz Martin Heidegger, discípulo do fenomenólogo Edmund Husserl, que a metafísica se extraviou. Ela não atingiu a questão fundamental da filosofia: a questão do sentido do ser. [...] a filosofia preocupou-se unicamente com os entes, isto é, com as coisas existentes; esqueceu-se do ser que foi entendido como permanência, congelado em sua realidade, confundido com os entes. Com isto, conclui Heidegger que não é mais possível fazer filosofia ao modo tradicional, a não ser apenas, para repetir o que os outros já disseram. E propõe: depois de desconstruir toda a metafísica, pensar e dizer o impensado desse modo tradicional. (MENDES, 2009, p. 195)

A “questão do ser” em Heidegger sempre foi basilar, mas sempre com constantes retomadas de sentido, desde *Ser e Tempo*, especialmente percebido quando ele se aproximou mais ainda das poesias de Hölderlin, como veremos ao longo desta tese. Essas nuances, distanciamentos e até abandonos da tradição do

contexto filosófico em que Heidegger se situava são o que fizeram dele um expoente, deixando o velho mundo para um mundo novo. Podemos brevemente destacar, por exemplo, que, mesmo pela sua herança familiar de pais católicos ou da sua conversão ao protestantismo em 1919 (SAFRANSKI, 2000), Heidegger se dirigiu a um abandono do solo metafísico (católico tomista) e seguiu pelo “roteiro” da hermenêutica alemã, de Schleiermacher até Nietzsche, um movimento que o levou a buscar um *Das Welten der Welt* (um “mundar” do mundo) (CAPISTRANO, 2006, p. 19).

Deste abandono metafísico e desta tentativa de pôr o Deus católico entre parênteses é que se estabeleceu uma resposta ao estabelecimento de uma espécie de estranhamento ontológico, constatado por Heidegger, que deixou o *Dasein* sem se reconhecer dentro do mundo.

Assim, houve uma ruptura com a profissão católica, especialmente no desenvolvimento da ideia de temporalidade (*Zeitlichkeit*) em *Ser e tempo*, mas, sobretudo, pelo afastamento de uma objetivação da vida, que esteve ainda mais presente para Heidegger quando acometido pela compreensão da “questão da técnica”, “[...] que recebeu o estranho nome de *Ge-stell*, armação, essa que tudo com-põe e dis-põe. Dispondo, ou seja, provocando o homem, a encomendar tudo o que vige para a disponibilidade técnica” (HEIDEGGER, 2012a, p. 211). Se a filosofia é vista por Heidegger, já nos anos vinte, como um movimento criativo que instiga o *Dasein* a um “estar atento a si próprio”, direcionado à abertura do campo de possibilidades, lançado diante de si mesmo pela temporalidade, seria essa a experiência que nos faria vivenciar o tempo e constituir significados.

Esse “vivenciar o tempo” é escapar da metafísica e isso se tornou mais evidente nos anos 50, em direção ao poético, “[...] transitando, de um projeto pós-kantiano calcado na temporalidade (*Zeitlichkeit*), para um projeto pós-hegeliano calcado na ideia de historicidade (*Geschichtlichkeit*), migrando seu foco de interesse lentamente em direção aos esforços de construção de uma “história do ser” (*Seinsgeschichte*).” (CAPISTRANO, 2006, p. 30-31).

O que temos de perguntar, a partir desta nova consciência apresentada por Heidegger, é como uma outra indicação do pensamento e da relação que podemos estabelecer com ele pode superar o cargo historicamente arraigado e a nós disposto, das coisas que ocuparam a vida e com vistas a serem um “fundamento” do ser.

Esta chamada de atenção de Heidegger e seu resgate da pergunta do ser, somados ainda aos existenciários (*Existenzialien*) apresentados por ele, especialmente em *Ser e Tempo*, nos conduzem a pensar que, para que a filosofia possa acontecer como condição humana, seria necessário um outro horizonte que supere as indicações metafísicas e calculadoras da razão e que busque resgatar a pergunta pelo sentido do ser.

Um ponto forte de Heidegger quanto a isso foi sua estratégia de se desviar de algumas abordagens hegelianas¹(e dos seus convergentes) para erigir uma nova narrativa, por isso precisou dar uma “virada” para não padecer quanto às mesmas fragilidades.

Heidegger quer, pela experiência do poético acessado quando da linguagem poética realmente ouvida pelo diálogo hermenêutica, retomar um pensamento filosófico que indique uma Alemanha, mas não só, e sim todos os povos, com origens autênticas, tornando assim possível uma nova relação com o trabalho por parte do povo alemão (ZIMMERMAN, 1990, p. 08), ou seja, capaz de fundar a si mesma, assim como uma Grécia arquetípica o fez. Essa “Alemanha com origens autênticas” e que serve para pensarmos qualquer cultura, qualquer povo, foi possível pelo diálogo com as poesias de Hölderlin.

Reforçamos, mais uma vez, que não ousamos processar um resumo da filosofia de um pensador tão diversificado em suas abordagens e problematizações como foi Heidegger, pois como foi dito seria incompreensível e, também, porque iríamos justamente contra a sua filosofia, que se coloca em movimento como pensamento vivo, e não como um “pensar” fechado, ou como ele mesmo afirmou em *Contribuições à Filosofia (Sobre o Acontecimento apropriador)* “a filosofia é sempre um início e exige a superação de si mesma.” (HEIDEGGER, 2015, p. 40)

Entretanto respondemos aqui otimistas e corajosos que há algo central em Heidegger, algo que ele traçou como problema principal e quis responder no movimento transversal em toda sua filosofia e igualmente um sim de que havia um certo endereçamento dessa.

Estes “sins” que damos não devem ser recebidos como redutores do pensamento de Heidegger, ou como um apressamento, mas como uma indicação de

¹ Ao optar pelo “poético” já podemos identificar que Heidegger se desvia da classificação dos modos textuais hegelianos (épico, lírico e dramático). Ao fazer isso indica que não é uma interpretação que busca apenas uma espécie de “desleitura” de seus antecessores, mas que “suas interpretações decorreriam de uma necessidade do pensamento.” (HEIDEGGER apud WERLE, 2004, p. 27).

uma base erigida por ele que é capaz de comportar a filosofia sob nova orientação, como um novo pensar projetado a partir do pertencimento de cada um de nós em uma experiência específica, ou seja, trata-se de uma experiência que pode ser por nós acessada, projeto heideggeriano que aparece mais tardiamente, ou, como afirma Malpas, Heidegger funda uma experiência como um “lugar aberto e de mais afetividades” e, ainda, cita que também Gadamer afirmava que Heidegger, “tanto nas palestras sobre a obra de arte, quanto nas primeiras palestras sobre Hölderlin, representa a introdução de uma nova direção no pensamento que se move explicitamente na dimensão do lugar.”(MALPAS, 2006, p. 132 – tradução nossa)

Retomamos este novo pensar como um “novo lugar” de vivências, que surgiu em confronto à fundação de enunciados lógicos e puramente científicos, desde *Ser e Tempo* (Cf. §2, §5 e §16), e continuou em todos os textos escritos, até o final de sua vida em 26 de maio de 1976 em Messkirch; buscamos recuperar a filosofia de Heidegger como platô, seguindo primeiramente seu caminho, mas assumindo aqui alguma singularidade, nossa própria via.

Apontamos alguns conceitos que, para nós, se mostraram mais centrais em Heidegger, o que nos colocou frente a um “Heidegger destruidor da metafísica²”.

Mesmo sob “novo paradigma”, como diria Thomas Kuhn ao afirmar que sempre há uma revolução na verdadeira mudança, entendemos sobretudo que Heidegger conserva o problema do “ser”, projeto transversal em seu trabalho filosófico, e somente por ele podemos compreender a linguagem e a experiência do poético às quais nos referimos para que nosso problema central possa ser respondido: o experienciar poético como filosofia.

Pelo trato do problema do ser como central à filosofia heideggeriana é que pudemos reconhecer excepcionalmente uma força criadora neste trabalho, que se dá como “[...] decisivo precisamente por indicar a condição existencial de possibilidade de um pensamento que não se define e nem se esgota com a

² Hans-George Gadamer, no livro-coletânea *Hermenêutica em retrospectiva* – Volume I, frisou, com muito cuidado, que a proposta de “destruição” (*Destruktion*) de Heidegger “[...] não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda história de pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão (**em Heidegger** – adendo nosso) era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originais.” (GADAMER, 2007, p. 29-30).

racionalidade categorial dos conceitos” (HEIDEGGER, 2014, p. 16), o que reconduz o ser à sua condição original, a seu espaço da linguagem, oposto a uma linguagem “[...] sempre determinante como a linguagem da metafísica em todas as nossas tentativas de pensamento. Seus próprios momentos iniciais mostram-no claramente à procura de uma liberação em relação a essa tradição conceitual.” (GADAMER, 2007, p. 26).

Neste momento da nossa via, iniciamos convergindo para o caminho de Heidegger, apresentando as afirmações mais importantes que remontam o pensamento como força criadora e a linguagem como determinante para o ser. Foram duas indicações que, como consequência, procuraram expurgar os erros da tradição por controlar por muito tempo uma definição do ser, conferindo-lhe uma definição de ente entre outros entes, e como consequência preservando-o passivo à interpretação, “O Ser sempre foi pensado apenas em relação aos entes, (...) nunca sendo levadas em conta as diversas modalidades em que os entes se dão e se mostram, nunca sendo considerados a instância ou o limiar originário desse dar-se e mostrar-se” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 59).

Assim, fomos ao encontro de Heidegger em seu filosofar aberto, que apostou em um pensamento “abismático³”, algo que para ele não tem fundo fixo e quer sempre seguir no horizonte das interpretações, contrário à passividade exposta. Quisemos com ele voltar a ser o ente que corresponde ao formidável da vida e que reage ao acontecimento das coisas e que ao fazê-lo se torna o mais formidável dos entes, “o homem irrompe no seio do ente, ele quebra a sua uniformidade.” (DRUCKER, 2015, p. 193)

Este caminho percorrido por Heidegger pode ser visto principalmente na sua metodologia, ou seja, pelo “como” Heidegger fez filosofia, que inicia por uma “indicação formal⁴” (*formale Anzeige*), remetendo à tarefa de desenvolver uma “ontologia fundamental” (*Fundamental ontologie*), tarefa essa que se estabeleceu,

[...] quando o filósofo alemão clarificou que a sua intenção era seguir a ideia de ‘existência’ [*Existenz*] a partir do fio condutor da compreensão de ser do

³ Heidegger utilizou o termo abismo em diferentes situações, mas elas convergem quanto à ideia de espaço de criação, ou possibilidade de criação, ou seja, quando o pensamento é posto a dar saltos. (Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 119)

⁴ Heidegger utilizou “indicação formal” para evitar ao máximo possível uma linguagem conceitual legada pelo suporte fixo e mediado da tradição. Indicação formal se refere para ele como um “mostrar” que “só aponta para a direção na qual nós mesmos devemos olhar” (GADAMER, 2007, p. 30).

ser-aí [*Dasein*], que, como tal, possui um caráter circular, ou seja, que o *factum* de qualquer ente depende sempre de uma compreensão prévia do ser que o ser-aí possui de si mesmo e dos demais entes ao se preocupar com o mundo. (RUBENICH, 2015, p. 13)

Essa “indicação” o remeteu a outras questões, principalmente em seus escritos mais tardios, como “pensamento original”, o que nos provocou mais perguntas, como: a filosofia pode reconhecer o impensado? Como trazer à lembrança um outro modo de pensar?

A partir da “indicação formal” assumida por Heidegger, bem como com seus questionamentos inaugurados por essa ontologia, procuramos seguir em frente, relutantes em “recaídas em modos de pensar encaçados e em pretensões da metafísica” (HEIDEGGER, 2015, p. 16), mas sempre apoiados aqui pela ideia de compreensão de uma não racionalidade puramente instrumental e dominante, e sim um pensar da filosofia que “permanece estranho” (HEIDEGGER, 2015, p. 18).

Este “estranho” foi um tema muito caro a Heidegger, trabalhado sistematicamente em *Contribuições à Filosofia (Sobre o Acontecimento apropriador)*, em que ele procurou organizar algumas ideias quanto ao trabalho filosófico, considerando que por muitos e por muito tempo

[...]a filosofia foi apenas um adorno, talvez uma peça doutrinária e uma peça de exposição da cultura, talvez ainda uma peça hereditária, cujo fundamento se perdeu. É assim que os muitos precisam considerar a filosofia precisamente lá onde e no momento em que ela se mostra para os poucos como uma necessidade. [...] A filosofia abre a experiência. Por isto, contudo, ela não consegue fundar precisamente de maneira imediata. (HEIDEGGER, 2015, p. 40)

o pensamento do novo, que se afastou da pura objetividade científica como “pensamento calculador” (GADAMER, 2007, p. 36), fez com que Heidegger repensasse sua mais basilar questão “o que é o ser”, ou “a questão do ser” (INWOOD, 2004, p. 19; HEIDEGGER, 2014, p. 40). Esta problematização do ser a partir da base de um “novo pensar” foi tecida por Heidegger e levada a cabo até o final da sua vida, modificando-se apenas no que diz respeito ao como atingir o significado do ser, seja o que é o ser, seja como ele se dá.

A tessitura extensa e complexa que Heidegger empreendeu exigiu uma específica atenção aqui nesta tese, pois quando a questão do ser veio à tona em Heidegger, não só pela constatação de que houve um pensamento majorante, que ao invés de trazer o ser à tona o entificou, reduzindo-o a uma mera especulação

conceitual, causou, sobretudo, um “esquecimento dele” (HEIDEGGER, 2012a), assim, esta atenção a que nos referimos aqui se dá quanto a compreender também a consequência causada por este esquecimento do ser ao longo da história do ocidente, que, para nós, juntamente como Heidegger afirmava, reduziu e privou nossa história de qualquer outra possibilidade de ser e pensar, por isso reolocamos como tese a compreensão do experienciar poético como filosofia como possibilidade do vir a ser o que se é.

Esta é uma preocupação que fica evidente e recorrente em Heidegger, como relembra Márcia Sá Cavalcante Schuback, no prefácio da tradução de *Ser e Tempo*:

O que se pode observar de maneira geral é a neutralização e indiferença crescentes face à questão que movimenta seu pensamento, ou seja, uma compreensão de ser que não esqueça o imperativo existencial de “vir a ser o que se é”, de ser o que se conhece. A necessidade de dar vida a esse apelo de vida do pensamento concentra-se na compreensão da vida fática do homem, do que Heidegger chamou terminologicamente em *Ser e Tempo* de *Dasein*. (SCHUNBACK, 2005, p. 15, *apud* HEIDEGGER, 2014, p. 14)

Também nós vamos ao encontro desta afirmação, de que o modo de ser do homem como *Dasein*, que significa ser-aí⁵, põe em evidência o modo como a questão do ser se apresenta para este ente que nós mesmos somos: diferentemente de outros entes, cujo ser reside na dimensão ontológica. Assim, nosso modo próprio de ser consiste em tornar-se, vir a ser o que se é, em uma relação íntima com o ser mesmo. Simultaneamente, temos uma relação-de-ser com aquilo que viemos sendo, entendemos em nosso ser nós mesmos e somos abertura para aquilo que estamos sendo.

Atestamos que Heidegger quis “responder” ao problema do esquecimento do ser e jamais revogou essa questão, “[...] ele assume uma perspectiva diferente, embora não vá em uma direção diferente” (DI PIPPO, 2000, p. 21 – tradução nossa), mesmo quando ele, em momento específico como pela *Kehre*, o recolocou pela

⁵Como esclarece Heidegger em *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*: “O que está em questão não é mais tratar “de” algo e apresentar algo objetivo, mas ser apropriado pelo acontecimento apropriador, o que equivale a uma transformação essencial do homem de “animal racional” (*animal rationale*) em ser-aí. [...] a partir do acontecimento apropriador acontece a apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao *seer* e à palavra “do” *seer*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 7), ou seja, o termo “ser-aí” cunhado por Heidegger referiu-se ao modo de ser da existência humana na tentativa de conquistar um vocabulário mais originário, não mais marcado pela ontificação metafísica, que sempre tratou este ente como se ele tivesse propriedades enumeráveis a partir de seu arquétipo teórico-compreensivo. Ao contrário, o ser-aí apontaria para a indeterminação originária de toda existência humana, que apenas conquista suas determinações a partir do seu aí, isto é, do seu mundo.

perspectiva da linguagem, parecendo que se tratava de uma “mudança nova”, este “novo” nada mais foi do que um acréscimo à sua filosofia. Se antes ele operou uma resposta ao ser pela revisão dos conceitos da história do pensamento ocidental, ou seja, pela retomada da “questão do ser” a partir dos existenciais, o que se apresenta numa segunda fase é uma ênfase ainda maior na questão do ser, dita como “verdade dele”, e em elementos antes não pontuados, como a linguagem.

Se por muito tempo o pensamento da tradição grega que exigia expansão dos métodos e aumento afirmativo da necessidade lógica e do autoaclaramento da ciência dominou e penetrou profundamente a visão do homem e o significado do mundo, o novo, pela linguagem, agora proposto por Heidegger (em sua segunda fase mais claramente), veio a se opor a esta *práxis* estabilizada e institucionalizada e quis se assumir como outra abertura do ser e base para se pensar o mundo, pois não se trata de algo conhecido, queremos indicar que “fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência.”(HEIDEGGER, 2021a, p. 8)

No resgate a alguns desses elementos e no acesso ao “como” Heidegger alcançou esta abertura (nova base a um outro pensar), mantendo-o alinhado ao problema do ser, precisamos agora compreender o momento exato em que ele deixou aparecer a linguagem, ou seja, momento exato de sua “virada”, o acesso.

Não pretendemos (e nem conseguiríamos) resgatar todos os elementos que foram necessários e dispostos por Heidegger à sua *Kehre*, mas apenas erigimos uma base que nos garantisse a pretensão aqui de pôr em evidência o experienciar poético como filosofia, sobretudo, apresentando o engendramento do pensamento filosófico no interior dessa experiência, em sua atividade filosófica.

Vamos dar entrada a essa virada, abarcando a pluralidade das pesquisas e dos questionamentos abertos por Heidegger, dialogando com várias obras e autores, principalmente sob orientação de uma específica hermenêutica⁶, “enquanto

⁶ Reforçamos aqui, mais ainda, e nos baseando na tese *Verdade, finitude e lugar para uma hermenêutica*, defendida em 2016 por Rebeca Furtado de Melo, em que ela aborda em seu segundo capítulo o modo como Heidegger empregou o conceito de hermenêutica, escapando à definição tradicional de hermenêutica. Segundo ela, Heidegger diz que essa não deve ser entendida como doutrina da interpretação, nem como metodologia para a compreensão de textos. Ao contrário, o termo precisa ser compreendido em sua referência a Hermes, enquanto mensageiro dos deuses, na medida em que hermenêutica diz respeito à maneira como o homem é recomendado como mensageiro da duplicidade entre ser e ente. Por mais que a formulação de que “o homem é recomendado e requisitado como mensageiro” exija maiores considerações, o que já podemos entender aqui é que Heidegger levou a cabo uma redefinição do termo hermenêutica. Esse conceito passou a descrever uma condição própria do homem e não apenas um empreendimento

ontologia da compreensão” (STEIN, 2011, p. 45), um outro pensamento filosófico que é capaz de reconhecer o ser, muitas e muitas vezes ocultado. Assim, de uma espécie de decadência da filosofia⁷ (ou “velho” paradigma), de uma tradição metafísica platônica “conformadora” e “periférica” (FIGAL, 2005, p. 15), que pôs o ser como uma espécie de modelo determinado⁸ no isolamento de restrita dimensão concreta da experiência⁹, quisemos, junto com Heidegger, determinar diferentemente o ser, recolocando-o à outra fonte, especialmente pensando o ser propriamente dito e não apenas o ser de um ente específico, pois este movimento de pensar o ser de um ente em particular deixou a verdade do Ser impensada ou “velada” pelo pensamento desse ente. É isso o que Heidegger parece afirmar que:

O pensamento é ininterruptamente tocado pelo acontecimento uno de que o ente é pensado desde o início da história do pensamento ocidental em função do ser, de que a verdade do ser permanece contudo impensada e enquanto experiência possível não apenas negada ao pensamento [...]. (HEIDEGGER, 2003, p. 474)

Sob esta via, retomamos o primeiro Heidegger com vistas a compreender esta outra filosofia, dada no pós-*Kehre*, condição-chave capaz de colocar questões que abram o fazer filosófico e que possam retomar uma fenomenologia¹⁰ captando a

interpretativo de textos ou discursos, nem tampouco uma metodologia das ciências humanas. O termo não mais quis dizer respeito a um esforço deliberado por desenvolver um método interpretativo do discurso alheio. (2016, p. 55-56)

⁷ Conferir §33 em *Ser e Tempo*.

⁸ Como afirma Güter Figal, “O pensamento heideggeriano aparece, assim, como crítica da filosofia, cujo fim é mesmo expressamente constatado; o programa desse pensamento é, com isso, “superação” ou “transpassamento” da tradição filosófica denominada metafísica. Segundo sua avaliação, essa tradição chega ao seu acabamento na instalação técnica atual do mundo” (2005, p. 12).

⁹ Heidegger vê nos pré-socráticos, que veremos mais adiante, essa filosofia que mantém aberta uma relação com o mundo sempre em movimento, ser e ente pertencem ao mesmo projeto, e o esquecimento do ser se dá quando ele, racionalmente, é “encaixado”. Heidegger é mais uns dos expoentes dessa percepção objetiva de um mundo que a partir de uma revolução (industrial, destacadamente) se priva de uma natureza e se reposiciona com a técnica e as ciências como única forma de existir e ser. O movimento heideggeriano é um confronto a um contexto já apontado por outros filósofos de um esquecimento do ser.

¹⁰ Em *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, capítulo IV *Análítica Existencial*, Ernildo Stein explicita como opera a questão do ser posta por Heidegger desde *Ser e Tempo*. Stein apresenta que o método fenomenológico foi o caminho percorrido que teve como finalidade a procura do sentido do ser e como “[...] ponto de partida a interpretação da facticidade do ser-aí” (STEIN, 2011, p. 59), e a hermenêutica é assumida desde *Ser e Tempo* em “um sentido mais radical e bem específico, em confronto com as preocupações hermenêuticas da época. Ela não é nem método, nem a arte de interpretação, mas é radicalmente a tentativa de fundar a interpretação no hermenêutico, isto é, buscar suas raízes no próprio homem, no ser-aí, enquanto sua situação é hermenêutica, enquanto ele se movimenta no círculo hermenêutico, enquanto é o ente que compreende o ser. O homem só interpreta porque desde sempre já compreende de algum modo. A vida sempre se compreende de algum modo a si mesma. A fenomenologia analisa o ser-aí que compreende o ser e, assim, se

vida em sua finita condição de liberdade¹¹ que a ela pertence, ou seja, um “pensar da liberdade” (FIGAL, 2005, p. 335).

2.1 A *KEHRE* DE HEIDEGGER COMO MOVIMENTO AO NOVO

O caminho percorrido por Heidegger subverteu várias tessituras da história da filosofia, há vários deslocamentos encadeados por ele que põem “em xeque” os arquétipos metodológicos, por exemplo, da Fenomenologia, da própria Ontologia e evidentemente da Metafísica. Subverteu, ainda, a ênfase na positividade científica, na epistemologia (INWOOD, 2004, p. 23), e para a tese aqui em questão subverte os princípios da especulação filosófica de uma esteira que quase esgota o pensamento quando do “domínio (e exploração)” da natureza, isto é, na disponibilização de tudo – nós mesmos, inclusive (GADAMER, 2007, p. 36), e da “[...] linguagem conceitual legada, cujo suporte conceitual fixo foi mediado pela tradição.” (GADAMER, 2007, p. 30).

Um dos pontos mais importantes do novo caminho heideggeriano, de acordo com Michel Haar da Universidade de Paris, foi a mudança da pergunta que ele fez, desencadeando uma mudança na sua atenção quanto à relação com o ser próprio do *Dasein*, que foi exposto nos seus primeiros trabalhos e que num contexto posterior não se dá mais a partir da

[...] vontade deste (*Dasein* – acréscimo nosso), mas determina-se a partir do próprio ser, enquanto este último se descobre e dá ele mesmo como – verdadeiro –, quer dizer, como desvelado, manifestamente saído da sua latência. [...] O segundo Heidegger radicaliza o que em *Ser e Tempo* chamava de necessária pressuposição do – dá-se – ou da abertura. (HAAR, 1997, p. 96).

O que exatamente teve de novo nas intenções de Heidegger que provocou a *Kehre*?

transforma em fenomenologia hermenêutica. [...] Fenomenologia hermenêutica é a analítica existencial” (STEIN, 2011, p. 59).

¹¹ Não se compreende a liberdade aqui como capacidade de estar livre, mas como uma necessidade de fundamento, ou seja, é “o que falta em nós que produz a liberdade” (WERLE, 2005, p. 39). Importante lembrarmos também que, conforme afirma o prof. Arcângelo Buzzi (1986), a “fenomenologia ontológica, o sentido do ser está na liberdade. O homem no mundo assinala sua floração. Para conseguir a floração da liberdade, o homem enquanto filósofo procede a uma <demolição> ou <redução ontológica> do mundo. Mostra que o mundo, embora irrompido do ser, é apenas <perfil> e <silhueta>. O cuidado assíduo por esta floração de liberdade do ser no mundo faz do homem <pastou do ser> - *Der Mensch ist der Hirt des Seins* (Heidegger)” (p. 61).

Uma resposta para essa questão nos exigiu retomar alguns elementos das bases do pensamento heideggeriano, sempre priorizando que o pensar precisa conduzir o homem a ser livre, pois inaugura esse para si mesmo, autêntico, como apontou Heidegger em uma conferência comemorativa do jubileu da Universidade de Friburgo, de 1957, que teve como título *O princípio de identidade*:

[...] em poucas passadas, em que medida uma A pensante daquilo que constitui a peculiaridade da técnica moderna pode abrir a possibilidade de que o homem da era técnica experimente a vinculação a um apelo, que ele está capacitado para ouvir, e ao qual, sobretudo, ele mesmo pertence. (HEIDEGGER, 2009, p. 39).

Assim, essa liberdade como “capacidade do homem” de se efetivar sempre como um rumo a um retorno sobre o que é pensar, questionando de maneira nova a pensar a vida (GADAMER, 2007, p. 35), se dá como uma condição irreduzível ao ser mesmo.

É pela certeza de uma liberdade que as outras coisas surgem, especialmente a linguagem.

Se a virada é uma recolocação do problema do ser sob mais um enfoque, esse aparece nas obras tardias de Heidegger como uma experiência específica da linguagem. Esse é o elemento mais basilar a que recorreremos para que pudéssemos nos deixar deportar a um experienciar poético como filosofia, assim como fez Heidegger.

A linguagem foi conferida por Heidegger especialmente por uma crise sentida por ele, quando do auge apelativo da vinculação da era técnica, esgotando o homem, ou seja, pondo-o linearmente a querer conhecer somente o que lhe é consciente, sendo que, para Heidegger, segundo Gadamer, “[...] a consciência mostra um aspecto extremamente superficial por detrás do qual se esconde muita coisa.” (2007, p. 40)

Para Heidegger, o homem pode se re-conduzir a um retorno ao ser mesmo quando da “destruição” desta suposta verdade empregada à consciência, redirecionando-se a uma “reconquista da pergunta acerca do ser” (GADAMER, 2007, p. 40). Essa “ruptura” apontada por Heidegger e confirmada por Gadamer, especialmente apresentada em *Hermenêutica em Retrospectiva*, se desdobra em um modo de ser e pensar carecido de ser esvaziado da tradição, carecido de ser

desfeito, pois revê uma supervalorização da fala, que agora, para Heidegger, precisa dar lugar a um escutar, que se abre a um preenchimento do homem.

Só acessamos esta linguagem exposta pela *Kehre* heideggeriana quando escutamos, logo deixamos de nos ocupar “falando”.

Quando lemos em Heidegger o que significa esta “fala” – falação - falatório, encontramos que, para ele, ela se dá de modo também específico na história ocidental, aparecendo como uma ocupação desmedida e supervalorizada, que precisou (e que precisa) dar lugar a um espaço mais sereno, precisa dar lugar ao que ele chama de “escutar”, pois, por esse, aprendemos a ser e, segundo ele, deixamo-nos ser ao escutar o que nos fornece uma outra fonte, resultante de um pensar que sabe recolher o que não foi dito e se resguarda no calado, assim como quando Heidegger relacionou poesia e filosofia no *Hinos de Hölderlin*:

Numa verdadeira aula de Filosofia, não importa realmente o que é dito de uma forma imediata, mas sim o que é calado neste dizer. [O termo <calar>, aqui, traduz o neologismo heideggeriano *erschweigen*, não sendo sinônimo de <silenciar>, mas significando aproximadamente <elaborar e transmitir pelo silêncio, nas entrelinhas>. N.T.] (HEIDEGGER, 2004, p. 47)

Este espaço de escuta foi chamado de “disposição”, pois não se trata de um lugar, e sim do ser que se faz escutar, ele é o escutar e cria um “lugar” para que isso aconteça. É um tipo específico de acolhimento do que pode e quer se mostrar. Mas como isso se dá exatamente em Heidegger? Como cessar uma história e iniciar outra? Como isso fez parte da *Kehre* e também recoloca a questão do ser pelo acesso à sua mais íntima história?

Quando Heidegger expõe a tarefa de viver uma experiência transformadora (ou que retoma quem somos) com a linguagem que ainda se detém na fala cotidiana, em que só falamos pelo hábito de sempre ouvir apenas o que já entendemos, pois a experiência cotidiana com a linguagem se move em um reino de significados já estabelecidos, ele quer apontar que há uma raridade (mas alcançável) de casos que aparecem e que genuinamente exigiram que nos distanciemos da maneira como interpretamos os significados.

Essas manifestações de significados de senso comum e incontestáveis dependem sempre de uma relação habitual com o mundo, portanto, em tal situação, não há “escutar” essencial, visto que só ouvimos e repetimos o que os significados fixos e presentes à mão mostram. Esses significados são “fixos”, pode-se facilmente

abrir um dicionário e compreender o sentido de qualquer "palavra" de forma clara e distinta. A compreensão da linguagem pelo escutar, por Heidegger, recoloca-se a partir do momento originador, ou seja, a clareira (*Lichtung*) como a maneira pela qual a linguagem se abre e atravessa seus caminhos.

Portanto, temos uma disposição (escutar e calar) que se efetivou para Heidegger quando da linguagem acessada como força que “arranca do “velamento” e traz para o desvelamento, para a palavra e para o risco do pensamento” (GADAMER, 2007, p. 44). É a linguagem que pode vir ao encontro desta abertura como escutar e que se mostra como disposição, sobressaindo-se em Heidegger como possibilidade de uma nova configuração, linguagem essa, especialmente, a dos poetas.

Estão circunscritas as bases que criaram um “novo movimento”, um outro paradigma, um que prestou atenção àqueles que se puseram a escutar e que tem algo a dizer, diferentemente do que estávamos acostumados até então, ou eram pouco escutados com o devido cuidado.

Foi nesta proposta de “mudança” que Heidegger se debruçou na relação filosofia e poesia como uma riquíssima fonte que não estava até então colocada por ele em seu devido tempo e rigor. Seu trabalho quanto a essa mudança não se centrou na compreensão com “o que” os poetas dizem, embora haja inúmeros textos de interpretação e de explicação¹² e que nada têm a ver com uma imposição de ideias pela leitura de poetas, mas concentrou seu trabalho num deslocamento de disposição, agora orientado a compreender o “como” fizeram os poetas para dizer o que disseram e o “como” se dispuseram a um outro pensar. Para Heidegger “a poesia, enquanto instituição, enquanto aquela criação que não tem objecto e nunca

¹² Heidegger em *Explicações dos Hinos de Hölderlin* esclarece o que seria uma explicação já que essa tem um significado arraigado na história, mas não deve ser nos trabalhos de Heidegger confundida. Diz ele que “Na concepção corrente do conhecimento e do saber, a explicação e a compreensão são confundidas, como se da mesma coisa se tratasse. [...] Contrariamente a tal concepção, considero a compreensão como o oposto essencial da explicação [...] explicar algo quer dizer: reconduzi-lo a algo que nos seja claro, ou seja, aqui, algo que nos seja acessível e fácil de manejar. Toda a explicação é sempre essa saída para o que nos é usual, em que nos reconfortamos todos os dias, de que dispomos de forma imediata e a todo instante, e que já conhecemos. Por isso, o facto de encontrarmos uma explicação tem sempre o aspecto gratificante da satisfação e da imperturbabilidade que são próprias da posse e do comportamento fáceis. Por isso, o acto de explicar tem sempre esse carácter ofensivo, visto que reconduz aquilo que é explicado ao nível do que usual a qualquer um e de qualquer maneira. Onde algo está explicado, nada resta para ser entendido, o que, no entanto, quer dizer que aí a compreensão não tem lugar nem direito.” (HEIDEGGER, 2004, p. 231-232)

se limita a cantar o disponível, é sempre, apenas, um pressentimento, uma espera, um ver-chegar.” (HEIDEGGER, 2004, p. 241).

Por isso, para pensarmos as principais bases do pensamento de Heidegger, ou seja, seu caminho, precisamos recorrer ao que ele problematizou e o que ele realmente operou como novo modo de pensar que se liga a este lugar da experiência da poesia, que nos fornece um “canto do disponível”, um “ver-chegar”.

Nesta esteira de intenções é que vimos destacado nos trabalhos de Heidegger sua leitura e reflexão das obras do poeta Hölderlin, ou como ele mesmo afirmava:

O meu pensamento está iniludivelmente vinculado à poesia de Hölderlin. Não considero Hölderlin um poeta qualquer, cuja obra foi tematizada, como muitas outras, pelos historiadores da literatura. Hölderlin, para mim, é o poeta que indica o futuro [...]. (HEIDEGGER, 2009, p. 39).

O diálogo com o poeta Hölderlin foi o que mais abriu para Heidegger a existência deste novo caminho paradigmático, experimentando Hölderlin e o colocando em sua “trilha principal” (NUNES, 2012, p. 249), que liga vida e pensamento sob novas bases. Assim, tratou-se realmente de uma virada, mudando o “como”, dando outra ênfase em seus trabalhos com uma outra direção, promovendo novos desdobramentos.

Por isso não é possível indicar uma virada em Heidegger sem considerar sua leitura e experienciar poético de natureza não dialética do poeta romancista alemão Friedrich Hölderlin. No lançar-se, no querer compreender o poeta e sua poesia como um lugar em que podemos estabelecer “[...] originalmente o caminho e os limites da História” (HEIDEGGER, 2004, p. 241), Heidegger deparou “[...] em direção ao início da história e, assim, o querer para além de si” (HEIDEGGER, 2015, p. 40), abrindo-se ao pensar. Foi essa recepção do pensamento e das poesias de Hölderlin que mostrou a Heidegger uma indispensável fonte que foi decisiva para a promoção da *Kehre*, inaugurando uma “segunda fase”.

Portanto, a *Kehre* foi uma relação assumida por Heidegger, relação entre filosofia e poesia, sobretudo. Mas como Heidegger a promoveu?

O que destacamos como promoção desta relação entre filosofia e poesia em Heidegger foi seu experienciar poético acessado. Não apenas uma relação de análise da poesia, ou tentativa nesta mesma ordem, mas sim experimentação, como

veremos adiante. Essa experiência de Heidegger alterou o jogo do significado do seu pensamento filosófico e conseqüentemente do significado do ser que ele tinha até então, dispondo outra coisa que o jogo do pensar.

O jogo aqui se dá como um processo de criação da vida. É a partir do conceito de jogo que buscamos superar as ilusões da autoconsciência e os preconceitos do idealismo da consciência gerados pela mentalidade metafísica. O jogo nunca é um mero objeto, mas sim existe para aquele que dele participa, mesmo que seja como espectador.

Este processo de “novo jogo” resgatou uma dimensão esquecida e com ela a questão também esquecida que ele sempre indicara, a questão do ser, como já dito e sabido, pois “[...] enquanto não colocarmos a questão pelo ser como a nossa questão e a questão futura, nem chegaremos a aventurar-nos para o mundo estranho do que é digno de ser posta em questão” (HEIDEGGER, 2004, p. 252). Esse esquecimento da experiência também responde à crise que citamos, provocada pela simplificação que a razão calculadora¹³ e objetivante provocou na história ocidental.

O experienciar foi ao encontro de sua filosofia num todo, da realidade constituída linearmente pelas convenções e pelos modelos até então destacados pela tradicional história do pensar. É um pensamento que, para Heidegger, agora na experiência, pode abrir-se, possibilitando uma nova forma de pensar que não leva em consideração as análises puramente lógicas ou argumentativas da palavra.

Por esta nova forma que o pensamento opera (na experiência), também lido como um modo de ser, há inúmeros resultados, especialmente a imaginação “como inclusões passíveis de serem visualizadas” (HEIDEGGER, 2012b, p. 177). Não são só imagens que apenas reproduzimos ou imitamos como representações, mas são possibilidades ativas mesmo que comumente pouco creditadas.

A imaginação é a força multiplicadora de sentidos que possibilita, uma vez superadas a metafísica e a pura razão técnica que calcula o conceito, a contínua recriação das perspectivas. Essa recriação não é o operar de um sujeito que

¹³ Chama-nos atenção o poeta Rainer Rilke (1875-1926), na *Elegia de Duíno* (*Duineser Elegien*), na oitava elegia, evocando o trágico destino do homem de trabalhar o ser na estreiteza da razão, pondo que o homem é incapaz de contemplar “o puro espaço à nossa frente, em que as flores estão a desabrochar perenemente” e que, se alguma coisa nos estorva, nós a organizamos. Ela cai em pedaços; organizamo-la novamente. “E nós: espectadores, sempre, por toda parte, com os olhos voltados para tudo, mas nunca para fora! Isso nos deixa sobrecarregados. Conformamos e ordenamos. Decompõe-se. Reiteradamente recompomos, até que nós mesmos enfim nos decomposmos.” (RILKE, 2013, p. 12).

“domina” o ente pela operação interpretativa e da realidade. Na modernidade, a técnica que constitui o próprio sujeito precisa dar lugar pela imaginação a um sujeito que é múltiplo. Pensamos com isso que a imaginação assinala uma maneira de romper com essa fixação última do ente, não desde uma posição pretensamente “livre de dominação”, porém desde uma postura que admite o elemento de domínio presente na interpretação, mas que destrói constantemente esse domínio para evitar uma dependência ou aniquilação, e pôr neste “lugar” uma vida liberada, que recria sentidos e que impede o fechamento do pensar em figuras fixas. Deixamos para trás o pensamento calculador e nos arriscamos a procurar desvios, em caminhos laterais e marginais, os quais Heidegger denomina *Holzwege*, caminhos na floresta, afastado do caminho principal, o que não significa se perder.

Está dada a indicação de como se deu a mudança em Heidegger e o que podemos esperar com ela. Assim, a *Kehre* se torna a base para que outras razões se coloquem ao nosso alcance, que é o que veremos.

2.2 O NOVO HORIZONTE DAS MUDANÇAS NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Da sua primeira fase, Heidegger seguiu explorando outras questões, como o exame dos “preconceitos” que a filosofia engendrou, cabendo voltar a recolocá-la como outro pensamento além da razão. O poeta e filósofo Hölderlin apareceu como o mais importante interlocutor para Heidegger na consolidação dessa nova base. Nosso olhar agora se volta aos principais elementos que constituem esta influência exercida pelo pensamento hölderliano, que transformou a filosofia de Heidegger e o fez “virar”, implicando o acesso à poesia como pensamento e a colocação da linguagem como tendo outro significado.

Cabe reforçar que há, ainda, outras questões que são desdobradas deste contato de Heidegger com a poesia de Hölderlin, por exemplo, as meditações sobre arte e tecnicidade, entrelaçamentos com questões de política e história, interpretação e tradução, sintonia e memória, entretanto reafirmamos que são importantes, mas não foram centrais tanto quanto o lugar que a linguagem ocupou, e é exatamente com essa ênfase e recorte que nos mantivemos na via quanto à resposta ao nosso problema central.

Hölderlin foi aquele que excepcionalmente ofereceu à filosofia de Heidegger o acesso à poesia como um experienciar, capaz de o levar a outros pensamentos,

como as questões de identidade nacional e de identidade linguística e a constituição histórica das tradições, questões que hoje nos aparecem mais urgentes do que nunca.

Antes de adentrarmos no “como” Hölderlin se fez central à filosofia de Heidegger, foi necessário desconfiarmos e questionarmos se foi só esta fonte, só esta “porta exclusiva” que Heidegger obteve. Por isso, respondemos aqui brevemente se haveria outras influências centrais em Heidegger, e nossa resposta é positiva, mas não conduz tão bem a questão do acesso ao experienciar poético, ou ao menos não com a mesma intensidade e clareza, se assim podemos dizer.

Primeiramente, cabe apontar que Heidegger nunca diminuiu a importância de interlocução com outros poetas e filósofos e poetas-filósofos, por exemplo, com Nietzsche. Muito pelo contrário, a atenção que Heidegger deu a Nietzsche¹⁴, aparecendo especialmente em palestras como *A vontade de poder como Arte* (1937) ou *A vontade de poder como conhecimento* (1939)¹⁵, também se liga à *Kehre*, justamente por ver em Nietzsche uma quase superação do platonismo que permitiu a Heidegger um avanço nessa direção. Apesar de Nietzsche ter sido uma pedra de toque a essa específica questão, Heidegger ainda viu um Nietzsche preso à interpretação metafísica (HEIDEGGER, 2015, p. 216) e é assim que afirmamos aqui que o peso nietzschiano não foi o maior para a *Kehre* de Heidegger.

O caminho feito por Heidegger continuou mais ousado do que o que Nietzsche conseguiu oferecer, sem estabelecermos aqui uma hierarquia de valores. Heidegger quis e de certa forma pôs em evidência a superação das bases metafísicas que sempre instituíram uma diferença entre seres e ser, verdade e aparência, requerendo um mundo verdadeiro (mais uma vez vemos uma influência de Nietzsche), a partir do seu projeto ontológico, por exemplo.

O significado desse encontro de Heidegger com Nietzsche o despertou para essa potência superadora por assim dizer, mas a multiplicando e a ampliando

¹⁴Embora aqui não trataremos especificamente desta relação de Heidegger e Nietzsche, pois queremos apenas apontar que há outros filósofos que trabalharam o poético, Nietzsche se destaca para Heidegger, a provar pelas suas interpretações de Nietzsche, apresentadas em duas extensas obras, *Nietzsche I* e *Nietzsche II*.

¹⁵ Estes textos fazem parte dos dois volumes publicados a partir das preleções ministradas por Heidegger entre os anos de 1936 e 1939, na Universidade de Freiburg em Brislau. Há ainda um segundo volume de preleções de Heidegger sobre Nietzsche, composto a partir das duas últimas preleções do semestre de verão de 1939 que não chegaram a ser apresentadas, de uma preleção do primeiro trimestre de 1940 interrompida pela convocação geral para o auxílio no serviço de colheita e de ensaios datados como tendo sido escrito em 1941 e 1944-1946 (HEIDEGGER, 2007, p. V).

apenas com Hölderlin, ou, como podemos afirmar, só se tornou possível no encontro com a poesia de Hölderlin.

Foi exatamente deste encontro Heidegger-hölderliano que emergiram estruturas que podemos reconhecer e experimentar, como o diálogo (MCNEILL, 2013), e que se deu a mais importante condição que o homem pode se dar (HEIDEGGER, 2012a) como disposição específica, indo ao encontro do que o poeta experimentava pela poesia, na superação da filosofia ocidental que nos é posta, filosofia como jogo, pois é por essa superação que, como afirmava Heidegger, temos a poesia como algo diferente de um jogo¹⁶, “[...] a relação com ela não é o descanso jocoso que faz com que uma pessoa se esqueça de si própria, mas o despertar e a concentração da essência mais íntima do indivíduo, pela qual ele recusou ao fundo do seu ser-aí” (HEIDEGGER, 2004, p. 15).

Por isso a virada de Heidegger é um outro olhar, que ao encontro de Hölderlin se constituiu como uma possibilidade nova ao pensamento, para aquém do jogo. Compreender a poesia como algo que não é um jogo nos coloca numa dimensão excêntrica do pensar, pois estamos mais acostumados com os jogos. Heidegger teceu sua filosofia na recuperação do outro “começo” para o Ocidente e viu em Hölderlin tal possibilidade (bem como na esteira do pensamento de alguns pré-socráticos¹⁷), um outro começo fora do atual “jogo”.

O que alguns especialistas procuraram destacar como *Kehre*¹⁸ foi o fenômeno do pensamento quanto à linguagem, um caminho percorrido por Heidegger que do movimento de resgate de outro pensamento pela nova compreensão da linguagem foi capaz de inaugurar, pelo seu experienciar poético, uma indicação para nós. É por isso que Hölderlin foi a chave, pois com ele Heidegger se dispôs a esta relação de linguagem aberta: não seriam os poetas os agentes da linguagem aberta? Quem mais poderia oferecer uma experiência

¹⁶ Mesmo compreendendo que o jogo não é uma atividade puramente metódica, mas conserva sempre um traço lúdico, bem como se dá como uma atividade intersubjetiva, pois envolve também outros jogadores, ele ainda é predominantemente uma repetição, embora sujeito à acidentalidade não totalmente controlável. Também podemos ver uma observação feita por Heidegger em *Explicações da poesia de Hölderlin*, em que ele diz: “A poesia se parece com um jogo, e, contudo, não é. O jogo reúne os homens, decerto, mas de tal forma que nele cada um se esquece precisamente de si mesmo. Na poesia, ao contrário, o homem se reúne sobre o fundamento do seu estar-aí.” (HEIDEGGER, 2013, p. 55)

¹⁷ Heidegger em *Que é isto, a filosofia?* apresenta destaque a Heráclito por representar uma outra unidade, que posteriormente negou. (Cf. HEIDEGGER, 1971, p. 25-33)

¹⁸ Utilizaremos a palavra *Kehre* a partir de agora, para conciliar uma tradução e uso, embora o foco seja pensar a partir de Heidegger e não centrar na disputa de palavras, como diz Márcia Sá Cavalcante Schuback no prefácio de sua tradução de *Ser e Tempo*, de 2005, pela editora Vozes.

diferente da até então que não estes que já estão nela, os poetas? Um dos tantos exercícios de Heidegger em descrever o poeta nos fornece uma indicação deste lugar que o poeta ocupou e que agora pode ser indicado para nós ocuparmos também.

O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, como o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido. (HEIDEGGER, 2012b, p. 177)

Esta afirmação das leituras e a influência de Hölderlin em Heidegger foram tão centrais que podemos encontrá-las em diversos cursos e ensaios de Heidegger, como num curso que ele ministrou no semestre de inverno de 1934-35, após sua renúncia da Reitoria, quando realizou palestras sobre os hinos de Hölderlin, *Germânia* e *O Reno*. Ou ainda, em 1936, quando leu em Roma o discurso *Hölderlin e a essência da poesia*, publicado em 1944 em *Explicações da poesia de Hölderlin*¹⁹. Também em 1941 a 1942 ele retornou à poesia de Hölderlin apresentando um segundo curso de palestras, esse sobre o hino *Recordação*, em que destacou a abertura e o lançar-se, e também nos textos de 1951, reunidos no *Ensaio e conferências*, especialmente no texto *...Poeticamente o homem habita...* em que Heidegger cita enfaticamente Hölderlin dando ênfase no experienciar poético como filosofia, indicando ser central a sua filosofia.

Outro trabalho que nos aparece em contato com as interpretações de Hölderlin feitas por Heidegger e que reforça nossa afirmação do poeta ter sido o principal articulador e referência à *Kehre* é o ensaio *A Origem da Obra de Arte (Der Ursprung des Kunstwerkes)*, que tratou de uma conferência proferida aos 13 de novembro de 1935 na Sociedade de Ciências da Arte em Freiburg, repetida em janeiro de 1936 em Zürich²⁰. Por ela Heidegger recordou a recusa da cópia como

¹⁹ Utilizaremos aqui a sexta edição, traduzida por Claudia Pelegrini Drucker e publicada pela editora Universidade de Brasília, por já conter apêndices feitos por Heidegger, bem como uma carta de 1953 a Detlev Lüders.

²⁰ *Der Ursprung des Kunstwerkes (A Origem da Obra de Arte)* – ensaio baseado em conferências proferidas em 1935 e 36 e inserido por Heidegger em *Caminhos de Floresta (Holzwege)* – foi feita a partir da versão revisada pelo autor na década de 50 para uma edição especial da *Reclam*. Esta edição conta com um posfácio e um suplemento escritos pelo autor, além de uma introdução por Hans-Georg Gadamer. Utilizamos aqui a versão bilíngue em português/alemão traduzida por Idalina Azevedo e Manuel António de Castro, de 2010.

fonte, mas da “[...] reprodução da essência geral das coisas” (HEIDEGGER, 2010b, p. 89), pondo Hölderlin em confronto com o vigente, citando ainda o hino *O Reno* como exemplo. Ainda nesta obra Heidegger trabalhou enfaticamente o tema “terra”²¹, que é a chave para compreendermos como a linguagem se manifesta poeticamente, citando: “A terra é aquilo em que se reabriga o desabrochar de tudo que, na verdade, como tal, desabrocha. Nisso que desabrocha, a terra vige como a que abriga” (HEIDEGGER, 2010b, p. 105), pois na terra é que poeticamente o homem mora (HEIDEGGER, 2012b, p. 168-169), estabelecendo-se como a relação mais próxima que podemos ter quanto à vida, portanto quanto ao pensar.

Esta terra não pode ser entendida como redução à uniformidade do espaço e do tempo, uma espécie de experiência de enraizamento em um determinado solo e tradição, como lembrado na palestra *O Ister*, que Heidegger pronunciou em 1942.

Já em *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, surgida posteriormente em 1946, Heidegger marcou mais claramente os rumos da sua segunda fase dando ainda mais relevo à *Kehre*, manifestando claramente seu experienciar poético pela disposição ao diálogo, recorrendo novamente aos pensamentos de Hölderlin para essa compreensão. Como disse Heidegger, Hölderlin é o “poeta mais natural”, aquele que experimentou o voo dos deuses²², da Antiguidade, e preservou a chegada deles, preservando tempo e espaço como local histórico do ser e abrindo a possibilidade para “outro começo” (HEIDEGGER, 2015, p. 57) e ainda tomando o devido cuidado para não se fixar no historiológico, e sim “[...] sobre o “historiológico”” (HEIDEGGER, 2015, p. 14).

Para Heidegger, Hölderlin se encontrou o mais próximo do abismo do *seer*²³ e foi ele quem mais aproximou o poeitar do pensar, dando-nos esse acesso a esta possibilidade de experienciar poético como filosofia.

Assim, como Hölderlin poetizou o poeta vindouro que ele próprio ‘foi’ “o primeiro”, foi também o que mais se aproximou da decisão sobre a proximidade e o distanciamento dos deuses já sidos e vindouros, em que “domina uma vez mais os deuses e o homem” (HEIDEGGER, 2015, p. 407), foi em relação a ele, “Hölderlin, que Heidegger afirmou ser como aquele “que vem mais de longe, por isso que mais se lança em direção ao futuro [...], o que está mais por vir, porque ele é aquele que

²¹ Questão igualmente aprofundada no principal manuscrito de Heidegger da década de 30 em *Contribuições à Filosofia; do acontecimento apropriador*.

²² Desenvolve o conceito “o último deus”.

²³ Como origem. (STEIN, 2011, p. 84).

provém do espaço mais amplo e mensura e transforma nessa amplitude o que há de maior” (HEIDEGGER, 2015, p. 390). Centrados nesta questão de que Heidegger encontra em Hölderlin outro pensamento que recorre à relação com a poesia, “[...] aquele cuja poetização permanece próxima ao pensamento, a um ditado supremamente pensativo do ser na palavra poética” (MCNEILL, 2013, p. 7 – tradução nossa), seguimos em nossa via.

Essa sistematização feita mostrou minimamente que há muitas relações estabelecidas entre Heidegger e Hölderlin que não podem passar em nossa leitura como só uma influência recebida, mas são compreendidas como uma experiência compartilhada que se desdobrou na *Kehre* de Heidegger.

Vemos isso também na conferência pronunciada em 1952 em uma rádio na Baviera *O que quer dizer pensar?*, em que Heidegger se apoiando nos poemas de Hölderlin, especialmente na recordação das linhas do hino “*Mememosine*” referente ao pensamento, resgatou o que a poesia é capaz, como ele disse, ela foi capaz de “evocar o mais antigo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 118), assegurando que só na relação com a vida é que há pensamento.

Mesmo o pensamento sofrendo uma guinada, Heidegger nunca se desfez da questão do esquecimento do ser, essa é talvez a única questão irrenunciável, ou seja, ela sempre se preservou em sua filosofia. Reforçamos que o esquecimento do ser, que foi a substituição da nossa história aberta por ênfases dadas nas questões ônticas particulares (MAIA; LIMA FILHO, 2012, p. 13), mesmo trabalhada por Heidegger sob novo aspecto em suas obras mais tardias, é o que garante “um” Heidegger, ou seja, como Gerd Bornheim declara, “o ser é como que o orientador, a bússola do pensamento” (2001, p. 198) de Heidegger, o que muda é o acesso, que se dá agora pela fenomenologia hermenêutica, que era feito unicamente por uma analítica do *Dasein* (Analítica existencial – *existenziellen Analytik*).

Assim, afirmamos aqui que a envergadura de Heidegger (primeira e segunda fases) não era uma negação de um projeto em relação a outro, mas um acesso novo, pois foi um novo pensamento, diferente do pensamento até agora apurado.

Portanto, outra base da *Kehre* é a leitura de que a envergadura das duas fases de Heidegger só faz sentido se concebida como continuidade e inflexão de uma mesma questão, levando a novas e radicais perspectivas do pensamento e, acima de tudo, a um não abandono da questão do ser, assim como afirma Vattimo: “o ponto de viragem, do pensamento heideggeriano, não parece [...] adornado como

um abandono das posições do ser e do tempo, mas - como pensa o próprio Heidegger - como continuação e radicalização do discurso iniciado nessa obra” (1991, p. 99). Esta posição é também vista em uma declaração feita pelo próprio Heidegger em carta a Richardson, em que ele diz que “O pensamento da virada é uma mudança no meu pensamento. Mas essa mudança não é consequência de alterar o ponto de vista, muito menos de abandonar a questão fundamental, do ser e do tempo” (RICHARDSON, 1974, p. XVII – tradução nossa), ou “[...] a questão básica do ser e do tempo não é de forma alguma abandonada em razão da virada” (RICHARDSON, 1974, p. XIX – tradução nossa).

Assim, *Kehre* deve ser entendida como interligada pela questão do ser, jamais como ruptura e renúncia, pois somente a partir do que é pensado sob o I se faz possível no e para o II, “a distinção que você faz entre Heidegger I e II é justificada apenas com a condição de que isso seja mantido constantemente em mente: somente pelo que se pensa no Heidegger I que deve ser pensado pelo Heidegger II” (RICHARDSON, 1974, p. XXII – tradução nossa).

O pensamento heideggeriano procurará pós-*Kehre* ocupar-se com o ser enquanto tal, entendendo que é na linguagem que podemos realizar essa compreensão, sem ter que percorrer o fio condutor da existência humana. O ser não é mais concebido a partir do ente quando da sua aceitação da linguagem, e sim pela e na sua manifestação histórica, como na retração que ocorre simultaneamente, pois a história do ser comporta diferentes configurações epocais sobre o modo como o homem o concebeu (WU, 2006).

Cabe aqui, precisamente, apurar quais são as leituras feitas da *Kehre* a partir de especialistas e, com eles, recolocar mais fortemente a linguagem e nela a fundação do experienciar poético como poesia.

2.2.1 Hermenêuticas da virada heideggeriana a partir de algumas interpretações

Quando visitamos alguns especialistas que discutiram o que há de novo em um Heidegger e que procuram compreender a *Kehre*, encontramos quase que unânime entre eles que realmente o pensamento filosófico de Heidegger sofreu uma variação e que ele se deu quando da sua interlocução feita com a poesia e em especial com a poesia de Hölderlin.

Essas foram importantes conclusões que vão ao encontro da nossa proposta: indicar que pela *Kehre* (necessário, portanto) houve um “novo” Heidegger, que foi capaz de compreender o experienciar poético como filosofia quando adentrou o âmbito da linguagem de modo mais radical, linguagem pela poesia.

Cabe, portanto, descrever que esse “novo” não era uma descontinuidade, entretanto exigiu uma outra compreensão, a que apontamos a partir dos especialistas nesta discussão.

Os especialistas aqui nos ajudaram a responder a algumas perguntas que foram necessárias para seguirmos nossa via: o que Heidegger apresentou como novo em sua segunda fase? O que podemos ver como desdobramento desta nova filosofia?

2.2.2.1 Willian Richardson e a *Kehre* como uma relação com a verdade

William Jonh Richardson foi um estudioso de Heidegger que na sua paradigmática análise filosófica *Through Phenomenology to Thought*, publicada em 1963, trouxe-nos análises importantíssimas de textos sobre a *Kehre*, antes mesmo do final da edição da *Gesamtausgabe*, fornecendo-nos uma reflexão que vai ao encontro da relação que queremos estabelecer, que é compreender a base erigida por Heidegger que o possibilitou aproximar poesia e filosofia.

Primeiramente, Richardson reforça, em destaque, que as duas fases de Heidegger não podem ser pensadas separadamente, mostrando que se trata de apenas “um Heidegger” e, sem uma leitura pormenorizada de toda sua obra, ou grande parte dela, não poderíamos ter o esclarecimento de que as fases que competem ao pensador não são separadas, mas apenas relacionadas, amalgamadas, completando-se (RICHARDSON, 1974).

Já no seu prefácio do *Through Phenomenology to Thought*, Richardson nos apresentou uma carta escrita pelo próprio Heidegger em 1962 em resposta a duas perguntas feitas por ele, ou como Heidegger o chamava, “*Dear father Richardson*”.

A primeira pergunta feita se referiu ao início do projeto do ser, que para Richardson se preservou em toda a filosofia e foi agora colocada para Heidegger, na intenção de ver pelo próprio pensador o quão transversal foi a questão do ser em toda sua obra a iniciar com uma de suas influências recebidas: “Como devemos entender corretamente sua primeira experiência da questão do ser em Brentano?”

(RICHARDSON, 1974, p. IX-X – tradução nossa), tendo como resposta de Heidegger a citação do estudo das obras de Brentano sobre Aristóteles, *On the Manifold Sense of Being on Aristotle* de 1862, a partir da fenomenologia husserliana²⁴, na perspectiva da questão sobre o sentido do ser e nos seus múltiplos sentidos: “Ser como propriedade, ser como possibilidade e realidade, ser como verdade, ser como esquema de categorias” (RICHARDSON, 1974, p. X – tradução nossa).

Essa discussão nos remeteu a pensar que existiu uma filosofia no início do pensamento filosófico heideggeriano que foi preservada e que sempre balizou qualquer questão levantada por ele posteriormente, pois se preservou quanto a tratar o ser “como verdade”.

Já na segunda pergunta, vemos que a resposta de Heidegger confirmou sua *Kehre* como mudança de pensamento em um determinado momento, mas sem negação de sua filosofia anterior. Heidegger apontou uma continuação que na sua segunda fase se tornou ainda mais abrangente para se pensar a questão do ser. Quando *Dear fathe* Richardson perguntou: “Concedido que uma “virada” aconteceu no seu pensamento, como é que isso acontece? Em outras palavras, como devemos pensar que isso se concretiza?” (RICHARDSON, 1974, p. XVI – tradução nossa), Heidegger expressamente respondeu: “[...] o pensamento de [Heidegger] I só é possível se contido em [Heidegger] II” (RICHARDSON, 1974, p. XXII – tradução nossa).

Isso corrobora a questão, mostrando que o segundo Heidegger veio para abrir o primeiro e situou-se numa dimensão de ampliação da verdade do ser em que podemos ver um homem (humanidade) em relacionamento com o destino²⁵ (*Geschick*) do próprio ser. Estabeleceu-se após a *Kehre* a abertura de um homem em relação com o ser mesmo, já indicada em *Ser e Tempo*, no parágrafo §66, e que seria confirmada anos mais tarde, em 1962, sob o título de *Tempo e Ser*, como Heidegger apresentou que seria em um curso de inverno de 1937-38:

²⁴ O distanciamento em relação a Husserl é claro, Heidegger busca “afastar-se radicalmente de uma ideia de consciência fundadora e separada do mundo, cultivada de Descartes a Husserl.” (SEIBT, 2018, p. 125). Pois, para Heidegger, Husserl se mantém na concepção do sujeito como centro, é dela a percepção do mundo, o que não permitiria o ser se dar como aberto a uma totalidade, pois recorre a ele mesmo.

²⁵ Traduzido por habilidade ou competência, mas que aparece no texto de Richardson como uma habilidade de tornar-se.

Repetidas vezes, devemos insistir: Na questão da verdade, como aqui apresentada, o que está em jogo não é apenas uma alteração na concepção tradicional da verdade, nem um complemento de sua (re)apresentação atual: o que está em jogo é uma transformação no próprio ser do homem. Essa transformação não é exigida por novas ideias psicológicas ou biológicas. O homem aqui não é objeto de nenhuma antropologia. Mas é questionado aqui na perspectiva mais profunda e ampla, na perspectiva genuinamente fundamental: o homem em sua relação com o ser - na virada: estar em sua verdade em relação ao homem. (RICHARDSON, 1974, p. XX– tradução nossa).

A leitura que Richardson fez de Heidegger revelou que a *Kehre* se deu ligada à questão do ser, ou seja,

[...] mais precisamente, o problema do ser surgiu assim que Heidegger começou a meditar com Brentano o significado da palavra "ser" (ξν) para Aristóteles. Aqui, ele ficou fascinado com "é" a pequena palavra que se aplica a tudo - que desfruta de uma polivalência inconcebível (faz do mundo um mundo e do homem como um homem), sem prejudicar a maravilhosa unidade de si mesma. (RICHARDSON, 1974, p. 4– tradução nossa).

A *Kehre* para Richardson foi, portanto, um modo de pensar o não dito no primeiro Heidegger e era uma "continuidade" que assumiu mais profundidade, mas que seguiu uma "*On Direction*" (RICHARDSON, 1974, p. 409, 473).

O problema do ser e do pensar fez Heidegger desenvolver uma reflexão sobre a metafísica, fazendo-o rever a fundamentação da metafísica clássica, o que implicou uma filosofia da superação, ao menos assim era sua intenção. Foi pela categorização de diferença ontológica que Heidegger introduziu o pilar de leitura do modo de pensar ocidental como sendo erigido no esquecimento da questão do sentido do ser. O contraponto do problema do ser se reverberou como o problema do pensar, pois "ser é pensar" (HEIDEGGER, 1973b), o que prefigurou a base para a resposta ao problema. Podemos ver isso quando Heidegger se colocou a responder o que é pensar e quem pensa:

"O pensável" é o que dá a pensar. A partir de si mesmo, ele nos fala de modo tal que nós nos voltamos para ele – e, na verdade, pensando. "O pensável" de modo algum e proposto por nós. Ele jamais se funda no fato de que o representamos. "O pensável" dá a pensar. Ele dá o que ele tem em si. Ele tem o que ele próprio é. (HEIDEGGER, 2012b, p. 113)

Dessa indicação quanto ao que é o pensar e o quem é o pensador, Richardson afirmou que o sentido heideggeriano dado se referia ao "pensar essencial" (*das wesentliche Denken*), "[...] o pensamento que interroga as fundações

(*Wesen*) da metafísica que chamamos de pensamento simplesmente "fundamental" (*das wesentliche Denken*)" (RICHARDSON, 1974, p. 16 – tradução nossa), como um acontecer da verdade.

Se para Richardson no primeiro Heidegger as questões se colocaram em torno do "aí ao ser", principalmente nas obras *Ser e tempo*, *A essência do fundamento* e *O que é metafísica?*, a *Kehre* para ele, pelos textos dos anos 30, especialmente *Da essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)* de 1943²⁶ e *Introdução à metafísica*, deu a Heidegger uma maior potência, quando do seu encontro com as poesias de Hölderlin, como vemos em seus cursos de 1934-35, ou, quando ele trabalhou a questão sobre a essência da obra de arte em *A origem da obra de arte*. Todos esses ensaios foram ao encontro da essência do dizer poético, sempre focando o que é o pensamento e como os filósofos podem acessá-lo como um digno pensar, ou ainda baseados na afirmação de que "toda criação poética surge quando se cultiva o pensar [...]" (HEIDEGGER, 2012b, p. 118).

Da essência da Verdade interessa sobretudo a Richardson não por analisar o sentido e a evolução do conceito de verdade em Heidegger, ou as consequências da intuição do filósofo e sua confrontação com outras definições de verdade, ou ainda os elementos que distinguiram a verdade como desvelamento e como adequação, mas pelo retorno a um pensar que pode pôr o homem em relação consigo mesmo.

A tese de Richardson foi de que a *Kehre* modificou a forma como o problema do ser e do pensar e da verdade foi encarado, ou seja, modificou como se deu a compreensão do problema em ambas as fases: a superação da metafísica pela tarefa de pensar e o sentido do ser como verdade. No primeiro, como processo fenomenológico, como transcendência: existência (ser-no-mundo) e, no segundo, como processo do pensar, como: *eksistência*.

Assim, para Richardson, não houve um abandono do *Dasein* em nenhuma das fases, por exemplo, mas pela *Kehre* Heidegger trouxe uma excepcional ênfase no seu sentido destinal (*Geschick*), ênfase na sua liberdade (HEIDEGGER, 2012c).

²⁶ Esta é uma das duas preleções que Heidegger fez na Universidade de Freiburg entre os anos 1931 e 1933, que faz parte da obra *Ser e Verdade*. A primeira preleção *A questão fundamental da filosofia*, de 1933, mostra um empenho de Heidegger em determinar a filosofia como "Metafísica", pensando-se numa possível unidade essencial no percurso histórico do pensamento ocidental em sua tradição (SAFRANSKI, 2005). Já a segunda preleção, do semestre de inverno de 1933/1934, dividida em duas partes: na primeira a interpretação da conhecida *Alegoria da caverna* de Platão e na segunda parte mostra uma reflexão sobre o diálogo *Teeteto* tentando à questão entre verdade e não verdade e entre *episteme* e *doxa*.

Foi nítido o exercício que Heidegger fez por autointerpretação, especialmente em *Da essência da verdade*, em que houve uma primazia no processo do ser cabendo ao próprio ser.

Segundo Richardson, a questão sobre a essência da verdade sempre se vinculou à possibilidade mesma da verdade e da não verdade. Como foi dito no título da última seção de *Preleções*, a essência da verdade é entendida como a luta do homem histórico contra a não verdade, é, portanto, uma tarefa histórica: “Temos que conquistar a verdade, é a decisão de nossa missão. Somente com a decisão desta luta se abre para nós a possibilidade de um destino. Só há e se dá destino lá onde, numa decisão livre, o homem se expõe ao perigo de sua presença” (HEIDEGGER, 2012c, p. 271).

Assim, Richardson nos forneceu uma base para compreendermos o deslocamento que propomos a partir de um outro pensar inaugurado por Heidegger. Se a verdade do ser é sua história como acontecimento, posto pelo seu próprio destino, cabe a nós compreendermos como se dá isso e como experienciar o poético como filosofia. Pela *Kehre*, os indícios são mostrados mais explicitamente, pois Heidegger nos revelou que o homem pode atingir um retorno a si mesmo como outro começo, portanto como outra filosofia. Assim, pelo experienciar poético, podemos filosofar.

Traçamos um momento da nossa via até aqui, dialogando com alguns especialistas, para que com eles possamos compreender com mais segurança nossas afirmações. Fizemos isso primeiramente com Richardson nos fornecendo a certeza de um “único Heidegger”, que buscou a verdade do ser e o fez por outra estrutura. Agora, seguimos mais um pouco por nossa via, com Marco Aurélio Werle, e com ele buscamos compreender a filosofia de Heidegger como movimento histórico, assumindo igualmente uma outra verdade, agora pela retomada da linguagem com outra intensidade e outras questões.

2.2.2.2 Marco Aurélio Werle e a *Kehre* como “clareira da linguagem”

Marco Aurélio Werle descreveu na sua obra *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger* (2005) como se deu a *Kehre*, fez isso indicando que houve uma relação inteiramente nova no interior da filosofia de Heidegger, em que, pela *Kehre*, a linguagem foi assumida por ele como central, o que outrora não havia sido

muito trabalhado por ele na sua analítica existencial. Isso resultou num pós-*Kehre*, em que Heidegger radicalizou a linguagem como a chave de acesso à questão do ser.

Werle afirmou que a linguagem recebeu essa especial atenção devido ao fato de ela possibilitar, segundo Heidegger, um acesso específico ao ser, como podemos ver em *A caminho da Linguagem*:

[...] a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. [...] A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. A linguagem encontra-se por toda parte. [...] Fazer uma colocação da linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência²⁷: recolher-se no acontecimento apropriador. (HEIDEGGER, 2012a, p. 7-8)

Segundo Werle, se no primeiro Heidegger o *Dasein* se limitou em sua história, visto que esse se perde no cotidiano e na inautenticidade, manifestando um velamento de si mesmo, a grande mudança no segundo Heidegger estava na exploração de um espaço mais oportuno de circunstância, que ele chamou de “aberto” e que não se origina necessariamente do percurso pelas estruturas acerca do *Dasein*, como ele havia feito até então.

Para Werle, “o que permanece posto para o pensamento subsequente a *Ser e Tempo* é o desenvolvimento de sua intenção fundamental. [...] operar uma desvinculação da problemática do ser calcada em categorias contaminadas pela metafísica e de buscar um acesso mais direto ao ser” (2005, p. 35-36), ou seja, para Heidegger, segundo Werle, foi um acesso com menos peso dos existenciais propostos até então (primeira fase) e agora um “[...] voltar mais para trás” (WERLE, 2005, p. 35).

Os textos que para Werle deram início ao novo percurso de Heidegger, a uma nova instauração da questão do ser em um nível mais originário, foram principalmente: *Sobre a essência da verdade* e *Sobre a essência do fundamento*²⁸, ambos escritos na década de 1930, período em que houve para Werle um maior esforço de Heidegger quanto à questão da verdade do ser como um acontecer

²⁷ Na tradução que usamos, a palavra essência é usada não pelo modo clássico, e sim como uma “experiência de realizar o modo de ser” (Cf. Rodapé, HEIDEGGER, 2012a, p. 8).

²⁸ Estes textos promoveram o rompimento de Heidegger com a fenomenologia de Husserl, levando-o a uma inversão aguda de sinais nos temas filosóficos com uma grande mudança do conceito de verdade (não está no sujeito ou parte dele, mas já o é amalgamado a ele).

mesmo (*Ereignis*). Foi com essa base que Heidegger descreve o acontecimento apropriador, como emergência ao ser pelo estar na linguagem, ao assumir esta condição, o ser se dá na mudança, que acontece devido a já estar numa clareira do aberto (2012b, p. 246). Eis o elemento principal da *Kehre* heideggeriana para Werle e que converge aqui com nossa tese: a linguagem como clareira em que o ser possa habitar.

A mudança que ocorreu no pensamento de Heidegger logo após *Ser e tempo* “[...] é motivada pela busca sempre mais intensa de um solo propício para o desenvolvimento da questão do ser” (WERLE, 2005, p. 34). Esse solo para Werle foi a mudança metodológica de vasculhar a verdade do ser na relação com os entes, que não estavam mais em conformidade com o *Dasein*, o que colocou um “adiante”, um advir do ser que sempre precisa ser instaurado pela possibilidade do aberto (e somente por ele) e para esse aberto: a linguagem, que o lança.

O que vimos é um dinamismo quanto à linguagem, por isso dizemos que assume uma forma aberta, pois “ela não pode nunca se fixar em algum lugar como algo estático, pois nela se apoia o caráter de mundo e se neutraliza o perigo da objetivação petrificadora.” (WERLE, 2005, p. 49-50)

Assim, para compreendermos a *Kehre* pela leitura de Werle, foi necessário recorrer a este esclarecimento da linguagem e como que por meio dela podemos ter o acontecimento do mundo, tendo em vista o que Heidegger já falava, que “só onde há linguagem, há mundo, [...] é um bem em um sentido mais originário” (HEIDEGGER, 2013, p. 48).

A referência heideggeriana a essa abertura promovida pela linguagem pode ser representada pela imagem de “clareira”, em uma floresta, onde há alguns lugares em que há menos vegetação e que possibilitam que a claridade surja. No oposto a essa claridade, vemos partes mais encobertas em que a luz não chega e o que está ali permanece oculto. Assim, na parte clara (clareira), as coisas estão aparentes e é a partir dessa representação metafórica de “imagem da clareira numa floresta densa” que podemos pensar os entes, apenas como aquilo que aparecem na clareira, no seu existir, na parte da medida do que é real e verdadeiro bem como da ação, pois “[...] é somente através da clareira que temos alguma ideia do que fazer, que a ação está em nosso repertório.” (TAYLOR, 2005, p. 444 – tradução nossa).

Em *Sobre a essência do fundamento*, Werle apontou que houve, portanto, uma tomada de distância na posição da analítica existencial de Heidegger, que buscou o fundamento fora do espaço da tradição, principalmente pelo afastamento a um *ratio* (*ego cogito*) centralizador, a uma outra fundamentação, que passa a ser uma transcendência do *Dasein*, não como algo disponível, mas como disposição, “o ser-aí não dispõe da transcendência, mas dispõe-se na transcendência; não é alguém que a tem, mas alguém que está imerso nela” (WERLE, 2005, p. 37), uma possibilidade da existência de oferecer o ser, assim, sendo uma possibilidade.

Werle ainda afirmou que estes dois textos, *Sobre a essência da verdade* e *Sobre a essência do fundamento*, somados às interpretações sobre Nietzsche e ao grande volume *Contribuições para a filosofia (Sobre o acontecimento)*²⁹, constituíram esta nova direção de Heidegger, que buscou interpretar a ocultação feita pela tradição e um novo começo, como diz Heidegger, “o outro início do pensamento é assim denominado não porque possua uma forma diversa da que possuía qualquer outra filosofia até aqui, mas porque precisa ser o unicamente outro a partir da ligação com o início unicamente uno e primeiro” (HEIDEGGER, 2015, p. 5). Assim, para Werle, “[...] a questão da tomada do ser significa então o seu acontecer mesmo, o acontecer enquanto tal (*Ereignis*)” (WERLE, 2005, p. 43).

Em síntese, o procedimento da *Kehre* nos estudos de Werle se deu em três etapas: 1. Contorno dos limites da filosofia sobre o ser a partir da analítica do *Dasein*, 2. Preocupação, na obra *Sobre a essência da verdade*, com uma base mais favorável para essa reflexão, 3. A saída, por meio do problema do fundamento, em *Sobre a essência do fundamento*, para o âmbito da linguagem poética. Os três se confirmaram nas reflexões a partir da obra *Contribuições para a filosofia (do acontecimento apropriador)*.

Se com Werle tivemos a linguagem como base à *Kehre*, vista neste segundo momento como uma abertura, ou seja, uma linguagem que não deve prioritariamente operar “com o pensar conceitual” (WERLE, 2015, p. 47), mas operar como linguagem poética, foi com Benedito Nunes que adentramos em uma terceira leitura da filosofia de Heidegger, formando aqui uma visão “tríade”, que comporta a significação de Richardson, sobre a verdade inquirida por Heidegger, a linguagem

²⁹ Abrange nesta obra os cursos universitários da década de 30, entretanto publicados apenas na década de 80, por Friedrich Wilhelm von Herrmann. Alguns comentadores a colocam como sendo a segunda grande obra depois de *Ser e Tempo*.

aberta apresentada por Werle e agora com Nunes sobre a essencialização da linguagem.

Se Heidegger, pelos limites da analítica do *Dasein*, apontou o desvelamento (*aletheia*³⁰) como princípio da verdade, agora, além de historial, vemos que se essencializa na e como linguagem. Como terceira parte da tríade, Benedito Nunes completou o que foi a *Kehre* de Heidegger como afirmação de uma essencialização da linguagem, procurando responder como essa se dá sem cair no reduto, já mencionado por Heidegger, da metafísica tradicional.

2.2.2.3 Benedito Nunes e a *Kehre* como essencialização da linguagem

Benedito Nunes foi um dos responsáveis pela recepção e pelo debate de Heidegger no Brasil, desde a década de 1960, publicando ensaios em cadernos literários de jornais, revistas acadêmicas e livros de autoria coletiva, em que identificou em Heidegger um interlocutor privilegiado e indispensável, porque foi capaz de levar drasticamente à especulação filosófica sobre a natureza do poético e a ontologia da obra de arte, questão em relação à qual como crítico literário Benedito Nunes mais se debruçou e devido a uma tradição fenomenológica e hermenêutica viu difundir para as mais diversas áreas do saber.

Desse modo, os ensaios reunidos de Nunes, como: *O Dorso do tigre* (1969), *No tempo do niilismo e outros ensaios* (1993), *Crivo de papel* (1998), *A Clave do poético* (2009) e *Ensaios filosóficos* (2010), abordaram direta ou indiretamente as múltiplas questões heideggerianas e seus desdobramentos filosóficos, em especial, sua relação entre poesia e filosofia.

Nunes apostou que a passagem, a *Kehre*, une muito mais do que cinde o primeiro e o segundo Heidegger, assim como afirmou Richardson, e fez essa aposta principalmente afastando-se de certo didatismo que estancaria a visão da obra de Heidegger, simplificando erroneamente a dinâmica do pensar heideggeriano.

Em *O misticismo de Heidegger*, de 1971, publicado logo após *Heidegger: From Phenomenology to Thought*, Nunes escreveu que não podia prevalecer a ideia

³⁰ Heidegger utiliza o termo em referência ao aberto: “O aberto no começo da meditação com a palavra *aletheia*. O pensar essencial: o salto para o ser. Entes descobertos no abrigo do sem-chão da abertura (livre) do ser. O encobrimento da decisão de concessão para o homem do desencobrimento no aberto que se resguarda. A habilitação, através da concessão do ser, de ver o aberto: um começo histórico. A alienação do homem diante do aberto” (HEIDEGGER, 2008, p. 212).

de uma brusca mudança no pensamento de Heidegger a ponto de o afastar da analítica existencial inaugurada em *Ser e tempo* (NUNES, 2017 - Apêndice).

Podemos perceber que no ensaio *O crivo de papel*, dedicado a Heidegger, há sempre um esforço quanto a reconstituir a transição espiralada da filosofia heideggeriana, como se lê no capítulo: *Do primeiro ao último começo*,

[...] na rede textual hidrográfica da *Kehre*, a Ontologia Fundamental não desaparece, mas é reinterpretada, o que equivale a afirmar que, nela, o *Dasein* de novo se entrecruza com a questão do ser, na transição por essa mesma rede já efetuada, sem a qual a passagem do primeiro ao segundo começo, ficariam a descoberto, da História da Filosofia – ou também da *Weltgeschichte* – à História do ser. (NUNES, 2014. p. 46).

Em Benedito Nunes, a *Kehre* na filosofia heideggeriana ocorreu dos anos 30 a 1944 especificamente, situando o primeiro Heidegger como pensador da analítica existencial e o segundo Heidegger a partir de uma filosofia hermenêutica do ser, em que Heidegger, investindo numa interpretação mais “direta” dos desdobramentos do ser na história, na arte e na linguagem e na ênfase na perspectiva do ser por meio da hermenêutica do *Dasein*, sucedendo à hermenêutica do ser em que a questão do pensamento se antecipa na linguagem, realiza-se como história (NUNES, 2012, p. 192-193).

A hermenêutica de Heidegger, que antes, em *Ser e Tempo*, se confundia com “o da linguagem ordinária” (NUNES, 2012, p. 187), impossibilitando a total redução fenomenológica, pois continha em si um caráter residual do ser da consciência, passa após a *Kehre* a querer “libertar-se”, pois, somente na “[...] liberação da existência, do poder-ser, exprime-se uma liberação das possibilidades extremas do discurso – que contêm: o escutar e o silenciar, que são as condições extensivas do diálogo e da apropriação do si-mesmo autêntico” (NUNES, 2012, p. 187).

A hermenêutica heideggeriana foi a “[...] relação entre o plano existencial e o plano existivo [...] concretizando-se numa relação entre linguagem e discurso – entre palavra proferida e *logos*, enquanto dizer compreensivo que ouve e silencia” (NUNES, 2012, p. 188).

Pelo sentido dessa hermenêutica foi que houve propriamente uma segunda fase em Heidegger, que, segundo Nunes, foi marcada exatamente quando ele se

[...] volta para a essência da linguagem [...] alijando a concepção instrumental em que incorreria a Linguística, o que – as palavras dizem por si mesmas – seu poder de apelo e de silêncio, o significar latente que elas guardam e o significado atual que dispensam, intenção que se resume no próprio expresso de fazer com que a linguagem, como linguagem, chegue à palavra (*zum Workkommt*), ao mesmo tempo experiência hermenêutica e modo de pensamento. (NUNES, 2012, p. 188).

Houve um círculo hermenêutico no segundo Heidegger, como uma intersecção da linguagem com o pensamento e da palavra com o ser. Foi uma linguagem “[...] com a força irradiante de um acontecimento gerador de história” (NUNES, 2012, p. 189), que, não mais contaminada pela metafísica de ordem puramente representativa, foi incapaz de seguir o rastro do não pensado e de desenvolver o que ainda resta a pensar. Surgia a possibilidade de uma “outra” linguagem, que se abre, pois “somente o pensamento afim à poesia estaria apto a fazê-lo, descobrindo o ser nos filósofos que desdenham o sistema e no dizer-mostrar da palavra dos poetas.” (NUNES, 2017, p. 32). Ao fazer a interpretação, Nunes articulou discursivamente o que se pode compreender como uma compreensão temporal: “[...] o que compreendemos, neste momento, compreendemo-lo temporalmente, tanto prospectiva quanto retrospectivamente, à luz do passado que permanece no presente e do futuro que naquele se projeto” (NUNES, 2014, P. 84). Esse círculo foi histórico-discursivo para Nunes.

No texto *Sobre a essência da verdade*, Nunes marcou o indício deste “novo começo” em que liga verdade ao desvelamento em Heidegger, mas não a partir do desvelamento pela abertura do *Dasein*, como víamos em *Ser e Tempo*, e sim a uma verdade que se dá no se desvelar do ser, para só então permitir que o *Dasein* “descubra” os entes. Essa mudança envolveu um novo posicionamento da ideia de verdade, se antes ela “dependia” do *Dasein*, foi na *Kehre* que adveio por meio do desvelamento do ser.

O Heidegger da *Kehre*, por meio da “metáfora” de destruição da metafísica, foi, em suma, pretensioso em querer rastrear o ser na tradição cristalizada, e não na sua destruição, e tem “a fonte da historicidade autêntica, de que emerge, em contraposição ao curso histórico-filosófico das doutrinas e sistemas, o momento inicial, principiativo de uma História do ser” (NUNES, 2012, p. 209).

Outro texto de Heidegger para se pensar a virada segundo Nunes, que remonta a 1944, foi *Carta sobre o humanismo*³¹, justamente porque apontou a realização do homem correlativa à essencialização do ser, “o homem se realiza de tal sorte que ele é o aí (*das Da*), quer dizer, a clareira do ser [...] o poder-ser, a possibilidade constitutiva da existência, advém não do homem, mas do ser, que o é possível como destinação do pensamento.” (NUNES, 2012, p. 217). Se o homem é a clareira do ser e intuímos que a verdade provém do desvelamento do ser, o operador de interpretação do acontecimento da verdade realizado pelo *Dasein* é central para conquistar este espaço aberto da história do ser, central à hermenêutica desse, como pensava Nunes.

O que tornou a *Kehre* crucial momento de “ampliação” em Heidegger foi um pensamento implicado com seu princípio, como experiência do ser e de sua essencialização tanto pelo “modo de pensar” como pela “prática do pensamento” (NUNES, 2012, p. 218), este foi o “engajamento heideggeriano: abandonar-se ao ser, torná-lo pensável.” (NUNES, 2012, p. 217)

O modo de pensar e a prática do pensamento foram modos hermenêuticos em Heidegger, “[...] que leva a cabo uma leitura interpretativa dos signos da essencialização em nossa época, e outro, prospectivo, antevendo e preparando a possibilidade de mudança ou de transformação do homem, pela retomada da reciprocidade. Ambos caracterizam o que Heidegger chama de pensar” (NUNES, 2005, p. 218).

A partir deste modo de compreender o pensamento pela essencialização da linguagem, apontado por Nunes, percebemos que a *Kehre* levou Heidegger de uma ontologia fundamental a uma história do ser e recorreu à linguagem para esta compreensão. Heidegger fez esse movimento pela relação poesia e filosofia, trazendo à tona a linguagem desejada como história do ser.

Cabe apontar aqui também que a poesia é a porta de entrada para esta filosofia, mas não é o lugar de chegada, pois ela está na linguagem assim como o ser. Podemos ver isso nas palavras de Nunes, de que para Heidegger “[...] não é a poesia uma possível forma de linguagem; a linguagem mesma já é poética em sua forma original. A poesia mesma ‘possibilita por primeiro a linguagem’. Não haveria

³¹ A obra que torna pública a *Kehre* heideggeriana é uma carta enviada a Jean Beaufret em 1946 em virtude de uma conferência de Sartre intitulada *O existencialismo é um humanismo*, carta essa publicada com o título *Carta sobre o humanismo*.

linguagem sem poesia. Poesia e linguagem são co-nascentes” (NUNES, 2017, p. 36). Assim, Nunes viu em Heidegger uma transferência da essencialização à origem, revelando o pensamento como poesia, linguagem como poesia.

Cabe destacar que Heidegger também trabalhou o sentido da palavra “origem” em outros textos, como no ensaio *A origem da obra de arte*, dando o sentido de “essencialização”, empregando já no parágrafo de abertura: “a origem (ou originário³²) significa aqui aquilo a partir de onde e através do que é o que ele é e como ele é” (HEIDEGGER, 2010b, p. 35). O que algo é, como ele é, é a sua essência (corresponde a: *Ur-sprung*). Assim, “o originário de algo é a proveniência de sua essência” e “a pergunta pelo originário da obra de arte pergunta pela proveniência de sua essência” (HEIDEGGER, 2010b, p. 35). A essência não é, porém, uma determinação estática, ela foi antes pensada por Heidegger como algo que vem a ser, como acontecimento: “[...] a obra surge através e partir de [...]” (HEIDEGGER, 2010b, p. 35), este é o modo de pensar presente no início do texto. Essência tem de ser entendida, assim, como essencialização, e isso aponta imediatamente para sua proveniência.

O que Benedito Nunes nos fornece com a essencialização da linguagem foi o reconhecimento do abandono da analítica do *Dasein*, primeiramente, para a perspectiva da linguagem dos textos, recorrendo a uma história de encobrimentos do ser para se ter a verdade do ser advinda temporalmente e pela linguagem desocultada de sua história de representações. Assim como Heidegger trabalhou no texto de 1953: *Introdução à Metafísica*: “[...] a linguagem, enquanto conversão do ser em palavra, era poesia (*Ur-Dichtung*), em que um povo poetiza o ser” (HEIDEGGER, 1978, p. 193), e poetizando, se essencializa conectando “Ser e Existência [...], não se atinge, de forma alguma, com indicações e recursos a questões gnosiológicas nem igualmente com a constatação externa, de que toda concepção do ser depende de uma concepção da existência” (HEIDEGGER, 1978, p. 195).

Essa nova linguagem se desenrolou como contrapondo em relação à dominância do ente, em direção a outro pensamento, ao da origem. Como dizia Nunes “de mesma verdade olvidada” (2014, p. 86) o pensamento poético (*dichtende*

³² Idalina de Azevedo e Manuel António de Castro traduziram o termo alemão *Ursprung* por originário, embora outros textos traduzidos como versão portuguesa traduzida por Irene Borges Duarte (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998) e a versão espanhola traduzida por Helena Cortés e Arturo Leyte (2003) preferiram traduzir *Ursprung* por origem. Ambos são textos traduzidos da versão *Holzwege*. Também no texto *Construir, habitar, pensar*, Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback traduzem *Wesen* por originário.

Denken) é ontologia fundamental e que Heidegger chamou de “decisiva”: “Essa abertura e manifestação originária da essencialização do ser do homem, chamamo-la de decisiva. Todavia, não foi conservada e mantida, como o grande princípio. A essencialização é a linguagem que “[...] instala um mundo [...] move e mantém a própria terra no aberto de um mundo” (HEIDEGGER, 2010b, p. 115).

Assim, o que temos como resultado das posições assumidas por Richardson, Werle e Nunes é que, primeiramente, Heidegger tem como principal referência pela *Kehre* um novo olhar, voltado à verdade do ser com base na sua história, questão essa que possibilitou modos diferentes e abertos de pensar.

Richardson afirma que Heidegger se liga a uma compreensão de linguagem, oposta a um “modelo” ou instrumento, como um espaço aberto, um lugar de verdadeiro e íntimo pertencimento, e que ele viu em Heidegger um modo de pensar que se desdobrou numa concepção de homem em relação consigo mesmo, jamais abandonando os existenciais. Esse desdobramento de Richardson, uma espécie de “continuação”, é também lido por Werle, dando mais ênfase na linguagem, compreendida como um espaço, um lugar, comportando a disposição do *Dasein* como ser e pensar. Somando-se a isso, linguagem como abertura e lugar, Nunes estende a compreensão para mais elementos e entende que a *Kehre* se deu pela linguagem, também como abertura, só que, em atividade essencializadora, ou seja, ela é capaz de trazer ao ser ele mesmo. Para Nunes, essa essencialização é em si uma disposição, que quando assumida a partir da compreensão em que a dialogicidade é a base, por meio dos diversos elementos apontados por Heidegger como o escutar e o silenciar, pode nos possibilitar uma apropriação do si mesmo autêntico, ou seja, é um acesso à verdade pela morada na linguagem e, se moramos, já pertencemos, já estamos dispostos verdadeiramente.

Esse acesso à verdade é, em primeiro lugar, uma experiência do que existe, do que é mutável, é a experiência do tempo que se dá ora como presença, ora como ausência do ser e do não ser. Esta experiência se abre como espaço para suscitar filosofia, não como uma investigação puramente intelectual, de uma ordem puramente analítica, mas que pela nova relação com a linguagem permite abrir a compreensão autêntica, ou seja, não concernente somente ao conteúdo, ou um oposto a isso como uma variabilidade arbitrária, ou seja, algo inconcebível que caia num movimento relativista, como chamamos, pois não nos pautamos em puro subjetivismo, mas na construção de uma verdade como fenômeno histórico que

pode ser compreendida, que pode ser de um povo histórico. Puro subjetivismo não, mas, por se dar como movimento também subjetivo, não é a *aletheia*, assim também não é o seu contrário, um velamento (ou “esquecimento”).³³

Outro pensamento que converge entre estes estudiosos de Heidegger foi a relação que esse manteve com as poesias de Hölderlin, em que podemos concluir que, para qualquer relação de mudança, a correspondência entre verdade, ser e linguagem em Heidegger só é possível devido ao encontro com esta poesia “[...] no qual Hölderlin, mediante suas intuições fundamentais, torna-se o interlocutor capaz de “abrir poeticamente” o lado propriamente “oculto” da história ocidental, no sentido de sua verdade mais originária. (WERLE, 2005, p. 16). Pelas poesias de Hölderlin, Heidegger apontou e se pôs em direção ao que institui como um “salto”, este que, ora se oculta ou nega, mas busca sempre uma volta à origem e um resgate do ser, por isso uma verdade de um “povo histórico”. O novo sentido que estava em jogo por essa leitura de “salto” era o “[...] aprender a morar na fala da linguagem” (HEIDEGGER, 2008, p. 26) e nessa morada criar, recolocar o que fora dirigido por uma tradição, especialmente da metafísica.

Assim, o primeiro passo para compreendermos efetivamente a relação poesia e filosofia, assim como fez Heidegger, é resgatarmos a compreensão heideggeriana, excepcionalmente no que tange a uma radical apresentação do que ele mesmo chamou de “salto”, revelando que essa compreensão não é de modo algum linear ou um processo lógico-matemático, mas inusitada, excêntrica por se tratar de algo que soa inédito, e isso nada tem a ver com ordem exotérica ou outra afirmação que se possa fazer de ordem não compreensível.

Nossa via continua na compreensão dos elementos apontados por Heidegger e que o permitiram ver em Hölderlin uma “revolução” para a filosofia (com certeza a sua), numa intensidade agora muito maior, especialmente porque a linguagem assume o lugar de maior destaque, ao passo que o fez compreender a

³³ O sentido verdadeiro da concepção heideggeriana da verdade não é então de maneira alguma o de sua subjetivação, como podemos conferir no artigo *On the Mind Dependence of Truth*, Diego Marconi: “(...) *it appears that the mind dependence of truth is indifferent to the truth bearers' nature: no matter whether they are taken to be statements, beliefs, or propositions, they can only be true if they are discovered to be. Whether or not they are mind dependent entities, their truth is mind dependent. Therefore, unlike (R), (H) cannot be challenged by questioning the mind dependent status of the truth bearers. Neither can it be challenged by pointing out that its truth requires the existential reading of 'true in (the world at) t': as we just saw, even if 'true at t' is read non-existentially it remains that nothing can be true unless there are minds to discover it. In short, (H) follows directly from Heidegger's definition of truth.*” (2006, p. 12)

verdade do ser por ela, ainda mais em sua manifestação, a poesia, ou seja, esta comporta e faz aparecer a linguagem que é capaz de se manter mais atrás do que o enunciado, permitindo um emergir de outras significações, a criação de mundo, ou, como dizia Werle (2005, p. 36), Heidegger indicava que é uma tarefa nossa “[...] encontrar uma palavra puramente falada e, puramente falado, é aquele em que a perfeição da fala, que é apropriada ao que foi falado, é, por sua vez, um começo. Puramente falado é o poema” (HEIDEGGER, 1985, p. 14).

O poema sempre foi para Heidegger o “único dentre todos porque nele a vastidão do olhar, a profundidade do pensamento, a simplicidade do dizer brilham de maneira indizível, em toda intimidade e inteireza.” (2012a, p. 54). Este foi o mais claro caminho feito por Heidegger e que também assumimos aqui, tendo sempre como base que é a linguagem a clareira necessária para a vida acontecer e para que possamos nos manter nesta clareira (na linguagem) precisamos nos dispor a uma verdade como origem, aquela que deixa quem somos aparecer e se manter como possibilidade sempre aberta.

Assim, desta base heideggeriana sobre a linguagem e o que ela tem a nos oferecer a partir sua compreensão como morada, adentramos agora na terceira parte da nossa via, em que, pela compreensão de Heidegger sobre o pensamento poético, trazendo a poesia de Hölderlin para este cenário, somos capazes de relacionar os elementos que compõem um acesso à linguagem poética. Ou seja, do encontro de Heidegger com os poetas e suas poesias (HEIDEGGER, 2015), percebemos a atividade do diálogo, composto de ouvir e silenciar, constituídos pela fundação de uma liberdade do ser, essa composição nos garante perceber que se trata de um estado de ser-salto³⁴, como veremos, e mais, como um lugar em que podemos ser para que, pelo experienciar, apareça o mundo em que vivemos.

³⁴ Utilizamos uma variação inédita de saltar, conceito caro a Heidegger e que também está presente nesta tese. Entendemos que o salto é já a atividade em si mesma, atividade que carrega essa compreensão que reconheceu o abismo e que a experiência poética já constitui claramente o sujeito em questão, ou seja, é já um “fazer novo”, enquanto ser-salto, que não é usado ou aparece em alguma tradução dos textos de Heidegger, representa a ideia de esse iniciar, desse “como” pôr-se em movimento. Assim, **ser-salto** carrega aqui nesta tese a ideia de início, de como iniciar o salto.

3 PENSAMENTO POÉTICO EM HEIDEGGER

A poesia não é nenhum jogo, a relação com ela não é o descanso jocoso que faz com que uma pessoa se esqueça de si própria, mas o despertar e a concentração da essência mais íntima do indivíduo, pela qual ele recusa ao fundo do seu ser-aí.

(HEIDEGGER, 2004, p. 15)

Adentramos no “jogo” do diálogo com a poesia e os poetas e seus desdobramentos em relação ao pensamento filosófico de Heidegger, entretanto sem nos perdermos no jogo ou nos confundirmos com ele.

Queremos aqui, a partir da dimensão do poético compreendido e apresentado pela filosofia de Heidegger, atingir o ponto central: indicar o modo da linguagem que comporta o dizer poético como experiência ao pensamento filosófico.

Nossa via foi sempre pautada pela ideia de uma não superioridade do pensamento sobre a poesia, incluindo o filosófico, a “poética não é, entretanto, entendida como superior às metodologias das ciências e suas medidas relacionadas” (JOHNSON, 2005, p. 305– tradução nossa). Iniciamos compreendendo a dimensão da linguagem como poética e por ela a compreensão do acesso à experiência, o que nos fez adentrar no modo como a filosofia se dá.

Por isso foi sempre primordial termos ido ao encontro da linguagem poética, respeitando os limites de interpretá-la e utilizando a filosofia como um meio, assim como evitou Heidegger, mantendo a observação sempre clara de que ele percorreu seu caminho.

Para isso, optamos, primeiro, por abordar alguns elementos mais gerais do que é a linguagem em Heidegger, para só então seguir pela via da compreensão da linguagem poética apresentada por ele.

A preocupação quanto à linguagem em Heidegger se deve ao fato de que isso se conecta a uma discussão sobre o lugar do pensamento heideggeriano no contexto da história da filosofia, que em sua época assistia a um deslocamento denominado “virada linguística”, e a questão “o que é a linguagem?” passa aqui a ser minimamente examinada para mostrar o dilema que surge do fato de que esta questão em si está na linguagem. Posteriormente, na perspectiva heideggeriana, a

interrogação sobre “o quê da linguagem” se mostrou inadequada, exigindo aqui uma reformulação da questão como “qual é a essência da linguagem?”

À luz dessa questão, por meio de uma breve conexão com a leitura de alguns textos do primeiro Heidegger, mas especialmente sugerindo uma explicação mais alinhada a *No caminho da linguagem*, ficará demonstrado que o primeiro Heidegger aborda a questão da linguagem com base na estrutura existencial do *Dasein*, enquanto o segundo Heidegger recoloca a linguagem não “a partir de”, mas como posição autônoma, concluindo que “a linguagem fala” (HEIDEGGER, 2012a, p. 9). Essa virada no pensamento de Heidegger foi investigada e aqui aparece não como uma mudança em seu pensamento, mas uma mudança de ênfase.

Ressaltamos, sobretudo, já de antemão, que nossa análise aponta para um movimento antissubjetivista da qual temos uma inversão da relação usual em que a linguagem é vista como nossa ferramenta para a “linguagem que fala”. Esta formulação é dificilmente transparente à primeira leitura, mas, quando colocamos Heidegger contra o pano de fundo da tradição de pensamento sobre a linguagem que ocorreu no final do século XVIII na Alemanha que destacava como doutrina principal uma linguagem apenas dentro dos limites da epistemologia moderna, concebida quase que exclusivamente como um instrumento, vimos uma reação oposta feita por ele, que compreendeu a linguagem dentro de uma espécie de estrutura de uma imagem da vida, portanto anterior a todo este trato.

A partir disso, a linguagem em Heidegger pode ser vista como surgindo dentro dessa estrutura e cumprindo uma espécie de “função” dentro dela, mas a própria estrutura precede ou pelo menos pode ser caracterizada independentemente da linguagem.

Há um distanciamento de Heidegger quanto à linguagem que nos é (foi) comumente disponibilizada, como produto de “escolhas” feitas no decorrer da história ocidental, o que teria se acentuado cada vez mais enquanto a história ia passando por um processo de transformações devido ao esquecimento do ser pela metafísica clássica, pois, para Heidegger, a linguagem enquanto *logos* presente na experiência pré-socrática fora transformada pelos próprios postulados metafísicos, que a converteram em representação da realidade, entificação, discurso, caracterizando-a basicamente como informação, ficando distanciada, assim, do seu sentido originário.

Desse distanciamento e indo ao encontro de uma base que se dá como “linguagem em sentido originário”, convergimos para o esforço filosófico de Heidegger, que consistiu em “[...] mostrar as bases de outro paradigma de pensamento, a partir de onde é não só possível um outro tipo de experiência com a linguagem, mas onde a linguagem constitui momento fundamental para toda a experiência do real” (OLIVEIRA, 2006, p. 205), sem negar o valor do caráter instrumental da linguagem, fazer uma “volta”, repensando a situação de origem do homem com a linguagem que, para ele, “[...] não constitui uma pesquisa a mais ao lado das ciências e da filosofia da tradição, mas é uma descida a seus “fundamentos”, pois é essa relação originária que é sempre pressuposta em toda ciência e filosofia.” (OLIVEIRA, 2006, p. 205).

Assim, trabalhamos alguns componentes da linguagem poética como linguagem que chama quanto a uma experiência, diferenciando-se das demais formas de linguagem desta “história entificadora”, especialmente a que Heidegger chama de língua técnica³⁵. Por isso, esses elementos indicados e julgados como medulares precisam ser relevados nesta via, como: o escutar e o silenciar, principalmente, porque é a partir deles que a instauração do dispositivo diálogo se apresenta especificamente, dando-se como uma condição ao efetivo “outro começo” que foi a experiência de Heidegger propriamente dita, quando do seu acesso à linguagem poética de Hölderlin, e aqui se deu como fundação da via que todos podemos percorrer quanto ao encontro com o pensamento filosófico.

É por este “aparecer de outro começo” que o alcance da linguagem poética se mostrará ímpar em Heidegger, um “outro começo” Heidegger-hölderliano nos convida e nos capacita a reconhecer a promoção da terra e do mundo, como composição da realidade na qual estamos e somos, ou seja, terra e mundo são dois resultados mais imediatos desse processo de abertura e liberdade do ser ao termos o experienciar poético pela poesia.

Por este engendramento do escutar, silenciar e dialogar como processos de reconhecimento da terra e do mundo, abrem-se outros tantos desdobramentos, numa série de alcances da linguagem poética, manifestados como um acontecer, como um aberto, uma clareira, em que todas as coisas são abrigadas e se tornam

³⁵ Heidegger em uma conferência de 1962 chamada *Língua de tradição e língua técnica* aborda a diferença entre a língua que se correlaciona quanto à ideia de técnica e a língua que “[...] ao homem ser este ser vivente que ele é enquanto homem. É enquanto ser falante que o homem é homem...” (1995a, p. 30)

visíveis antes mesmo de poderem ser formatadas em uma “entidade”. Quando da sua entificação que já está no nível de uma pretensa exposição de juízos corretos, que observa e que transforma tudo em meros objetos e nos priva de qualquer outra forma de vida, as coisas se mostram numa condição tão formatada que, em boa parte, é o que chamaríamos de puro soterramento da metafísica, que desencadeia em toda história.

A técnica é, essencialmente, uma modificação única do fazer ou do agir humano. Como nos adverte Heidegger:

Se pensarmos a técnica a partir da palavra grega *téchne* e de seu contexto, técnica significa: ter conhecimentos na produção. *Téchne* designa uma modalidade de saber. Produzir quer dizer: conduzir à sua manifestação, tornar acessível e disponível algo que, antes disso, ainda não estava aí como presente. Este produzir, vale dizer o elemento próprio da técnica, realiza-se de maneira singular, em meio o Ocidente europeu, através do desenvolvimento das modernas ciências matemáticas da natureza. Seu traço básico é o elemento técnico, que pela primeira vez apareceu, em sua forma nova e própria, através da física moderna. Pela técnica moderna é descerrada a energia oculta na natureza, o que se descerra é transformado, o que se transforma é reforçado, o que se reforça é armazenado, o que se armazena é distribuído. As maneiras pelas quais a energia da natureza é assegurada são controladas. O controle, por sua vez, também deve ser assegurado. (HEIDEGGER, 1972, p. 24)

Pelo pensamento poético instiga-se uma superação disso tudo, ensejada como manifestação do experienciar poético por meio da poesia e mais: como saída viável a todos, quando dispostos à tal.

No fato de a doutrina do pensamento e do saber terem se formado na e como “lógica”, [...] de uma lógica grega bem determinada. Esta, domina, por sua vez, os modos e as maneiras de representar da linguagem. [...] Pode-se ver facilmente que se trata de uma monstruosa violência contra o desempenho da linguagem. [...] não obstante, continuou reinante a antiga representação lógico-gramatical, e vai continuar enquanto permanecer em vigor o modo de pensar e representar, que a lógica dos gregos introduziu no pensamento ocidental. (HEIDEGGER, 2012c, p. 116-117).

Seguimos para nosso próximo momento da via, recorrendo ao exercício de deixar vir à tona a linguagem que “[...] possibilita ao homem exprimir sua existência no ser, uma existência que ouve, vê e conhece; imagina e espera; se alegra, sofre e se angustia” (BUZZI, 1986, p. 207) com a linguagem, seus desdobramentos e o que podemos compreender a partir dela, ou seja, vejamos a linguagem para só então adentrarmos no lugar desta experiência do poético como filosofar.

3.1 LINGUAGEM

Procuramos “resgatar” a linguagem da sua mais comum interpretação, entendida pela dimensão da função, da técnica ou de qualquer forma que a torne algo puramente instrumental e de simples nomeação das coisas. Procuramos compreender a linguagem sob nova condição, dando a ela outra condição engendradora de um pensamento novo, pois não há novo pensamento no interior de um mundo linguístico pronto³⁶, por isso a necessidade de compreender o pensamento também pelas suas múltiplas condições, especialmente quando amalgamado ao experienciar poético.

Segundo Heidegger, aquilo de que falamos, a linguagem, já sempre nos precede, pois falamos sempre a partir da linguagem. Isso significa que somos sempre ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado para falarmos a seu respeito. Ou seja, falando sobre a linguagem, estamos sempre constrictos a falar da linguagem de forma insuficiente. Gadamer (2002) observa que a questão da linguagem passa a ter um lugar central a partir do pensamento de Heidegger e afirma que, com Heidegger: “O que ocorre no fenômeno da linguagem ultrapassa a reflexão da filosofia transcendental e supera radicalmente o conceito de uma subjetividade transcendental como base de toda demonstração última” (GADAMER, 2002, p.499).

Nossa via se deu sob uma compreensão de que a linguagem deve ser compreendida necessariamente como uma experiência capaz de se comportar como um advento das coisas com suas características mais próprias, compreendendo que, somente pela linguagem, as coisas vêm à tona, mesmo as mais profundas, mais oníricas, mas psicologicamente decodificadas ou como dizia Ricoeur,

É na linguagem que o cosmos, que o desejo, que o imaginário, acedem à expressão. Sempre é necessária uma palavra para retomar o mundo e vertê-lo em hierofania. Da mesma forma, o sonho permanece fechado a todos, enquanto não for levado pelo relato ao plano na linguagem. (1978, p. 15)

Correntemente somos levados a nos ancorar em uma compreensão mecânica do uso da linguagem, presos a uma “ocupação da fala”, da explicação

³⁶ Cf. em *A linguagem muda e o pensamento falante: sobre a filosofia da linguagem em Maurice Merleau-Ponty*, p. 69, 1994.

consciente. Entretanto, mesmo assim, não esgotamos sua força e sua riqueza como processos de criação. O radical uso desta mecânica que se mostra como “linguagem ordinária” (NUNES, 2012, p. 187) traz sim conseqüências, quando atribuímos às coisas o uso mecânico elas já se encontram prontas perante nós, cessando outros significados que, porventura, possam existir, porque o que está dado aí diante de nós como “uso” acaba se tornando o que interessa de modo mais imediato e se reverbera igualmente como sendo uma forma de ser. Quando pensamos na palavra “casa”, por exemplo, por uma descrição e uso mecânico, encontraremos reunido um conjunto de elementos que juntos formam uma totalidade, mesmo que ainda haja um movimento de empregar múltiplos usos, esses já não são mais evidentes, o que restou foi o usual, o relacional. Já quando adentramos em uma obra como *Casa grande e senzala* (1933), de Gilberto Freyre, por exemplo, a referência gerada por “casa” é a partir de uma relação social desenvolvida na obra, compreendida como um tipo de predisposição, ou seja, adentrar no jogo da linguagem em *Casa grande e senzala* exige permitir-se entrar e habitar, permite-se humanizar-se, pois “casa” deixa de ser um uso restrito e descritivo e passa a significar um mundo, uma condição de ser.

Mesmo perante este novo “outro significado”, ainda há o que não se deixa mostrar, há na palavra o ser que se esconde e a história da sua compreensão (BUZZI, 1986). A linguagem, compreendida em sua verdadeira essência, é realidade em contínuo e perene devir, a linguagem como essência é um movimento de surpreendimento,

[...] alijando a concepção instrumental em que incorreria a Linguística, o que – as palavras dizem por si mesmas – seu poder de apelo e de silêncio, o significado latente que elas guardam e o significado atual que dispensam -, intenção que se resume no próprio expresso de fazer com que a linguagem, como linguagem, chegue à palavra (*zum Wortkommt*) [...] ao mesmo tempo experiência hermenêutica e modo de pensamento. (NUNES, 2012, p. 188).

Assim, a linguagem não pode passar a ser uma ferramenta que de tanto utilizarmos possamos chegar a dominar o seu uso. Ela é o que nos possibilita pensar e compreender o mundo, é o elo que nos une a ele. Tomar a linguagem como modo original e primeiro é em si recusar qualquer tentativa de controlá-la. Segundo Heidegger (2003b), a linguagem autêntica aparece raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca,

oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com seu vigor” (2003b, p.123). Assim, a linguagem está em sua própria ausência, no titubeio, na demora em encontrar a palavra, no silêncio, lugares opostos ao lugar das respostas prontas, memorizadas e ditas repetidamente. A linguagem é uma busca incessante pela linguagem, pelo inédito que se encontra fora das demarcações do que já está pronto, formulado, dominado, controlado. É um incessante estar-a-caminho no âmbito do que é prévio, do que antecede.

Heidegger cita um texto escrito por Wilhelm von Humboldt sobre a linguagem Kawi da Ilha de Java, em que, além dos elogios e de apontar ser uma obra que determinaria toda ciência linguística e a filosofia da linguagem posteriores, ainda “não mostra a essência da linguagem” (HEIDEGGER, 2012a, p. 199), levando Heidegger a renunciar os “procedimentos de há muito habituais de se considerar a linguagem. [...] segundo representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressões, pelas quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 199). Esse texto citado, mesmo sendo profundo e que incita repensar a linguagem, não é capaz de dar conta de apresentar por completo uma abertura da linguagem para “mostrar a si mesma”, dizendo que:

A linguagem não é uma obra (*Ergon*), mas, uma realização (*Energieia*). Sua verdadeira definição só pode ser, portanto, uma definição genética. A linguagem é, na verdade, o eterno trabalho do espírito de tornar a articulação sonora capaz de exprimir pensamento. (HUMBOLDT apud HEIDEGGER, 2012a, p. 198).

O que se quer juntamente com Heidegger aqui é “a experiência da linguagem como a linguagem.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 199), desarticulando-se de uma linguagem como conceito, mas pertencendo a ela, e que se apresenta a partir de Heidegger como um morar.

Quando há uma abertura (acesso) para “morar na linguagem”, a compreensão da palavra se altera, o que antes era uma ocupação no sentido de uma necessidade de significar passa agora a ser secundário, aparecendo para além de boa parte da “estrutura” da realidade já significada, ou seja, dispomo-nos a tirar a linguagem da armada discursiva conhecida, caso contrário, a linguagem se reserva

a um uso cotidiano e nada a mais, como já nos advertiu Heidegger, “as palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas se empacotam para comércio de quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser o que são.” (HEIDEGGER, 1978, p. 44).

Para Heidegger, a representação que temos hoje da linguagem (advinda da história de um pensamento platônico-aristotélico) se ancora longe daquilo que teriam experienciado os gregos arcaicos, ou seja, mais especificamente os pensadores pré-metafísicos, quando esses se dispunham à essência da linguagem em seu sentido originário, como *logos*. Esta atual representação derivou de uma interpretação metafísica do *logos* (λόγος) grego, em *ratio*³⁷, cujo sentido está dado como uma propriedade e faculdade que formula juízos, como expressou no parágrafo §44 de *Ser e Tempo*, apresentando o conceito tradicional: “1. O “lugar” da verdade é o enunciado (juízo). 2. A essência da verdade reside na “concordância” entre juízo e seu objeto” (HEIDEGGER, 2014, p. 284, 2011, p. 448, §74).

Num horizonte de sentido no qual se movimenta a vida cotidiana, Heidegger, na busca de uma superação desde *Ser e Tempo*, apresenta a concepção de que todo e qualquer horizonte de sentido se funda em temporalizações da existência humana e, no que diz respeito à linguagem, há também uma dependência dos aspectos pragmáticos em relação a aspectos mais fundamentais de abertura do mundo de significações, procurando resolver essa subordinação da linguagem, Heidegger distingue linguagem de discurso (*Sprache - Rede*).

A linguagem, em um sentido mais estrito, diz respeito às línguas históricas, nacionais, particulares, que sempre se desenvolvem no interior de um mundo constituído significativamente na abertura da compreensão de ser, aparecendo como ente intramundano com caráter instrumental, preenchendo a função comunicativa entre falantes em contextos práticos particulares. Essa visão de linguagem (estrita) é defendida por Heidegger como função comunicativa, exercendo uma perspectiva mais pragmática, mesmo que assentada em última instância em um fundamento existencial e ontológico da vida humana, que é o discurso. Assim, essa (*rede*) é a compreensão heideggeriana do conceito grego de *logos* em sua dimensão apofântica, manifestante e reveladora, ou como Gadamer dizia no *Verdade e Método I (A linguagem como experiência de mundo)*:

³⁷ (HEIDEGGER, 2011, p. 448; 1971, p. 86; 2010, p. 57).

Para o homem, a linguagem não é somente variável, no sentido de que existam outras línguas que podem ser aprendidas. É variável em si mesma, na medida em que oferece diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa. (p. 645-646)

É essa função descobridora da linguagem que constitui o sentido, na medida em que articula a significância do mundo anteriormente a toda verbalização linguística. Nesta distinção entre linguagem e discurso, numa espécie de alternância, indica-se uma linguagem como descobridora, ou seja, como função fundamental.

Conceber a palavra apenas para nomeação cotidiana seria para Heidegger uma forma inautêntica da conexão, indicando que nela repousa unicamente uma possibilidade fenomenal própria como queda imersiva no impessoal, tornando-se pura falação (*Gerede*)³⁸.

Uma palavra que “perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária [...]” (HEIDEGGER, 2014, p. 232) reverbera como unívoca, porque simplesmente as pessoas assim a disseram uma vez. Nesse sentido se contentam “[...] com repetir e passar adiante. [...] arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala” (HEIDEGGER, 2014, p. 232) e é por esta amplificação impessoal que o que se fala se reveste cada vez mais de ‘objetividade’, tornando-se dogma.

Em relação à interpretação da linguagem como estrutura, modelo ou proposição, ou análise dos alcances, Heidegger se debruçou quanto a ela com outro modo de compreendê-la, certamente quase uma oposição. Ele trabalhou a linguagem pela significação originária do *logos* fora do modelo objetivador, como podemos ver no ensaio de 1955 *Que é isto – a filosofia?* (HEIDEGGER, 1971, p. 18-19). A linguagem para além da entificação é reinterpretada como origem do ser e do pensar, principalmente sob influência de Heráclito³⁹, como citado na conferência

³⁸ Esta referência é basicamente trabalhada em *Ser e Tempo*, embora no seminário *Platão: o sofista* (estabelecido a partir do volume 19 das obras reunidas (*Gesamtausgabe*) de Heidegger o texto reconstitui lições dadas pelo filósofo na Universidade de Marburg durante o semestre de inverno de 1924/25), Heidegger já apontava que a linguagem (trabalhada como *logos*) tem uma tendência fática e cotidiana de ser compreendida apenas como algo dito por alguém, dizendo que “[...] o ter-sido-dito é capaz de gerar o convencimento sobre o dito, sem que se tenha apropriado expressamente do conteúdo do dito e do modo do dizer” (HEIDEGGER, 1992, p. 201).

³⁹ Cabe destacar que mesmo sabendo da centralidade de Heráclito no pensamento de Heidegger buscamos uma linha mais sintética, focados em apresentar a experiência poética como filosofia. Sabemos que a distância que separa o pensamento pré-socrático de sua derivação clássica é atestada pela rigorosa comparação semântica a que Heidegger submete as palavras comuns às

Logos (Heráclito, fragmento 50): “*ouk emou alla tou logou akousantas homologein sofon estin hen panta einai*. Uma das traduções mais aceitas diz no seu todo: “Se não haveis escutado a mim, mas o sentido, é sábio dizer no mesmo sentido: um é tudo.” (HEIDEGGER, 2002b, p. 183). Como origem é um escutar e como pensar é um deixar aparecer.

O fragmento inicia o texto com o propósito de mostrar que o pensador não deve ser escutado (*oukemou*), e sim o *logos* (*ala tou logou akousantas*). Essa compreensão da linguagem que Heidegger fez promove outra concepção, estabelecendo que há uma origem, pois quando se ouve algo sendo dito, algo que nos vem, temos um começo, por isso: “linguagem como origem”.

Na mesma “esteira” de pensamento, Gadamer no texto *Pensamento e poesia* afirma que “o que há de propriamente misterioso na linguagem é o fato de ela deixar ver, de modo que algo se apresenta.” (GADAMER, 2009, p. 123.) É o que Heidegger compreendia como desvelamento e o relacionou com a palavra “*aletheia*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 194)

Se o dizer é um aparecer, o que se pode dizer já estava velado, então há um desvelamento e um velamento contínuo. O dizer é um deixar ser, pois “[...] 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.” (ZARADER, 2004, p. 233).

O que parece que ficou ocultado é o que não foi dito, ou seja, foi privado de ser dito. Se há uma “explosão” do dizer para os gregos da Antiguidade, ela se resumiu a uma utilidade da representação e do fazer, quando esses captaram e selecionaram o que lhes foi mais conveniente, afirmando-se hoje, ainda mais, como uma época de técnica moderna. É o que Heidegger coloca no exemplo, quando

sentenças e fragmentos pertencentes aos dois períodos do pensamento grego. É esta distância que marca o início de uma nova tradição e o abandono da proximidade do ser. A necessidade de fazer-se uma contestação à lógica se dá pelo fato de que, nas entrelinhas do assunto a ser tratado, trabalhar-se-á com proposições de caráter divergente. Esta observação é digna de nota porque em Heráclito encontramos outras questões. A articulação e o entrelaçamento das teorias de Heráclito no pensamento de Heidegger nos mostram uma significativa diferença daquela interpretação conservada pela tradição, que se encontra numa relação essencial com o encobrimento, ou seja, dizem respeito às interpretações que a tradição metafísica consagrou, Heidegger resgata que a configuração em que nos foi transmitida a palavra de Heráclito e a interpretação que temos de seus fragmentos são aquelas encontradas nas obras de pensadores posteriores, como Platão e Aristóteles. Esses citaram em suas obras passagens dos escritos de Heráclito, porém elas se determinam pelo pensamento dos autores referidos. Tal modo de pensar, que teve início com Platão, se transformou em um paradigma, uma forma-padrão que rege o pensamento e se fixou até nossos dias. A matriz que possibilita a complexidade do pensamento platônico não é, no entender de Heidegger, um modelo metafísico.

utilizarmos “conteúdo” e “forma”, aplicados desde sua “escolha”, ou como ele mesmo diz “afigura-se uma definição absoluta e intemporal, mas é totalmente grega e pertença exclusiva do ser-aí grego, por isso questionável, mesmo que pensemos que algo de tão arraigado e tão corrente já não pode ser anulado” (HEIDEGGER, 2004, p. 24).

O que há além desta palavra que entifica? Como compreender este “*logos* grego”?

Em resposta a essas questões, precisamos lembrar minimamente tanto o significado do termo *logos* como do termo *légein*, o que implica mencionar que se trata de duas palavras que possuem entre si uma importante correspondência, pois é do *légein* que depreendemos o que é o *logos*.

Légein significa “re-colher a si” e as coisas, guardar, reunir, abrigar, estender no sentido de pôr em posição deitada, passando a significar também “dizer”, uma vez que “dizer” e “estender” compartilham o mesmo significado: deixar estendidos tudo o que está presente. É importante destacar que a compreensão de *légein* só pode ser atingida completamente quando examinamos esse verbo associado ao verbo “escutar”.

Aqui “escutar” não significa aquilo que se percebe por meio da audição, os sons que escutamos cotidianamente, escutar adquire o sentido de “auscultar”, ou seja, apreender no recolhimento aquilo que é dito, interpretar a palavra do ser, do ente, o seu dizer inaugural. Nessa esteira, de um deixar-aparecer inaugural, a linguagem é tessitura da vida, abrindo-se à realidade, como um escutar. Isso nos coloca ao encontro de uma linguagem como “sistema de convivência” (BUZZI, 1986, p. 218) em que pela palavra vamos dialogando, mas pela palavra poetada vamos acessando outras questões que a vivência simples e do cotidiano pode não conduzir.

É a partir desse aspecto que poderemos perceber o *logos* se manifestando, numa posição que recolhe. E é nesse recolher que chegamos à linguagem poética, como máxima reunião, como acolher do ser em si mesmo, o que remete novamente ao *Fragmento 50* de Heráclito, que ao auscultar o *logos* estamos diante do fato de que cada um é o mesmo, é o ser reunido, portanto fazendo parte daquilo que é dito.

Conduzidos à outra maneira, sem nos acomodarmos, atentos em contatos mais profundos, é que deixamos aparecer outra linguagem, a poética (HEIDEGGER, 2004).

E por esta via “mais profunda” que seguimos por este “poetizar como forma de receber os acenos dos deuses e de os transmitir ao povo” (HEIDEGGER, 2004, p. 38) assim como disse Heidegger na introdução de *Hinos de Hölderlin*, a partir de três esclarecimentos: primeiro é que a busca pelo princípio, que se diferencia da ideia de começo, não é possível, pois está em um plano temporal que não temos mais acesso como homens, o que “acontece que nós humanos nunca podemos principiar com o princípio – disso só um deus é capaz -, pelo contrário temos de começar; isto é, partir de um início que só conduz à origem ou a indica” (2004, p. 12). Segundo, adverte que “não queremos adaptar Hölderlin ao nosso tempo, antes pelo contrário: queremos sujeitar-nos, a nós e aos que hão-de vir, à dimensão do poeta.” (2004, p. 12) e terceiro “talvez se possa falar da poesia poeticamente, o que, todavia, não quer dizer em versos e rimas. Por conseguinte, falar de poesia não tem de ser forçosamente um ocioso falar <em torno de> e <sobre> poemas. Mais difícil e suspeito é, porém, outra coisa: que, agora, a Filosofia se lance sobre uma obra poética” (HEIDEGGER, 2004, p. 13).

A partir dessas observações, alinhadas ao existente “perigo de decompor a obra poética em conceitos, de vasculharmos um poema apenas em busca de opiniões filosóficas do poeta e de teoremas, [...] ou, a partir dele, <explicarmos> a poesia, de acordo com o que costuma ser designado por explicação” (HEIDEGGER, 2004, p.13), seguimos para mais um momento da via: recorreremos à compreensão da linguagem em uma constituição mais específica em relação à da poesia, para só então indicarmos, no momento final desta via, como a filosofia se dá no experienciar poético, antecipando que, com certeza, o encontro de Heidegger e Hölderlin foi decisivo para tal momento, pois “Hölderlin é um dos nossos maiores pensadores, isto é, o nosso pensador com mais futuro, por ser o nosso maior poeta. A dedicação poética à sua poesia só é possível como confronto pensante com a Revelação do Ser que nela foi alcançada” (HEIDEGGER, 2004, p. 13).

3.2 A LINGUAGEM POÉTICA

Pela hermenêutica, procuramos a interpretação da palavra, ou como dizia Heidegger, é um dizer, um expressar, “[...] refere-se ao substantivo ἐρμηνεύειν”⁴⁰

⁴⁰ (*Ermeneúein*): Expressar (dizer) - função atribuída a Hermes na mitologia grega (HEIDEGGER, 2013b, p. 15).

(HEIDEGGER, 2012a, p. 96), ela exige o escutar (da mensagem) (HEIDEGGER, 2012a, p. 96; 2013b, p. 14-15), o que nos leva a pensar que o deixar aparecer das coisas não é um estado apenas da curiosidade, ou um fazer e fazer perguntas, deixar aparecer está mais para um “abandono, cada vez maior, à liberdade do que se abre para o dizer” (HEIDEGGER, 2012a, p. 97).

Na disposição a uma outra linguagem liberta do predomínio da gramática, para um “[...] contexto essencial mais originário” (HEIDEGGER, 1995b, p. 25) e, adotando o caminho percorrido por Hölderlin, Heidegger reconheceu pela representação visionária de Hölderlin a elucidação de uma recepção e mediação entre a figura dos deuses e dos homens, que tem como significado um acesso à natureza em sua forma mais transcendente. Esta transcendência, dentro da qual o poeta aborda o ser, conceituaria a poetização da linguagem.

A poetização é uma disposição entre o real e o imaginário, o que leva a um vai e vem entre o conhecido e o desconhecido dentro do poema, como podemos ver pelas referências feitas por Hölderlin a uma experiência de retorno ao lar. Vemos essa indicação em *Recordações* e referindo a uma força que nos reúne em relação à essência mais íntima de um lar original que, na época, ele pensava ser o destino do povo alemão, por isso “Recordação” como “pensamento recordante” (HEIDEGGER, 2017, p. 50).

Assim, a capacidade de Hölderlin de resgatar a antiguidade grega, assim como a posterior tradução e reapropriação de Heidegger de sua poesia, representou a ciclicidade da linguagem na expressão da história do ser deixando aparecer a essência da linguagem sob a forma de um percurso formativo, que flutua entre as profundezas sem sentido do desconhecido e a mente conceitual prática. Nesse espaço do ser e do devir, a poesia tenta reconciliar a validade da linguagem, lembrar sua fonte original e comunicar o próprio ser. Compreendemos a conexão entre a poesia original de Hölderlin e os ensaios teóricos e seu ressurgimento e análise por Heidegger, observando o que mais caracteriza a relação poesia, ser e linguagem, ficando claro que só são possíveis perante o reexame da poesia como reveladora da linguagem, na medida em que se aplica à conexão paradoxal entre poesia e pensamento.

O deixar aparecer também não é um fenômeno qualquer e irreal, mas parte de um abandono, a que se refere Heidegger como: escutar, esse como princípio do diálogo e constituinte básico que aparece na linguagem poética. É no interior desta

linguagem que as imagens ganham espaço, “afinal, este é um recurso eficaz dos poetas, o de representarem o verdadeiramente real através de imagens o mais sensível possível de coisas irreais” (HEIDEGGER, 2004, p. 25).

Por isso o silenciar e o escutar engendram o diálogo, que pela via hermenêutica vão nos fornecendo uma compreensão da linguagem poética, que agora é investigada de outra forma, não pela erudita tradição de investigação que se avolumou e se deu com resultado nulo (HEIDEGGER, 2004), mas, “ao contrário, precisamos buscar um caminho para intuir aquilo que sobre poeta o próprio poeta e desdobrar a partir dessa intuição um saber essencial, em cuja esfera todos os nossos conhecimentos possam encontrar pela primeira vez raiz e apoio.” (HEIDEGGER, 2017, p. 15).

Heidegger nos exorta que temos que minimamente saber o que é a poesia, principalmente a apresentada pelo poema, “[...] se não quisermos ser empurrados às cegas do poema para a poesia.” (HEIDEGGER, 2004, p. 33).

Como Heidegger mesmo dizia, “há poesia onde se poetiza” (HEIDEGGER, 2004, p. 33), fato estruturado pelo recurso à imaginação⁴¹, “[...] em contraste com a realidade palpável e sonora” (HEIDEGGER, 2013, p. 56). Esse caminho do poetar é um despertar de uma fundação, de um “estar em casa” (Idem), por isso vivência, por isso experiência, pois

O poeta imagina algo, algo que não é nada arbitrário, mas sim qualquer coisa que <viveu> no mundo exterior ou no seu interior, algo a que chamamos vivência. Esta, a seguir, é mais pensada e, sobretudo, ilustrada e completada quanto à representação simbólica, é poetizada, em suma. (HEIDEGGER, 2004, p. 33)

Esse modo de apresentar a poesia quase pende para uma psicologia do poema, cabendo uma continuidade de análises conhecidas, como as classificações: épico, lírico, dramático etc., sempre em relação à época e cultura.

O que Heidegger aponta é mais do que uma exemplificação tipológica, embora podemos recorrer a elas para estabelecer diversas compreensões do comportamento, da política etc., mas do “condensado” do poema (HEIDEGGER, 2004, p. 34), o que precisamos resgatar é a vivência, ou seja, uma experiência daquilo que é mais central, a questão do ser em si mesmo.

⁴¹ Cf. Item 2.1 desta tese.

Essa aqui é uma liberdade do que também se é, como outras atividades do ser-aí humano. Quando vamos ao encontro das poesias nos poemas, muitos se atêm a erigir “[...] edifícios filosófico-culturais e mundividenciais” (HEIDEGGER, 2004, p. 35), o que não é indispensável, como antes dito, mas se a vivência que se “condensa” no poema é um “[...] fenômeno imediatamente encontrável que coexiste com outros tantos e que, tal como todos os outros, é concebido, através da definição igualmente indiferente, como uma <expressão> da alma que fervilha por detrás dela.” (2004, p. 35), ela só deve ser encarada como algo de mais liberal possível, portanto algo de mais criador e criativo, pois é individual, mesmo que às vezes misturada com o todo, com a cultura, com as massas, com a raça, ainda assim, mesmo movimentando-se dentro dos limites de uma tentativa de ser um único modo de pensar, “[...] não afecta em nada a ideia fundamental que conduz os nossos pensamentos.” (HEIDEGGER, 2004, p. 34).

Essa vivência é que precisa aparecer aqui para nós de modo claro para não se confundir com uma tentativa de captar e interpretar, ou, como uma troca de palavras apenas, pois vivência é em si o já experienciado do outro quando assume a linguagem como espaço aberto, assim como fizeram com as obras de Nietzsche, como disse Heidegger,

O facto de a obra de Nietzsche ter estado até hoje à exclusiva mercê das interpretações erradas deve-se, entre outras razões, essencialmente à dominância deste modo de pensar, tanto mais que a sua própria capacidade e arte de dissecação crítica dos fenômenos culturais promoveu tal pensamento e pareceu confirmá-lo. Trata-se, portanto, já quase de uma tendência natural, que seguimos para voltarmos sempre a cair neste modo de pensar. (HEIDEGGER, 2004, p. 36)

A vivência que nos referimos aqui, que confirmamos a partir da filosofia de Heidegger, não pode ser definida sob a égide de uma estrutura linguística, ou uma análise de processos interiores ou expressões, mas “tem de ser, antes de tudo, experimentado” e “esta experiência, porém, requer certamente uma instrução.” (HEIDEGGER, 2004, p. 36).

3.2.1 O escutar e o silenciar

A partir de Heidegger, pudemos nos manter neste momento da via, em que novos termos foram colocados à linguagem quando acessada pelo dispositivo do

escutar (*akouein*) e do silenciar, ou como disse Thais Beanini, igualmente indo ao encontro de “deixar a linguagem falar” de Heidegger (2012a), a missão do homem no mundo é a de, escutando o apelo do ser, torná-lo palavra, no ato mesmo de fazer nascer o mundo e as coisas.” (BEANINI,1981, p. 80). Pois como dissera Heidegger, “o homem fala à medida que corresponde à linguagem. Corresponder é escutar. Ele escuta à medida que pertence ao chamado da quietude.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 26).

A partir de um escutar como disposição, somado ao silenciar, define-se a linguagem poética em sua receptividade. É claro que o que antecede esses dois elementos e que aqui não abordamos é o movimento da pergunta. A atividade da pergunta “desperta imediatamente a suspeita de um enrijecimento” (HEIDEGGER, 2015, p. 13) e põe em curso o diálogo, pois desprende do estagnado, mas não abordamos como parte que compõe o diálogo, pois entendemos que o perguntar é o próprio diálogo já em curso, mas o que confere propriamente a esse ser efetivo é o escutar e o silenciar e, por eles, poderemos atingir a compreensão provendo a condição para a linguagem manifestar-se.

Ao apresentarmos a linguagem manifestada por esta estrutura poética, linguagem poética, deixamos aparecer a linguagem em sua manifestação mais permissiva ao homem de lho deixar “habitá-la”. Essa experiência concretiza o que propomos, que no morar da linguagem temos uma outra existência, pois temos uma existência de “salto” e, com essa mudança, um outro pensamento.

Já começamos a perceber mais nitidamente o que Heidegger realmente pretendeu instaurar como novo fundamento, como nova filosofia.

[...] o destaque que a noção de fundar receberá no âmbito da poesia já pode ser antevisto no papel central que ela detém aqui em relação aos outros modos da fundação (*gründer*) do ser-aí, pois o fundar (*stiften*) corresponde a um projetar um mundo e é o fundamento da possibilidade (*Möglichkeit*). [...] o fundar (*Stiften*) já se destaca como aquilo que dará o salto instaurador que abrirá um caminho novo e inusitado, [...] uma aventura exploradora que só a poesia será capaz de realizar. (WERLE, 2005, p. 41).

Para nossa via coube perguntarmos: se é só a poesia que realiza o salto, o pensamento filosófico fica só na “função” de reconhecer, de organizar? Como se configura o diálogo tendo primeiro o escutar e o silenciar?

O silenciar foi tratado por Heidegger como uma disposição que lança a palavra para além do conceitual, recolhe positivamente para si e se permite

“totalidade” (HEIDEGGER, 2012c, p. 123), esta que é contra essência metafísica (HEIDEGGER, 2012c). Ele é acessado pela disposição do escutar, que perante a linguagem “precede da maneira mais insuspeita entre todas as demais escutas possíveis” (HEIDEGGER, 2012a, 203), pois nos exige que tenhamos uma atitude de disposição livre, para tornar o dizer dito.

Se a palavra é um deixar dizer (*Sagan*⁴²) (HEIDEGGER, 2014), Heidegger fez isso explicitamente, sem esgotar a palavra, trazendo à tona o que ela tem a dizer, como podemos ver pelo texto *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, em que ele, na relação entre mundo ocidental e oriental, e também por meio de uma volta ao mundo grego antigo, buscou resgatar a linguagem, trazendo-a junto com o “começo”, sem apenas um dizer para nomear, possibilitando o próprio ser se mostrar (NETO, 2011) neste resgate.

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 europeia e sua filosofia apreendem a essência da linguagem.

P - Qual é a palavra japonesa para "linguagem"?

J - (Depois de muita hesitação) É *kotoba*.

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*?

J - Esta já é uma pergunta mais difícil de responder. Uma tentativa de explicação já ficou mais fácil por termos ousado esclarecer o *Iki*(termo que eles tentam esclarecer no início do texto – **acréscimo nosso**) como a atração pura no apelo do silêncio. O sopro do silêncio, que faz acontecer em sua propriedade o apelo desta atração, é o vigor que deixa aparecer a própria atração. *Koto*, no entanto, também evoca o atrativo nele mesmo, que aparece unicamente no instante irretomável com a plenitude de sua graça.

P – *Koto* seria então o acontecer em sua propriedade da mensagem brilhante da graça e do encanto.

J – Muito bem dito: só que as palavras "graça", "encanto" levam facilmente nossa representação a errar...

P - em direção ao âmbito das impressões...

J - a que se mantém subordinada a expressão como um modo de libertação. Mais rico me parece voltarmos-nos para a palavra grega *χάρη*⁴³. Eu a encontrei numa bela mensagem de Sófocles, que o senhor cita na conferência *Poeticamente o homem habita...* O senhor a traduziu por “favor”. Nela vibra mais o silêncio da atração. (HEIDEGGER, 2012a, p. 111).

⁴² “Mas o que significa «dizem»? Sabê-io-emos se prestarmos atenção ao termo. *Sagan* (1) significa mostrar. E que significa mostrar? Significa fazer ver e entender qualquer coisa, levar uma coisa aparecer.” (HEIDEGGER, 1995b, p. 34). (1): *Sagan*: como em *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger recorreu à ortografia arcaica para sublinhar aquilo que, segundo ele, é o sentido primeiro de *Sagan*, dizer como mostrar.

⁴³ Tradução nossa: favor.

Vemos que a relação com o silêncio se fez constante nos trabalhos de Heidegger, por exemplo, desde *Ser e Tempo* ele já apontava para o existir atual (principalmente moderno), que é tomado de ocupação e, conseqüentemente, como inautêntico. Fica evidente que o falatório (*Geredete*⁴⁴) trabalhado por ele no quinto capítulo da primeira seção tolhe a palavra, pois contenta-se com “[...] repetir e passar adiante a fala” (HEIDEGGER, 2014, p. 232). Mas por que tolher a palavra essencial (“referência ontológica primária”) com a palavra ocupada? Isso é visto como uma fuga, em especial pela presença da angústia⁴⁵ (desenvolvida sempre em relação ao existencial morte).

O resgate de uma linguagem outra que não se confunde com falatório ou linguagem instrumental encontra uma de suas aberturas na angústia que arrasta o homem para o silêncio. Neste espaço aberto e de pura receptividade é que o homem pode escutar. E, se podemos escutar, somos o próprio escutar e, com ele, somos silêncio, instaurando agora outra possibilidade, antes esquecida, pois o “fato de se cortar a palavra é a condição inicial para a possibilidade que se desdobra de uma denominação originária – poética – do *seer*” (HEIDEGGER, 2015, p. 39).

A dimensão do escutar que em *Ser e Tempo* possibilita a expressão do discurso, no texto *A caminho para a linguagem*, está agora mais ainda associada à possibilidade do falar, “[...] falar é ao mesmo tempo escutar. [...] falar é por si mesmo escutar. Falar é escutar a linguagem que falamos” (HEIDEGGER, 2012a, 201), o escutar é uma escuta compreensiva (HEIDEGGER, 2014, p. 224), pois tem o mesmo fundamento do silêncio.

Este escutar que diz respeito a um escutar que não é simplesmente o escutar de um enunciado, ou melhor, dos sons da voz do pensador que reverberam no ar, trata-se da escuta como auscultação⁴⁶, esta que recolhe o que tem sentido

⁴⁴ *Ser e Tempo*, §34 (HEIDEGGER, 2014, p. 234).

⁴⁵ Como possibilidade ontológica do *Dasein*, que é “[...] descortinar o horizonte” ôntico [...], Heidegger desenvolveu que isto se dá dentro da abertura constitutiva da presença”, esta que “se baseia na disposição e no compreender”, mas há nos homens uma imersão “no impessoal junto ao “mundo” das ocupações que revela algo como uma fuga de si mesmo da presença, e isso enquanto seu próprio poder-ser propriamente.” (HEIDEGGER, 2014, p. 250). Esta fuga se deve à angústia, “como tonalidade afetiva básica, de dimensões ontológicas que domina, é o sentimento que desvela a dimensão vazia dos entes.” (STEIN, 2011, p. 69).

⁴⁶ Heráclito de Éfeso, *Fragmento 19*. “Não sabendo auscultar, não sabem falar”. Cabe destacar nesta tese que Heidegger sempre mostrou interesse por Heráclito escrevendo sobre ele, principalmente em tons sobre o trágico e, embora seja central para a filosofia de Heidegger, optamos por deixar apenas mencionado como base heideggeriana, ou como expõe Hespanhol, que se liga a Heidegger: “Por conseqüente, a meditação que ocorre a partir das palavras de Heráclito implica não só a abertura à dimensão de sentido que as suporta, num estar de acordo com a presença que se sempre se faz

concentrando⁴⁷. Esse recolhimento do sentido nos coloca em grau de pertencimento ao que está sendo dito. Não escutamos mais o outro, e sim o *logos*⁴⁸. A linguagem passa pela ideia não de dizer, mas de escutar atento. Ela vem ao encontro como condição mínima de ser, e não como uma construção que fazemos para pensar o mundo.

Mas é na segunda fase que ele se debruçou em relação a essa questão, especificamente porque percebeu a linguagem como espaço aberto para o ser, resgatando o que foi esquecido, como podemos ver no texto “...*poeticamente o homem habita...*”, em que Heidegger refletiu sobre um poema tardio de Hölderlin, iniciando-o com uma exortação sobre como escutar, diz ele: “para escutar com inteireza as palavras “...*poeticamente o homem habita...*”, é preciso devolvê-las cuidadosamente ao poema.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 165).

Em seguida nos convidou a pensá-las e, num movimento súbito, dando um “passo atrás” para observar que pensar não pode ser análise, uma relação ou representação, linguagem poética é o espaço das dúvidas “[...] que essas palavras despertam. Do contrário, faltar-nos-ia uma disposição livre para corresponder a essas palavras seguindo-as simplesmente.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 165).

Observamos com isso que as expressões “despertam” e uma “disposição livre” se inserem já numa condição como escuta, e não de se impor frente ao poema.

Assim, é pela instauração das atitudes do escutar e do silenciar que podemos percorrer um caminho original do ser, que para Heidegger se dá propriamente por meio da poesia, pois é por ela que há “[...] o princípio da escuta” (CAVALCANTE, 1994, *apud* CORDEIRO, 2015) que instaura uma nova experiência, esta que nos coloca em outra condição, a ponto de deixar que percebamos a nós mesmos e ao mundo em que vivemos.

dizer, mas também, e dado o jogo do dito como não-dito, que o verbal também reflete, a correspondente e incessante busca daquilo que deveras se quis dizer.” (HESPANHOL, 2004, p. 112).

⁴⁷ “O apelo, que nos chega na fala, é, em si mesmo, o que se dispõe e propõe recolhido numa reunião. [...] ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta concentrada.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 188-189).

⁴⁸ “Como fala, λόγος, diz, ao contrário, revela aquilo de que trata a fala. [...] Ο λόγος faz e deixa ver...” (HEIDEGGER, 2014, p. 71-72); “*Die spätere Bedeutungsgeschichte des Wortes λόγος und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. λόγος wird »übersetzt«, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis.*” (HEIDEGGER, 1967, p. 32); (HEIDEGGER, 2001, p. 55).

Essa nova experiência, que se deve ao saber escutar e silenciar, nos conduz a poder dizer algo, pois “só quem sabe ficar em silêncio também saberá falar” (HEIDEGGER, 2004, p. 73). Este novo falar seria o falar original?

Se há uma escuta que “ausculta”, há também algo que chama, que convoca, que apela. Para Heidegger, isso que convoca também está ligado ao *Stimmung*, traduzido aqui como tonalidade afetiva⁴⁹ ou, ainda, disposição afetiva, mas não se confunde, ou seja, não se trata de um sentimento, de um estado emocional, mas um estar no seu tempo. A tonalidade afetiva também dá acesso ao nosso modo existencial fundamental, esse que só emerge quando a condição encobridora (especialmente atual) que é uma “[...] avalanche de tradição [...] pobre em herança real” que encobre o problema do mundo for superada a partir de outra postura que possibilita “[...] algo mais originário [...] para deixar emergir novamente a partir desta transformação as antigas questões fundamentais”, ou seja, “[...] através do despertar de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 449) é que auscultamos pelo que nos convoca a ser escutado.

Em Heidegger, essa escuta nos permite, portanto, uma abertura a nós mesmos, aos outros e ao mundo (*Dasein*, ser aí, ser no mundo), pois por modelos instituídos não é possível.

Na abertura, estamos sempre na *Stimmung* particular, que é uma relação consigo, com o outro e com o mundo, temos com isso o que chamamos de “encontro”, pois “se quer encontrar” e nele a linguagem originária ressoa, primeiramente, como silêncio, revelando-se ou se ocultando, silente e dizente (PASCUCCI, 2017); para se escutar precisamos silenciar.

Trata-se, assim, do acontecimento linguístico (pelo silenciar) por excelência, que abre nossa disponibilidade para o acolhimento/encontro com o outro: de nós mesmos, do outro, do mundo. No espaço do acontecimento (“clareira⁵⁰” (*Lichtung*)), o ser se doa, se dá à escuta do ser, em nossa casa (pois nos é o mais íntimo que há) (PASCUCCI, 2017).

Portanto, atento na origem, Heidegger percebeu a linguagem como advento, como algo experimentado a partir de um dizer que é acolhido, que veio como

⁴⁹ Um dos temas trabalhados na Universidade de Freiburg entre 1929 e 1930e está dentro do manuscrito *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. (HEIDEGGER, 2011, p. 475 – Prefácio à primeira edição)

⁵⁰ *A origem da obra de arte* (HEIDEGGER, 2010, p. 133); E no *Holzwege* (HEIDEGGER, 1977, p. (Gesamtausgabe, B. 5); E no *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36)

palavra. Tal acolhimento redefine a relação do homem com a palavra (ZARADER, 2004, p. 231), agora não mais como construção de signos e caracteres, de fonética e de gramática que surgem para nomear, mas um deixar aparecer (“deixar-habitar”)⁵¹ pela disposição e pelo escutar e silenciar.

A poesia, capaz de se abrir à experiência, significa “dizer seguindo a proclama harmonia do desprendimento” e, antes de “tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, poesia é na maior parte de seu tempo escuta” (HEIDEGGER, 2012a, p. 59), assim, a fala que se dá pela escuta e pelo silêncio “[...] pertencem à linguagem como possibilidades intrínsecas. E somente nestes fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva da fala para a existencialidade da existência.” (HEIDEGGER, 2014, p. 224, §34).

Portanto, funda-se o “habitar no poético”, como um “modo vigoroso e essencial” (HEIDEGGER, 2012b, p. 167), exigindo a disposição do escutar e no seu “apelo da linguagem” vê o homem “[...] atento à essência da linguagem” (HEIDEGGER, 2012b, p. 167), que se coloca contrário a um querer dizer tudo e sempre, que é comumente uma “estranha mania de produção”. O cuidado do falar é inteiramente positivo, mas não dá conta da experiência da linguagem instauradora do pensar. Somente pela “linguagem que fala” é que se dá o retorno à linguagem enquanto ela mesma, “o homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e que pertence ao apelo da linguagem” (HEIDEGGER, 2012b, p. 167).

Esse caminho, que passa pela escuta, pelo escutar, para só então pertencer (habitar), é a possibilidade da linguagem poética, pois “quanto mais poético um poema, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação [...]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 167).

Essa disposição para escutar pelo silenciar é o dito “inesperado” da linguagem poética, como Heidegger trabalhou em *O caminho para a linguagem* como *aletheia*, como descobrimento (HEIDEGGER, 2012a, p. 194). Tratou-se isso como um deixar aparecer pelo escutar, o que Humboldt expõe igualmente em *Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre a evolução espiritual da humanidade*⁵², apresentando linguagem como realização (*Energieia*),

⁵¹ “*Dichten ist, als Wohnenlassen, ein Bauen*” (HEIDEGGER, 2000, p. 193).

⁵² In. HEIDEGGER, 2012a, p. 196 – rodapé.

como um especial “trabalho do espírito”. Heidegger reforça que isso é uma atividade, um desempenho, acolhendo de Humboldt o signo dessa afirmação, em que “não se deve ver a linguagem como um produto morto, e sim uma produção. Deve-se abstrair a linguagem da ideia de tudo que ela efetiva como designação de objetos e transmissão de entendimentos e reconduzi-la com todo o cuidado para a sua origem, intrínseca e intimamente relacionada com a atividade interior do espírito e a sua mútua influência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 197).

Essa relação nos faz pensar que a linguagem “[...] mostra a si mesma, ou seja, o que a linguagem é” (HEIDEGGER, 2012a, p. 197), e cabe a nós se dispor a tal (*Stimmung*), perante a atividade de deixar mostrar, isto é, um acolhimento.

Estão colocados os elementos da linguagem poética. Agora, somos instigados a compreender o que se acessa, o que chamamos de diálogo.

Se a linguagem poética é este escutar e silenciar e um dizer como outro dizer que resgata um início e nos fornece um habitar, o que nos cabe agora, para torná-la acessível, é acolhê-la. Esse acolhimento da palavra já poetada é pelo diálogo. Cabe dialogar como resultado e síntese do escutar e silenciar.

Mas como se dá o diálogo que funda o poetar e nos dá acesso a outro pensamento?

3.2.2 Diálogo é como um aceno a outro começo

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. Fixaremos nossa atenção na palavra aceno, na palavra que se dá aberta e que sempre oscila. Na dinâmica interior da poesia, que tem uma palavra aceno⁵³, compreendemos sua origem do diálogo que somos, pelo silêncio assumido e pela liberdade resgatada. Assim, é a palavra exibida pelo diálogo da qual nos ocupamos aqui e tanto a poesia quanto o pensamento são encontros, são relações dialogais, ou seja, são movimentos diferentes, mas que convergem em intenção, tanto quanto a questão do ser, como da vida e do mundo em que estamos.

Em *Explicações da poesia de Hölderlin*, Heidegger no capítulo *Hölderlin e a essência da poesia* teve a intenção de certificar-se da “[...] essência da língua, para

⁵³ O aceno aparece como uma relação de disposição, de acolhimento, como vemos no hino *Recordação* “O poeta permanece no vento que sopra, na medida em que ele acompanha seu seguir.” (HEIDEGGER, 2017, p. 57).

então conceber verdadeiramente o âmbito de operação da poesia e com isso a própria poesia.” (HEIDEGGER, 2013, p. 48). Isso o levou a compreender o diálogo, recorrendo a um fragmento em forma de esboço⁵⁴ de Hölderlin, que dizia:

Muito aprendeu o homem.
dos Celestiais muitos nomeou,
desde que somos um colóquio⁵⁵
e podemos ouvir um dos outros. (IV, 343)
(HEIDEGGER, 2013, p. 49)

O que é indicado aqui pelo poema é justamente a sua referência ao “desde que somos colóquio”, ou seja, somos fundados no acontecimento de que nos entendemos, de que sempre fomos uma conversa e

esta não é apenas uma maneira de a língua se consumir; [...] nós podemos ouvir uns aos outros. Nós somos uma conversa. [...] desde o tempo em que “o tempo é”. Desde que o tempo surgiu e permaneceu, nós *somos* históricos. Ambos têm a mesma idade – ser *uma conversa* e ser histórico -; cada um implica o outro e ambos são o mesmo. (HEIDEGGER, 2013, p. 49-50).

Só por este caminho fundamos o nomear, o dizer, e ele surge quando a base da escuta e a do silêncio são efetivadas, como já dissemos aqui. Portanto, o resultado de saber escutar e silenciar se constitui como um diálogo capaz de deixar aparecer o mais original de nós mesmos, a “[...] conversa é o fundamento do nosso estar-aí” (HEIDEGGER, 2013, p. 51).

Pela linguagem poética, os poetas transitam escutantes e silenciosos, ou seja, dialogando especificamente. Cabe à filosofia voltar a reconhecer que neste diálogo instituído pelos poetas se dá o acontecer da verdade apropriante, ou seja, pelo diálogo liberamos a força da criação do pensar e ser-pensar. Portanto, não é uma ação da razão, um jogo do pensamento que instrumentaliza a palavra, mas uma experiência; o diálogo é sobretudo um ser-diálogo.

Recorremos às partes do encontro de Heidegger e Hölderlin, não quanto ao que o primeiro alcançou pelo diálogo com a poesia do segundo, mas como reconhecimento de um acesso à linguagem poética da relação filosofia e poesia. Assim, o diálogo será pensado aqui como um aceno, pois sente que há outra

⁵⁴ Poema inacabado, citado por Heidegger, sem fonte específica, mas pode ser encontrado sem maiores detalhes no segundo volume das *Obras completas de Paulo Quintela* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997).

⁵⁵ Na edição portuguesa é utilizado “colóquio”, mas significa em português do Brasil: diálogo.

possibilidade da vida ser e que mantém unidas filosofia e poesia, permitindo quem “acena” promover aberturas que transformam o “antigo” pensar em um novo, revelando-se como pensamento poético criador.

Heidegger repete algumas vezes as palavras de Hölderlin “[...] *somos un diálogo y podemos oír unos de otros*” (HEIDEGGER, 1973a, p. 134; 2004, p. 70 e 73). E sua recorrente afirmação se mantém no horizonte da fundação do homem, uma base que se possa efetivamente pensar e ser, pois para ele quando escutamos uns aos outros somos diálogo e se dialogamos fundamos a nós mesmos, “o ser do homem é fundado na fala; mas isso acontece primeiro no diálogo” (HEIDEGGER, 1973a, p. 134 – tradução nossa). Essa fundação deixa aparecer o que somos e se é pelo diálogo que isso acontece é porque há justamente o escutar constituído e necessário. No texto *Hölderlin e a Essência da Poesia*, Heidegger capitaliza ainda mais essa questão, comportando um significado ainda mais radical: “somos uma única conversa”, engendrando existência e diálogo: “O diálogo e sua unidade é o portador de nossa existência (*Dasein*)” (HEIDEGGER, 1973a, p. 134 – tradução nossa). Tal concepção de existência abre uma nova (originária) ideia de ser, que necessariamente se vê amalgamada com o outro e sua história.

O diálogo é a condição de estar aberto pelo escutar que permite recuperar o que somos como história (somos históricos – HEIDEGGER, 1973a, p. 135). Se, para Hegel, como analisa Heidegger em *A constituição ontoteológica da metafísica*⁵⁶, o diálogo é resultado, é síntese em relação à história, carregando um caráter terminal do processo triádico, mantendo-se absoluto, agora, para nós, o diálogo estabelece “[...] com a história do pensamento não mais o sobreassumir (*Aufhebung*), mas o passo de volta” (HEIDEGGER, 1971, p. 78). O “passo de volta⁵⁷” é movimento e longo caminho, em que à medida que “passeamos de volta” nos colocamos “[...] para fora do que até agora foi pensado pela filosofia.” (HEIDEGGER, 1971, p. 79).

A história, constituída de tempo, também nos garante sermos históricos e ela é o próprio diálogo, pois ele é a abertura para se perceber o mundo e a nós mesmos, “ser um diálogo e ser histórico são ambos igualmente antigos, pertencem um ao outro e são o mesmo” (HEIDEGGER, 1973a, p. 135 – tradução nossa). Por isso, quando falamos de poesia, como máxima do diálogo, não estamos nos

⁵⁶ Conferência pronunciada em fevereiro de 1957.

⁵⁷ Conforme Heidegger acrescenta, em nota de rodapé, “O passo de volta, como regresso (*Rückgang*), representa o movimento contrário do passo para adiante, como progresso (*Fortgang*), de Hegel.” (HEIDEGGER, 1971, p. 79).

referindo a uma vivência particular e isolada, mas a uma experiência extrema das intempéries existentes. Não há esquivamento, e sim um suportar pela linguagem (poética). Assim, cai a ideia da linguagem ser o progresso e somente a manifestação da nossa cultura e ergue-se como um retorno a uma história original da vida como um todo e não fragmentada por escolhas e compromissos. Não é um diálogo que busca ampliar méritos ou inaugurar descobertas úteis, mas o diálogo como fundação firme para que possamos estar dispostos às coisas, sejam elas quais forem.

O diálogo que se forma não é uma direção plana com um único sentido preestabelecido por quem fala ou por quem ouve, mas arrasta quem se põe a escutar, sem predisposição. Por isso é uma escuta e um dizer autênticos, “[...] enquanto instauração originária do ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 75), pois “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 – de livre vontade” (HEIDEGGER, 2004, p. 75), é que somos arrastados, por isso há diálogo.

A livre vontade que permite que o diálogo se efetive como tal garante que o diálogo se mantenha aberto e permaneça assim, portando a nossa existência. Essa abertura possibilitada pelos extremos do discurso, como escutar e silenciar, não esgota nenhuma fala, nenhum discurso, o que falamos pelo discurso é o que foi reivindicado em nós, trazido à linguagem (HEIDEGGER, 2004, p. 72), não se esgota porque comporta ao mesmo tempo o ser e o não ser, o coberto e o descoberto, comporta toda a história, pois diálogo não é “[...] notificação, mas acontecimento fundamental do estar exposto [...]” (HEIDEGGER, 2004, p. 75).

É por essa compreensão de diálogo que vemos em Hölderlin a possibilidade de uma nova convivência, nova ao menos para nós homens modernos. Essa nova convivência é a retomada do diálogo como escuta na poesia e que “[...] instaura o ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 76). Por isso, insiste Heidegger, o poeta traz a harmonia no “escutar”, pois ele tem um espírito desprendido. Ele conduz a poesia para diferente modo de um apenas dizer, “antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, a poesia é na maior parte de seu tempo escuta.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 59). E pelo escutar se pode dizer algo que antes não havia sido dito, revendo um começo já deixado para trás. “O outro início não é a direção contrária em relação ao primeiro início, mas se encontra como outro fora do contra e da comparabilidade imediata” (HEIDEGGER, 2015, p. 183).

No dizer poético há um autêntico começo, que não se confunde com qualquer ocupação, falatório, ou decadência, e instaura o “[...] retorno desprendido, que devolve do tardio do desvigoramento para o cedo do começo mais quieto, do começo ainda não vigente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 63).

Relembra Heidegger que não poderemos escutar se não tivermos compromisso e entrega. Como diz no poema *Revelação e declínio*, de Trakl, citado por Heidegger em *A caminho da linguagem*, que o “Canto do desprendido” canta a “beleza de uma geração que retorna ao lar” (HEIDEGGER, 2012a, p. 63) e para retornar é necessário deixarmos a busca de um sentido único.

Não se trata de um tudo dizer, de uma ambiguidade sem fim, dispersa e sem sentido, mas de uma linguagem enquanto lugar, que comporta um pensamento atento, abrindo questões que se recolhem como escuta e se pode dizer mais sobre elas. (HEIDEGGER, 2012a).

Essa condição de lugar que recolhe é trabalhada por Heidegger como recordação. O diálogo estabelece um escutar que recorda, que recorre ao passado que foi negado a nós, como já dito. Os revigoramentos de Hölderlin do pensamento e da cultura gregos centram-se na dicotomia entre o agora e uma ausência. A poesia lida exatamente com a inversão do sujeito e do objeto como ordens do saber. Os poetas para Heidegger possuem uma capacidade única de experimentar, o que foi esquecido, ou deixado de lado pela angústia, sendo capazes de manifestar o ser como se manifesta em seu próprio tempo. As palavras usadas pelo poeta de alguma forma neutralizam o esquecimento e, enquanto não explicam, descrevem ou até mesmo legitimam a existência desse esquecimento, as palavras do poeta incorporam um ciclo de revelação e ocultação. Tanto Heidegger quanto Hölderlin reconhecem o niilismo⁵⁸ como um proponente necessário no regresso do ser, para que haja uma volta à questão do ser.

O niilismo é proponente, pois ao deixar escapar completamente a questão do ser torna-se mais presente, pois ocupa um lugar de destaque na vida. Se o ser não chega à luz de sua própria verdade, pois na aparição do ente enquanto tal, o ser mesmo permanece de fora, permanece esquecido, cabe uma desleitura da história,

⁵⁸ O niilismo seria o dispositivo principal do reaparecimento da questão do ser como central em Heidegger. Podemos ver esse dispositivo nos dois volumes que ele escreve e publicou em vida sobre Nietzsche que foi resultado de uma compilação de preleções e ensaios concebidos entre os anos 1936 e 1946. Dispositivo principal, pois o niilismo é o mais forte movimento da história do Ocidente, trazendo, por exemplo, o que entendemos como uma época de exaltação técnica, a Modernidade, que impossibilita a todos de nomear a própria origem e pensar sobre o ser.

do pensamento e do ser. Sob uma concepção mais assertiva em meio à utilização vaga e arbitrária do que significa o niilismo, especialmente quando se apresenta como um movimento histórico, um ponto de vista ou, ainda, uma doutrina qualquer defendida por alguém, o niilismo é um movimento histórico que destinou os povos ocidentais para uma história de que na aparição do ente enquanto tal na totalidade a verdade do ser permanece de fora e de que de acordo com isso se perde de vista o ser mesmo e sua verdade, então a metafísica enquanto a história da verdade do ser enquanto tal é em sua essência niilismo.

É justamente neste contexto que entendemos o diálogo como uma experiência ao aberto, que pode acolher um porvir que se realiza como destino do ser mesmo dos povos, que retorna ao seu passado em suas possibilidades mais próprias e originais. É fundamental perceber que o trânsito ao outro começo pressupõe uma retomada das origens do primeiro começo e uma rememoração do abandono do ser que seu processo histórico ensejou (e ainda enseja, visto que estamos numa Modernidade).

Portanto, o diálogo confere uma possibilidade originária (outro começo) e, enquanto originária, o diálogo é poesia, pois confere uma “[...] aventura em direção ao ser como tal” (HEIDEGGER, 2004, p. 78). Nesta aventura, inicia-se um processo de trazer do original o mundo em que vivemos. Como estamos abertos e no aberto mantemos o diálogo, construímos, habitamos e isso por essa “nova” experiência, livre, de acolhimento do mundo, rompendo com a objetificação da metafísica, trazendo “[...] à luz o fundo a partir do qual é concebido todo pensar filosófico, fundo este que permanece encoberto quando da apropriação objetivante, isto é, metafísica” (SASSI, 2007, p. 18).

Assim, o diálogo realiza essa volta “à natureza”, pois, sem ele, a “técnica se intromete e se põe na frente” (HEIDEGGER, 2012c, p. 172), decidindo tudo. Este “é um assunto e desafio para a filosofia” (HEIDEGGER, 2012c, p. 172), voltar a dialogar, voltar à atividade da linguagem poética.

Desta experiência do diálogo, temos um dos tipos de resultado que podemos vislumbrar: a criação de mundo e terra, acessados quando houve o espaço da linguagem original, linguagem poética, permitindo continuar na afirmação da tese aqui em questão, pela constituição do acesso ao pensamento poético, do experienciar poético como filosofia.

Mas o que Heidegger quis dizer quando resgata a relação de mundo – terra? Como essa relação se conecta à tese aqui?

3.2.3 Mundo e terra

Heidegger em diversos momentos ampliou o foco e pensou na história de todo o povo ocidental, dos gregos à contemporaneidade, estendendo sua reflexão principalmente a partir do confronto de terra e mundo, dado como um jogo de diferenças capazes de instituir o ser em sua existência propriamente dita.

Heidegger trabalhou com os conceitos de terra e de mundo para mostrar como acontece a efetivação da realidade e a mundanidade do mundo. Ambas advêm desse jogo entre um mundo que se quer abrir e uma terra que insiste em se fechar.

Terra e mundo são dois conceitos que pertencem a uma estrutura quadripartida (*Geviert*): terra – mundo, deuses – mortais. Essa rompe com uma tradição metafísica na qual Heidegger, especialmente nos anos 30, estava preocupado em desfazer, principalmente quando escreve *A origem da obra de arte*. A concepção quadripartida advém especialmente das leituras que Heidegger fez dos poemas de Hesíodo. Apenas indicaremos alguns elementos aqui desta compreensão de Heidegger, pois nos fornecerão uma base necessária para que possamos indicar o caminho dele até o ponto mais importante da *Kehre*, que para nós foi quando Heidegger adentra no espaço poético oferecido por Hölderlin e se volta à linguagem como casa – “casa do ser” (HEIDEGGER, 1995b), habitação em que a partir dessa experiência podemos filosofar de modo diferente da tradição em que estamos inseridos, oferecendo um filosofar que repensa a cultura, a Alemanha e o ser em si mesmo, como veremos no nosso último capítulo.

Em *A origem da obra de arte*, deuses e mortais aparecem diferente de terra e mundo, relacionando por meio de um conflito. A relação entre deuses e mortais se dá através de uma oposição, não como um confronto, mas de um estar frente a frente, que busca responder, debater, rever. Os mortais cultuam os deuses e esses possuem os homens, por exemplo, por meio da disputa pelo fogo, pelo domínio da técnica. Aqui, no brotamento da “técnica”, vemos uma ênfase heideggeriana, pois

pela descoberta da tecnologia da produção do fogo surge uma abertura, um domínio, um frente a frente com os deuses, com certeza, desobediência.

Essa narrada pelo mito de Prometeu reforça que somos próprios, somos brotados do ser, portanto capazes de fundar o mundo pela terra a que temos acesso. Forma-se assim a quadratura e essa aparece na obra de Heidegger com a função de substituir o triângulo platônico, mantido por Hegel e por todo o cristianismo romano. Na ideia de um caráter tríplice de Deus, ou na visão da dialética como uma pirâmide de três momentos, apresenta-se o eco do triângulo pitagórico apropriado por Platão (ERICKSON; FOSSA, 2006). Nesse sentido, Heidegger reconstrói a base pagã e cosmogônica da poesia original em contrapartida com a tríade platônico-cristã-hegeliana. Ele substitui, assim, uma narrativa cristã de origem, que guarda o eco da narrativa bíblica, por uma narrativa que pode se supor “puramente” grega, centrada em uma ideia quadrangular que aponta para um paganismo original de todo o Ocidente e para o qual a Alemanha deve se voltar.

Assim, quando Heidegger se voltou ao conceito de mundo, insistiu estabelecer realidades, pois, se é possível a fundação de um começo, de uma história, este produz um suceder historial, lança uma realidade, ou seja, advém de um acolher do seu passado (projetivo) e se fundamenta no projetar acolhido, decididamente e sempre estabelecido pela sua liberdade de ser. Por isso, temos pelo mundo a instituição de uma abertura na qual as coisas se mostram em seu próprio ser.

Vale destacar que o conceito terra expressa a possibilidade de existência de uma nova realidade delimitada, caso contrário nem teríamos acesso às coisas, pois ficaríamos como que numa espécie de inacessibilidade tangível. O abrir-se do mundo é visto como estabelecimento das realidades instaladas pelo fechar-se da terra, que encerra a possibilidade de manifestação das coisas, deixando algo existir, delimitando um acontecimento.

Assim, pelo diálogo, temos a possibilidade da abertura manifestada visivelmente pela relação entre terra e mundo. Essa situação vemos especialmente em *A Origem da Obra de Arte*, em que Heidegger apresenta, a partir de um dos quadros de Van Gogh – *Sapatos de camponesa*⁵⁹ (1886), apresentando que nele

⁵⁹ Cf. Anexo 1.

está representado um par de sapatos de camponesa, do norte da Holanda e que traz a palavra um deixar surgir:

Da escura abertura do gasto interior do calçado olha-nos fixamente a fadiga do andar do trabalho. Na dura gravidade do calçado retém-se a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que sempre iguais se estendem longe pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro fica a umidade e a fartura do solo. Sob as solas demove-se a solidão do caminho do campo pelo final de tarde. No calçado vibra o quieto chamado da terra, sua silenciosa oferta do trigo maduro, sua inexplicável recusa na desolação do campo no inverno. Por esse utensílio passa o calado desassossego pela segurança do pão, a alegria sem palavras por ter mais uma vez suportado a falta, a vibração pela chegada do nascimento e o tremor ante o retorno da morte. À terra pertence esse utensílio e no mundo da camponesa ele é abrigado. (HEIDEGGER, 2010b, p. 81).

Vemos uma descrição em que se pode verificar que os termos terra e mundo aparecem diferenciados, assumindo um papel próprio e que necessariamente precisam estar juntos para que o “sapato” apareça em si mesmo, para que haja um desvelamento do ente que o é como o modo que o é. Mas o que significará, propriamente, o termo terra ou mundo para Heidegger?

Não confundindo com os aspectos físicos, a terra aparece como um fundamento em que se pode estabelecer significados, dela se pode fundar algo. Sempre quando fundamos, o fazemos porque há terra para que isso seja possível. Aquilo que é erguido se torna mundo, abrigado pela terra.

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 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. (HEIDEGGER, 2010b, p. 121).

O confronto entre mundo e terra é necessariamente um combate constante, mas não uma discórdia que provoca a destruição, pelo contrário, no combate essencial o combatente torna-se mais autenticamente o que é. O mundo não é uma simples reunião de coisas existentes, e sim o livre domínio em que todo ente pode surgir e ser reconhecido. Mas ao instalar um mundo, longe de deixar desvanecer a matéria, o que se sobressai é a terra, ou melhor, “deixa a terra ser uma terra”

(HEIDEGGER, 2010b, p. 115)⁶⁰. É desse modo que, por exemplo, um escultor não gasta a pedra, ou que o poeta ao dizer a palavra não faz como aqueles que habitualmente falam e escrevem apenas jogando conversa fora, num falatório, mas faz de forma tal que a palavra se torna e permaneça verdadeiramente uma palavra.

É por isso que pelo diálogo se acessa essa estrutura, pois numa perspectiva hermenêutica, segundo a qual a linguagem concede à coisa seu ser, podemos interpretar o que foi liberado, dessa maneira, o diálogo deixa aparecer a linguagem, que não atua como algo com o qual lidamos, tipo algum instrumento ou uma ferramenta, mas como expressão da presença da coisa. A linguagem nesta experiência do diálogo torna a coisa presente ao significá-la, ou seja, revela-se a mundanidade do mundo, na medida em que expõe a mundanidade do mundo, ela acolhe o sentido do mundo, designando-o deste ou daquele modo. Em sua forma mais aparente, os símbolos linguísticos, a linguagem transforma-se em signo do mundo, em que o homem aparece como o condutor do signo do mundo por excelência, ao acolher o sentido do mundo exposto pela linguagem.

Assim, mundo e terra, além de constituírem uma espécie de estrutura originária que possibilita o emergir de todos os entes, sendo condição de possibilidade da abertura do próprio mundo enquanto totalidade de sentido, se somam a mais duas dimensões: homens e deuses, trabalhadas sobretudo em *Construir, habitar, pensar*, conferência pronunciada em 1951.

Heidegger recupera estes dois elementos de Hölderlin, terra e mundo, apontando para um modelo que pode acomodar cada coisa de acordo com o lugar próprio que lhe é designado, provendo as condições necessárias para a sua emergência no interior da articulação íntima (RUGGERI, 2015). A estrutura de quatro dimensões que se inicia “sobre essa terra” e “sob o céu” em que “ambos supõem conjuntamente ‘permanecer diante dos deuses’ e isso ‘em pertencendo à comunidade dos homens’ se resume em “[...] terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade originária” (HEIDEGGER, 2012b, p. 129), o que forma a *Geviert*, uma união de quatro dimensões cuja articulação provê o nó primordial que sustenta o mundo e a emergência de todos os entes.

Assim, Heidegger com o *Geviert* pretende mostrar a esquecida morada do homem, como diz Gianni Vattimo:

⁶⁰ “*Das Werk läßt die Erde eine Erdesein*”. (HEIDEGGER, 1977, p. 32). Também citado como um acontecer poético-apropriante – parte escrita no radapé.

Os "quatro" que constituem a quadratura são, como Heidegger diz em uma linguagem que certamente deve a sua familiaridade com Hölderlin, a terra e o céu, os mortais e o divino. Essas palavras poéticas escapam de um esclarecimento conceitual completo; mas essas são palavras poéticas, a essa altura, não pode mais significar que elas possuem um peso teórico menor, uma vez que é precisamente na poesia que a verdade acontece em seu sentido mais radical. [...] não são entidades intramundanas, mas dimensões da abertura do mundo. (1991, p.126).

Terra e mundo, deuses e mortais dão acesso à criação, revelam e ocultam, mantêm a clareira, estabelecem o diálogo e, finalmente, indicam o como saltar, efetivando um processo de inauguração de um outro começo e, mais ainda, do ser em si mesmo. Exatamente como fez Hölderlin em sua poesia, não uma projeção simbólica de experiências vividas do divino, mas uma fundamentação da possibilidade de outro começo da história na angústia de um não saber, na impossibilidade de saber se os deuses se foram irrevogavelmente ou se ainda virão. Se os deuses para Hölderlin são figuras de ausência - e não, como são comumente interpretados, figuras carismáticas que fundamentam a vida comunitária ou objetos de adoração - a poesia de Hölderlin faz aparecer esta ausência manifestada no modo do indefinível: a fuga ou a chegada dos deuses (WINKLER, 2017).

Percebemos com isso que a origem não se esgota, por isso originário, um "pulo originário", ou seja, "*Ur-Sprung*" (HEIDEGGER, 2010b, p. XIV). Isso é o que confere uma mudança (que também exige repouso) para entendermos como um pensamento que se realiza como círculos e mantém como disputa:

A verdade acontece só no modo em que ela se dispõe na disputa e no espaço de jogo que se abrem graças a ela mesma. Porque a verdade é a mútua oposição de clareira e velamento, por isso, lhe pertence aquilo que aqui é denominado a disposição. [...] Clareira da abertura e disposição no aberto se co-pertencem. [...] este acontecer é histórico de múltiplas maneiras. (HEIDEGGER, 2010b, p. 157)

Assim, está posto o desdobramento para nosso quarto momento da via, o homem como ser já lançado (mesmo esquecendo-se disso), quando disposto com bruta coragem ao ser-salto, este que está à disposição e foi possível graças à estrutura acessada pelo diálogo. Ser disposto nos torna capazes de estabelecer uma experiência de liberdade e, por fim, transforma o pensar em novo pensar.

Sem dúvida, o abandono do comum e corrente e o retorno à interpretação, que se põe a si mesma em questão, é um salto (*Sprung*). Ora, saltar só pode, quem toma o impulso devido. E é nesse impulso que tudo se decide. Pois ele significa, que voltamos realmente a investigar, de mesmo, as questões. E é no mover-se das questões, que se criam as perspectivas. O que, todavia, não se processa numa arbitrariedade dissoluta e muito menos com apoio em algum sistema, canonizado em norma e sim numa e a partir de uma necessidade Histórica, a partir de uma carência (*Not*) da existência Histórica. (HEIDEGGER, 1978, p. 197).

Recusar o ser-salto é recusar a essencialização do ser em si mesmo. Mas, conscientes ou não, em nenhuma época, nem na modernidade técnica, cala-se totalmente o destino, o ser, que está no dito de alguns poetas, e são forças outras. Como nos diz Roland Barthes no diário *Incidentes*, que se aproxima de uma possibilidade de ser-salto: “Diante de um barbudo que está dançando, o Primo do Rei me informa: é um filósofo. Para ser filósofo, diz ele, são necessárias quatro coisas: 1) ter licenciatura em árabe; 2) viajar muito; 3) manter contato com outros filósofos; 4) ficar longe da realidade, à beira do mar, por exemplo.” (2004, p. 19). Ou ainda, podemos ver com Guimarães Rosa, no conto: *Terceira margem do rio*, “[...] o rio se estendendo grande, fundo, calado. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira” (ROSA, 2001, p. 80).

Não seria esse o ser-salto que Heidegger procurou dar a partir de Hölderlin, para “além” de seu tempo, para “outra margem dividida pelo largo rio”, para além das determinações de sua época, “longe da realidade” e, também, de certo modo, para além da própria filosofia e em direção a um novo começo?

Por isso precisamos adentrar neste momento da *Kehre* de Heidegger, em que ele lança mão de qualquer exegese literária da poesia de Hölderlin e se apropria desse experienciar poético hölderliano, que dispõe a Heidegger uma “clareira” em meio à floresta escura e silenciosa (CAPISTRANO, 2006). O dizer poético que “nomeia o sagrado”, como a instauração da quadratura “terra-mundo-deuses-mortais”, “a partir da essência poetizante da arte, que acontece no meio do ente, [...] erige um espaço aberto, em cuja abertura tudo se mostra de outro modo que não o habitual” (HEIDEGGER, 2005, p. 58).

O acontecimento do dizer que projeta o mundo por sobre a terra e instaura o conflito tem seu momento inaugural no Ocidente a partir da dinâmica do ato de pronunciar a palavra, por esta instauramos a nós mesmos enquanto povo. Os gregos enfrentaram esse momento definitivo, essa foi a tarefa do povo grego: “a história é o despertar de um povo para a sua tarefa como inserção no que lhe está

dado” (HEIDEGGER, 2005, p. 62), embora este dizer ainda não foi contado pelos alemães. Mas, para que essa tarefa seja cumprida pelo povo alemão, é preciso enfrentar Hölderlin, deixar de só apelar para conhecimentos eruditos do passado e voltar a reconhecer o acontecimento da filosofia no experienciar poético.

Para esta alternativa e sua resolução há um sinal inequívoco: Hölderlin, o poeta cuja obra ainda cabe aos alemães enfrentar e que formou um diálogo com Heidegger e por este experienciar o filosofar heideggeriano.

Portanto, como solução à linguagem cativa e determinada puramente como técnica, resgatamos pela hermenêutica a compreensão de um experienciar poético pela relação com a poesia para que essa compreensão alcance sua verdadeira possibilidade, realizar o exame de qualquer opinião ou de algo que não seja uma experiência da verdade, ou seja, examinar a experiência “fechada” que quer ir ao encontro das nossas expectativas, confirmando-as, deixando aparecer a experiência da verdade propriamente dita que representa um novo horizonte de sentido e pensamento e que inexoravelmente nos transforma.

4 O ACONTECER DA FILOSOFIA DO EXPERIENCIAR POÉTICO

Nesta parte da via vamos recolocar a disposição fundamental como um tipo específico de adentramento ao experienciar poético capaz de engendrar um acontecimento também específico, o filosófico.

Vamos apurar este experienciar, assim como fez Heidegger ao dialogar com a poesia de Hölderlin, aparecendo o que chamamos de “exercício da meditação”.

Nossa via assumida até aqui nos permitiu recolocar o filosofar a partir de uma abertura, constituída como um processo de compreensão da linguagem como experiência de ser, especialmente pelo escutar e silenciar. Cabe retomar aqui que a linguagem poética, longe de ser definida como um conceito (HEIDEGGER, 1995b), é assumida assim como Heidegger entendia também como “casa do ser”, trabalhado por ele especialmente em *Carta sobre o humanismo* como um lugar de experiência que nos envolve, ou seja, a linguagem nos acolhe e deixa aparecer as demais coisas à consciência; a linguagem é um lugar e a linguagem da poesia é um lugar para a meditação, para o filosofar, ambas se mantêm numa mesma ordem⁶¹, entretanto preservando seus elementos.

Se na linguagem cotidiana, o ser humano não enfrenta nenhum desafio para se distanciar dos significados fixos das 'palavras', pois elas parecem estar em uma cadeia dinâmica de significação, por exemplo, se olharmos para o significado de uma palavra no dicionário, esse fornece a definição em referência à outra palavra, outra palavra leva à outra palavra e assim por diante. Esta é a manifestação de "palavras" por meio do movimento de deferir-diferir da linguagem. No entanto, não é possível abordar as "palavras" em um poema como se fossem definíveis em um dicionário. Para se engajar de alguma forma com o significado produzido no poema, é preciso distanciar-se das significações de palavras já estabelecidas. Sem dúvida, seria inútil alguém recorrer ao dicionário quando deixa de dar sentido a um poema. O surgimento do significado da poesia tem uma forma de movimento

⁶¹ Heidegger em *Uma Introdução a Metafísica*, obra referente a uma palestra ministrada em 1935, já na primeira hora insiste que poetas e filósofos dividem a mesma ordem: “Só a poesia é da mesma ordem que o pensamento filosófico, embora o pensamento e a poesia não sejam idênticos.” (HEIDEGGER, 2000, p. 28 – tradução nossa). Filósofos e poetas se ocupando de uma mais alta atenção em relação àquilo que a ciência deixou, “na poesia do poeta e no pensamento do pensador, há sempre tanto espaço de mundo no espaço que cada coisa - uma árvore, uma montanha, uma casa, o canto de um pássaro - perde completamente sua indiferença e familiaridade.” (Ibidem - tradução nossa).

fundamentalmente diferente, ele resiste à linguagem cotidiana e permite a aproximação de si mesmo apenas na medida em que alguém enfrenta o desafio de abrir o abismo por meio do qual o acontecimento se mostra, e a palavra dá sentido ao signo por meio de sua doação.

Assim, ao atender a este reino da poesia por meio das palavras do poeta, somos também atraídos para esse experienciar, sempre lembrando que nosso acesso por essa via é completamente inclinada e perigosa, primeiro, e talvez como maior perigo, justamente porque convoca o pensamento a se manter na esfera da não técnica, entendendo aqui que a técnica é o que mais ocupou e conformou (ou confortou) a humanidade, como um saber apropriado (e apropriador) lógico-operacional. A via do experienciar poético é “vertical” como movimento de ruptura, apresentando-se inicialmente como algo excêntrico, oposto ao linear horizontal, o já consumado pela filosofia que temos dominante em nossa história. Voltarmo-nos para a direção do ser enquanto um inventar-se, na perspectiva de uma ‘assumição’ da vida na esfera de ampla possibilidade, de um habitar autêntico, de um habitar que o ser se mostrar enquanto tal e não como apenas ente, é radical, mas nos confere um deixar com que a natureza e o mundo se manifestem.

Esse aspecto assumido por nós aqui revela que, ao invés de tentarmos em vão chegar à linguagem falando sobre ela, devemos sobretudo compreender que só é possível falar **a partir** dela, pois já nos encontramos desde sempre na linguagem mais do que em outro lugar, por isso a “imagem” de uma linguagem como “casa”, como “lugar” ou como Werle relembrou: como “clareira” (2005), em que podemos ser e, se somos, o pensamento se dá nesse mesmo lugar, de modo aberto e autêntico quando nos dispomos a escutar atentamente as coisas.

Cabe salientar ainda que não se trata de uma proposta do tipo “Estética da Recepção”, definindo um modelo, como vemos nos trabalhos de Wolfgang Iserou até mesmo de Hans Robert Jauss, quando o primeiro, por exemplo, afirmou que ao entrarmos em contato com uma linguagem acessamos um fenômeno individual de caráter sempre dinâmico, uma vez que o efeito produzido está ligado, por um lado, à materialidade da língua (quando se trata de um texto) e, por outro, à subjetividade do leitor, indicando que não há um sentido estabelecido que poderia ser meramente apreendido por nós passivamente, mas, tampouco, há plena liberdade para nós de compreendermos algo que não esteja previsto pelo texto (NAKAGOME, 2014). Ou ainda, segundo Jauss, apontando que pela linguagem há um ato coletivo, que, ao

seu contato, resgatamos uma perspectiva histórica, adentramos no tempo do texto e, preferencialmente, torna-se significativo quando rompemos com o “horizonte de expectativa⁶²” da época em que ela se encontra.

Estas duas estéticas da recepção, entre outras, nos garantem que o acesso à linguagem (aqui a poética) é mais do que um entendimento, é uma experiência e que, junto a Heidegger, podemos compreender a fundação do ser quando da sua tomada de liberdade deixando aparecer o mundo; trata-se de um lugar que se pode ocupar, uma habitação em que podemos ter vivências, ocupando-nos significativamente com aquilo que é mais nobre, a criação de si mesmos a partir do que somos.

Assim, seguimos, convergindo para Heidegger, indo ao encontro dessa abertura instituída e compreendida, acolhendo seus significados sempre em movimento e, ainda, sempre numa relação de proximidade com a linguagem poética não pela superioridade, devido ao fato de atentarmos no escutar e no silenciar, não no falatório. E é por esse acesso à linguagem que podemos nos manter firmes na via pretendida aqui: o experienciar da poesia como um filosofar.

Para isso, apresentamos o ser-salto de Hölderlin, que pode ser compreendido por Heidegger. O ser-salto aqui é já estar na experiência do poético, é já deixar o que era comum e fixo ao que pode ser descoberto, ao que pode ser “aparecido”.

Desta explicação do que é e como o ser-salto, ao menos naquilo que nos garante romper com um pensamento tradicional da linguagem, é que podemos reconhecer a **disposição fundamental** como um tipo específico e capaz de acolher a meditação, que se dá como filosofia.

Portanto, sempre atentos nas qualidades e na potência do escutar e do silenciar, é que poderemos nos tornar diálogo e instituir outro pensamento, assim como fez Heidegger, quando estabeleceu firmemente seu diálogo com as poesias de Hölderlin e pode trazer à tona outro pensamento filosófico.

Essa relação dialogal foi fulcral para a filosofia de Heidegger e esse “outro pensamento filosófico”apontou outro caminho quanto à cultura e língua alemã, que não a da ideia predominante em seu tempo, de que os alemães, um povo germânico, que se considerava um aglomerado pouco homogêneo de tribos que habitava a Europa central, partilhavam de uma mesma origem e de um destino

⁶² Cf. em NAKAGOME, “horizonte de expectativa” corresponde “ao conjunto de convenções de um grupo de leitores em um determinado momento histórico.” (2014, p. 4)

comum, vinculado aos antigos gregos; Heidegger se afastou dessa “mentira básica”⁶³, que deu ligação à construção da nação alemã e movimentou uma unificação, a partir de uma mitologia que liga a origem arcaica a uma missão histórica que foi destinada ao povo.

Nesse sentido, tanto a adoção de um idioma comum (“alto alemão”) quanto o renascimento tardio da filologia de Winckelman, da hermenêutica de Schleiermacher e do romantismo alemão se misturam à “mentira básica” da nacionalidade alemã contada pelos nazistas e disso Heidegger optou por se afastar, mesmo que num primeiro momento ele se propôs a acrescentar uma mitologia conceitual de um começo da cultura ocidental a partir da Grécia, que foi utilizada pelos nazistas, que montaram sua própria narrativa mitológica acerca da origem e do destino da Alemanha (CAPISTRANO, 2006).

O que Heidegger optou como um maior afastamento, que veio depois disso, foi a partir de uma superação da linguagem, de um salto ao poético, um desfazer dessa mentira “[...]da ligação entre Alemanha e Grécia que não seria simplesmente uma mentira política ou um recurso ideológico nacional-socialista apropriado por Heidegger, mas uma mentira contra o tempo, uma subversão da ordem cronológica” (CAPISTRANO, 2006, p. 48).

Assim, o que fez Heidegger e o que podemos nós também fazer é nos dispormos a um retorno do “ser diálogo”, para que sejamos capazes de recorrer a um outro pensamento, um pensamento diferente, além daquele que comportamos

⁶³ Expressão usada por Pablo Capistrano em *Na trilha do poético* que se refere exatamente ao afastamento de Heidegger do nacional-socialismo como uma virada para o histórico em que ele buscou outra origem do Ocidente que não a da tradição romântica e trágica que se constituía até então, como apresenta Capistrano: “O destino histórico de Heidegger não é um caminho de toda a humanidade. Seu movimento, desviando-se de Hegel, é o de um povo específico, que envia ao futuro um chamado a outro povo, que deve então se voltar para o passado no sentido de escutar a natureza dessa mensagem. Se o pós-hegelianismo entendeu a história como um movimento em espiral dialética rumo ao futuro, Heidegger a entendeu como um desdobrar-se sobre o passado, a fim de escutar o que o passado havia enviado, ou destinado, em uma mensagem íntima, ao povo alemão, através do povo grego. Mas como seria possível sustentar, a partir de qualquer historiografia ortodoxa, que modernos alemães e antigos gregos têm alguma afinidade cultural forte [...]? [...] Apenas a partir de um recurso a vias menos usuais é possível pensar uma influência histórica de um povo sobre outro sem que esses tenham mantido um contato cultural significativo, baseado em trocas comerciais diretas ou em alguma fusão étnica que implicasse uma miscigenação. Olhando a questão por esse ângulo, parece claro o motivo pelo qual Heidegger procura se afastar de uma ciência da história e se aproximar de outra formulação do histórico, mais próxima do mito poético da origem do que de uma metodologia antropológica que encontre nos rastros de documentos empoeirados e velhas ruínas sinais de uma aproximação cultural entre tribos germânicas e antigas cidades gregas.” (2006, p. 32-33) Este é o resultado filosófico da *Kehre* heideggeriana, justamente pela “morada na linguagem”.

inicialmente ou herdamos do pensamento objetivo, pois se estabelece como um “sempre aberto” (ZARADER, 2004, p. 241).

Essa trilha nos levou à nossa última parte da via, mostrando efetivamente uma específica experiência do filosofar quando esse compartilha o lugar do experienciar poético. Alertamos que não se tratou de indicar ou elaborar um modelo (fechado) a ser seguido unicamente como fórmula objetiva ou minuciosamente desenhada para que todos genericamente possam copiar ou seguir esquematicamente, mas, a partir de uma hermenêutica do caminho, compreendido e acessado por Heidegger, apresentamos que há um mesmo lugar de experiência do filosofar e do poetar, quando nos dispomos a e pelo experienciar poético, quando do movimento de disposição a essa experiência, portanto nos tornamos ser-salto.

Este projeto filosófico *O experienciar poético como filosofia* é capaz de incitar todos ao jogo do diálogo com a poesia não pelas formulações da razão apenas, mas como uma experiência, revelando o ser-salto que somos, obviamente, presumindo um estado de coragem o qual o ser salto sempre exige. É assim que compreendemos o caminho heideggeriano ao experienciar poético, quando quis escapar (e escapou⁶⁴) da grande força das formulações da razão pautadas puramente na representação e apoiadas sobretudo pelos artefatos científicos que buscaram e que buscam como que um reflexo de espelho, uma medida (*ratio*), um cálculo do mundo, ou ainda uma medida do homem na sua mais “nobre” intenção de interpretação: Heidegger espreitou sua relação com a filosofia de Nietzsche, Rilke e, mais ainda, Hölderlin, sobretudo por oferecer uma experiência.

A poesia aparece sob a configuração modesta do jogo. Livre de entraves, ela inventa seu mundo de imagens, e permanece absorta no âmbito do imaginado. Com isso, este jogo se subtrai à seriedade das decisões que sempre acarretam culpa, de uma forma ou outra. (HEIDEGGER, 2013, p. 45)

Para não sermos acometidos por esta força da razão representacional (“exclusivamente”), pois não se trata aqui de negar a razão calculadora interpretativa

⁶⁴ Como nos chama atenção Rainer Rilke (1875-1926), na *Elegia de Duíno (Duineser Elegien)*, oitava elegia, evocando o trágico destino do homem de trabalhar o ser na estreiteza da razão, pondo que o homem é incapaz de contemplar “o puro espaço à nossa frente, em que as flores estão a desabrochar perenemente” e que, se alguma coisa nos estorva, nós a organizamos. Ela cai em pedaços; organizamo-la novamente. “E nós: espectadores, sempre, por toda parte, com os olhos voltados para tudo, mas nunca para fora! Isso nos deixa sobrecarregados. Conformamos e ordenamos. Decompõe-se. Reiteradamente recompomos, até que nós mesmos enfim nos decomposmos.” (RILKE, 2013, p. 12).

da qual dispomos embora “as recaídas em modos de pensar encaçados e em pretensões da metafísica ainda nos perturbarão por um longo tempo e impedirão a clareza do caminho e a determinação do dizer” (HEIDEGGER, 2015, p. 16), mas queremos recolocar a questão do pensamento sob diferente égide, assim como fez Heidegger com a extensão de sua filosofia⁶⁵, afastando-a da função de puramente objetivar o ser, pois esse não é objeto algum.

Seguimos nossa via retomando o caminho de Heidegger, quando ele buscou tratar da experiência a partir de outros elementos para além dos que foram trabalhados na ontologia fundamental, por exemplo, em que a linguagem era compreendida como constituição existencial da abertura do *Dasein*, e não como um fenômeno preponderante na indagação pelo sentido do ser.

Foi exatamente neste “para além” que Heidegger (tardio) englobou uma disposição específica, capaz de traçar outro percurso ao pensamento e que nada tem de subjetiva – ao menos não como algo que não possa ser pensado também em uma objetividade (cabe reforçar que nos ancoramos aqui em uma objetividade inteiramente específica, ou seja, uma objetividade diferente, uma que nenhuma pessoa poderá jamais controlar⁶⁶ inteiramente, pois se trata de uma compreensão vinculada ao que Heidegger chama de *Ereignis*, ao acontecimento apropriador que atua no deixar aparecer, no deixar dizer (*saga*⁶⁷).

Sendo da ordem de uma objetividade específica, recorreremos à disposição que deixa aparecer, e aqui, no caso, a linguagem. Deixar aparecer é exatamente o estar em diálogo, pois pela linguagem é que se dá o dizer do ser e cada vez mais vai sendo aprendida quando cada vez mais a experimentamos no seu sentido mais próprio.

A língua é um bem em um sentido mais originário. Ela promete, isto é, garante que o homem possa ser histórico. A língua não é um instrumento disponível, mas antes aquele acontecimento que dispõe da suprema possibilidade do ser-homem. (HEIDEGGER, 2013, p. 48)

⁶⁵ Excepcionalmente, podemos ver no parágrafo 20 da primeira sessão de *Ser e Tempo*.

⁶⁶ A respeito desse “fundamento verdadeiro” e seu controle, podemos recorrer à reavaliação do conteúdo de verdade das ciências humanas realizado por Gadamer, revendo, assim, o que antes era um fundamento essencial subtraído da repetibilidade da experimentação metódica que constituía o núcleo profundo da concepção hermenêutica da verdade.

⁶⁷ *Saga* se refere a uma atividade de trazer o mundo para ser dito, ou para o dito. *Saga* e dizer (*Sagen*) são sinônimos para o alemão filosófico de Heidegger, como ele mesmo afirma “anunciar, mostrar significa: deixar ver, trazer para um aparecer. Deixar ver em mostrando é o sentido da palavra alemã *sagan*, a saga do dizer” (HEIDEGGER, 2012a, p. 176).

Assim, constituímos paralelamente aqui uma via de liberdade, pois somente por essa podemos conseguir um mundo que exista e que se realize como mundo.

Essa liberdade, mesmo não sendo trabalhada aqui especificamente, é uma “*saga*”, característica mais própria daquele que se dispõe desta abertura a qual estamos apresentando.

Assim, longe de nos apoiarmos em um pensamento de ordem exotérico, quase que inteligível (muito pelo contrário), afastamo-nos de qualquer opção que não recorra a um rigor e a uma clareza, à compreensão e formação da experiência, que forma uma espécie de “espaço” ou “lugar” e que buscamos ocupar “serenamente”, esse é o maior trabalho aqui.

Como produção conceitual, o que se destacou nesta tese foi, portanto, a experimentação poética como filosofia, sobretudo a partir do pensamento de Heidegger, e por esta via engendramos uma resposta do filosofar para além dos modos mais tradicionais do pensamento, ou seja, reconhecendo que pelo trabalho de Heidegger, que foi o mais longe nesta relação poesia e filosofia, o que pode ser confirmado pelas diversas implicações às diversas áreas que reconheceram e que utilizaram os trabalhos de Heidegger, como a psicologia, a antropologia, a teologia etc., é que fomos capazes de iniciar uma possibilidade de compreender a relação poesia e filosofia também como indicação a um novo platô do filosofar. Este outro modo da experiência, e de ser⁶⁸ e agir no mundo, permite-nos vislumbrar a possibilidade de uma outra forma de vida, diferente desta assumida até então.

O acontecer da filosofia, quando do encontro do experienciar poético, é uma via a que cada um pode percorrer e se dá justamente pela e na resignificação da linguagem, esta que justamente conduz senão para onde já estamos: ser, linguagem, poesia e origem - nada disso está em outro lugar, no entanto a única tarefa do pensar é tentar chegar lá, “todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, porém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente a partir da *saga* do dizer que já consente o não dito” (HEIDEGGER, 2012a, p. 216).

O experienciar poético é a imprescindível escuta da linguagem quando ela fala e para Heidegger a linguagem fala primeiramente no poema (HEIDEGGER, 2012a). É verdade que habitualmente pensamos que a poesia é apenas uma

⁶⁸ Temos na afirmação “pensar e ser” a origem do caminho que Heidegger se propôs a pensar, que se dá pelos gregos antigos, como ele mesmo cita em *O princípio da Identidade*, de 1955: “O mesmo, pois, tanto é pensar como também ser” (PARMÊNIDES apud HEIDEGGER, 1973b).

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. Instituímos aqui que, “para o pensador, é a poesia que torna possível a linguagem” (ZARADER, 2004, p.241).

O que indicamos como uma via segura é a definição de uma experiência com a linguagem, esta que pretende abandonar toda vontade de conhecimento que não se estabeleça também como uma experiência. No caso da linguagem, a entrega se traduz como essa experiência – e esta aqui não é conhecimento no sentido corrente do termo. Entendemos a experiência, como antes de tudo, um acolhimento. Quando conhecemos submetemos o que será conhecido (a coisa) à representação, em dissolução disso, ter uma experiência é um submeter-se ao que se é (NUNES, 2012, p. 156), não como uma representação.

Esta diretriz nos coloca não no âmbito do conhecimento de um determinado objeto, mas sim no âmbito de uma experiência que resgata uma relação com o objeto e essa se dá pelo ativismo da disposição ao jogo do diálogo, numa linguagem heideggeriana: reconhecendo a disputa mundo–terra. Assim, quanto mais vamos nos tornando jogadores, ao invés de sentirmos que tudo está sob controle, mais ainda somos exigidos quanto à coragem, pois não é uma via linear, clara e convencional, mas radical, excêntrica, portanto inesperada (não seria a vida exatamente isso?).

Pela nossa afirmação de que “sim”, há um “como” saltar, deixando o trabalho menos linear para inaugurar, por exemplo, um outro começo, apostamos com isso que o resultado desobjetifica a vida e permite estabelecer nossa própria história, interpretando a verdade a não ser em termos de história, como podemos exemplificar recorrendo ao *Mito da Caverna* de Platão, não como recurso simplesmente didático, mas como um movimento de deixar-vir-a-ser em que pela e na história narrada se dá o colher do sentido em sua mais profunda relação, ou seja, se experimenta a narração não em nível objetivo, mas com ele, na soma de outras disposições que a vida tem. Em resumo, o exemplo do *Mito da Caverna* põe em cena uma série de elementos, com fatores de dramatização, acontecimentos sucessivos, lugares, objetos etc., é um convite a mudar de direção, entrar em outro “caminho”, portanto acolher um novo sentido que só pela objetificação não seria possível.

Esse novo sentido emerge da “...ruptura do comportamento habitual e da opinião corrente.” (HEIDEGGER, 2008, [215]⁶⁹, p. 170), que é derivada desta experiência pela descrição de sombras, cenas, reflexos, fogo, diferentes predicados etc. É tanto uma mudança do sujeito como do objeto, o que resignifica o conhecido, a ética, os modos de ser. Quanto mais se adentra nessa liberação, mais resultados modais surgem, quanto mais se acessa, mais se torna acessível.

Dissolve-se qualquer dualismo entre ideia e mundo, entre pensamento e experiência, propomos uma desconstrução deste modelo de quadro metafísico.

O experienciar poético recorrendo a objetos, formas variadas e insólitas, cenas outras, não se fixa, não se dá como acabado, pois é em si sempre distinto e na sua variação acolhe mais do que nega, é neste sentido que também vemos uma habitação, um morar na linguagem.

Ao morarmos na linguagem, neste espaço não instrumental, a compreensão do ser como verdade se realiza como ápice na experiência da escuta, como vimos, em que “[...] corresponde a um poder dizer, que fala a partir da questionabilidade do *seer*” (HEIDEGGER, 2015, p. 407), ou seja, morar na linguagem é necessariamente pelo salto, pois por ele “[...] empreendemos o projeto fundante da verdade do *seer* como uma meditação histórica” (HEIDEGGER, 2015, p. 9), sendo este o “[...] mínimo que pode ser realizado para a preparação do espaço da palavra” (HEIDEGGER, 2015, p. 407).

Assim, a linguagem poética desperta a história e seu despertar é necessariamente em virtude da liberdade, pois uma experiência não livre não é verdadeira experiência: ela se torna mais verdadeira só se é produto e causa de um acréscimo de liberdade. Esta possibilidade da verdadeira experiência, da experiência aberta, não forçada, livre, é um pressuposto ou uma consequência?

Indiferentemente da opção, é ser-salto, pois há uma radical transformação no processo, como no mito citado, que a possibilidade do prisioneiro de aceder a novas experiências é devida à possibilidade de liberar-se da sua condição inicial, na qual é forçado a ver só diante de si sem possibilidade de movimento (CHIURAZZI, 2019, p. 54). Platão no mito não explica a libertação, mesmo que alguns supõem que haja um conhecimento transmitido pelo filósofo despertando o prisioneiro, como

⁶⁹ O número em colchetes se refere às páginas em *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*.

em *Meditações Cartesianas*. Além do fato desta hipótese nos levar a pensar que há no filósofo uma memória ancestral (uma *anamnese* do mundo das ideias).

Afastando-se dessa construção, cabe recolocar o “como” ao acesso, o como se efetiva a experiência de ser-salto, sempre no plano da liberdade, especialmente pelo “distanciamento da atitude do pensamento que representa, [...] afastando-se da comum representação do homem como animal *rationale*” (HEIDEGGER, 201971, p. 58).

Ser-salto é em suma um despertar de uma outra história, agora cabe esclarecer aqui como se dá no nível do pertencimento, no qual permite uma “penetração no âmbito desta entrega como propriedade que dispõe e harmoniza a experiência do pensar” (HEIDEGGER 1971, p. 59). Assim, o experienciar poético acessado pela voz silenciada e “inquestionada do *seer*” (HEIDEGGER, 2015, p. 9), mesmo estranha e incompreendida num primeiro momento, supera e resgata o aberto, dando a este não uma via fechada, como muitos quiseram (especialmente os que inauguraram um início), mas como via aberta, portanto “imensurável”, “a plenitude do acontecimento da apropriação é incalculável” (HEIDEGGER, 2015, p. 11).

Apontamos que, assim como os poetas, os filósofos também acessam uma experiência do poético e podem pela sua filosofia conduzir outros por este “dizer pensante”, ou seja, é uma diretiva capaz de retomar o *seer* mesmo. Se o ser-salto é a experiência poética em curso, precisamos apostar no “[...] projeto da verdade da poesia na meditação e na tonalidade afetiva, nas quais o ser-aí por vir vibra” (HEIDEGGER, 2015, p. 407). Os que assumem serem a “experiência poética”, estes que têm o diálogo instituído do escutar e do silenciar, são tomados da necessidade de outra história, são os “crentes propriamente ditos” (HEIDEGGER, 2015, p. 17); a relação da poesia e do filosofar resulta nessa avidez.

Temos, portanto, primeiramente uma necessidade despertada pelo resgate do amor pelo ser-salto abismal, especialmente por aqueles salteamentos já feitos e que podemos experimentar e nos dispormos, por meio de pensadores como Heidegger, podemos retomar uma disposição assim como ele se dispôs e visitar sua indicação filosófica que tem como intenção um convite, para que nós também possamos experimentar - também saltar. O resultado dessa compreensão de acesso nos garantirá o instante que sustentará o experienciar da poesia como filosofia.

4.1 O SER-SALTO DE HÖLDERLIN DISPONÍVEL A HEIDEGGER PELO DIÁLOGO

Partimos da ideia de que nosso pensamento, também (talvez até sobretudo), se sustenta pelas representações, pela clara e esclarecida explicação das coisas a partir do que julgamos ser bom e necessário. O que nos é apresentado como naturalizado na esfera do pensamento é provavelmente apenas a longa duração de um habitual (um habitualizado) que esqueceu que antes de ser habitual era um inabitual, ou seja, era antes um estranho ao que hoje ele é; este (o que foi naturalizado) esqueceu que em algum momento já foi estranho, que em algum momento “saltou” até se tornar o que é, um “novo” habitual instituído. O que queremos dizer aqui é que a possibilidade de um alcance a um novo pensamento é somente quando este se abre e se comporta como ser-salto e este é ser uma disposição aberta e, ainda, precisa ser um movimento mais extremamente saliente e ousado “[...] no proceder do pensar inicial [*anfänglich*], que deixa e que lança tudo o que é corrente para trás de si e não espera nada imediatamente do ente. [...] é a ousadia de uma primeira penetração no âmbito da história do ser.” (HEIDEGGER, 2015. p. 224).

O ser-saltos e estabelece na e por uma experiência, e essa volta a morar na linguagem, manifestada como poética e filosófica quando da disposição ao diálogo. Assim, quando se trata de experiência em sua potência de pôr-se em movimento, um experienciar poético, compreendemos que foi necessário o abandono do “chão” e a fixação de uma coragem para um abismo. O experienciar poético se apresenta como um perigo, mas um perigo necessário, pois é “[...] preciso haver mortais que mais cedo atingirão o abismo” (HEIDEGGER, 2012b, p.115). Mas quem é este que primeiro atinge o abismo? Como identificar que houve um salto, que surgiu um ser-salto?

Para Heidegger, é o poeta quem mais cedo se deixou conduzir-se ao limite da língua e, conseqüentemente, para a possibilidade do não dito e do que há ainda por dizer. Para ele, esta é a missão dos poetas e da poesia, que pode ser escutada por todos a partir do experimentar poético. Portanto, são os poetas os mais nítidos no salto, são eles que deixam um chão rumo a um abismo.

O ser-salto deixa manifestar o significado de uma instalação que normalmente não é experimentada, que é o abismo, que liga um antes a um novo, um primeiro começo e o outro começo. O que isso quer dizer? Sem esse

reconhecimento e acolhimento do abismo (pelo acesso do ser-salto), a via permanece apenas como variação do primeiro começo (e talvez único), desencadeando desdobramentos que já conhecemos bem, encobridores de qualquer outro começo possível, como a manutenção de um tipo de cultura, de um modo de ser. Para Heidegger, o ser-salto seria uma decisão, uma coragem, “de um ou outro”⁷⁰, pois se trata de uma possibilidade ou outra, mas agora ciente que há possibilidades, no plural.

Por exemplo, a afirmação “a ciência não pensa”, que escandaliza a representação habitual, é emitida por um ser-salto dado. Para isso, precisamos deixar à frase seu caráter escandaloso, mesmo quando a essa se segue uma outra, segundo a qual a ciência, tal como todo fazer e desfazer do homem, seria orientada pelo pensamento. A relação entre pensamento e ciência só se mostra autêntica e frutífera quando se torna claro o abismo que há entre eles- na verdade, quando esse abismo se revela intransponível, “das ciências para o pensamento não há nenhuma ponte, mas somente salto” (HEIDEGGER, 2012b, p. 115), este não nos leva somente para um outro lado, mas para uma região inteiramente outra.

Pensar o ser exige cada vez um salto [*Sprung*], um salto para o sem-chão [*Boden-lose*], a partir do solo habitual sobre o qual os entes sempre se acham num relacionamento conosco. É como se este sem-chão viesse à luz como o livre, e é o que denominamos quando consideramos nada de mais amplo nos entes do que seu “é”. Esse pensar genuíno se dá por “saltos”, pois não conhece pontes, parapeitos e escadas do esclarecimento, que sempre somente deriva entes de entes, permanecendo no “solo” dos “fatos”. (HEIDEGGER, 2008, p. 214)⁷¹.

Heidegger, pela metáfora do salto, se refere à instauração do acontecimento apropriativo, referindo-se ao caráter súbito ou mesmo repentino do evento: o acontecimento apropriativo como um movimento instantâneo de articulação (e rearticulação) da historicidade do ser, no qual essa se abre “de uma só vez” e em totalidade. O acontecimento apropriativo representa o “conceito final” dentro das considerações de Heidegger sobre como pode um mundo histórico se estabelecer em sua medida. O “dar-se do ser como um mundo não depende mais, assim, do ser-

⁷⁰Heidegger usa a expressão kierkegardiana: “ou-ou”. KIERKEGAARD, Søren Aybe. *Ou -- Ou Um fragmento de Vida* (Primeira parte). Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.

⁷¹ (HEIDEGGER, 1982, p. 223)

aí para a sua determinação, nem para a determinação do significado de cada ente que atravessa seu evento” (DIAS, 2015, p. 159).

O salto dado é no plano do *seer* e significa o acontecimento de se arremeter para a outra via na história. Nessa “outra via” se suprime o espaço-tempo concebido no primeiro começo, obviamente inaugurando outra coisa. Saltar é então situar-se no coração desse acontecimento, mas não como se ele estivesse à espera ou adiante como um advento que provém do futuro, pois o saltar já é o evento em ação. Não há espaço entre o salto e o acontecimento, mas desde que o saltado seja o evitar, o passar por alto, o encerrar a continuidade do primeiro começo que se executa na projeção para o outro começo.

Nesse sentido, o salto é a experiência mais radical dos insólitos, isto é, daqueles fundadores de abismos capazes de reter a experiência de suportar a proximidade do mais distante, ou ainda, de avançar para a zona ou instância em que já nada se espera do ente, por isso falamos em ser-salto, pois é a experiência assumida e compreendida para esta ousada atividade, enquanto o salto já é em si uma atividade propriamente dita, como podemos ver ao lermos obras de Heidegger como *Explicações da poesia de Hölderlin*, *O hino de Hölderlin: recordação*, entre outros. O salto foi a experimentação de uma recusa do antigo para algo novo, o que não significa abandono do antigo, mas um “risco de um abrir caminho no âmbito da história do *seer*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 227).

O salto, afirma Heidegger, “leva o pensamento sem pontes, isto é, sem a constância de uma progressão, para uma outra área e uma outra maneira do dizer” (HEIDEGGER, 1957, p. 83). Por exemplo, se pensarmos que rememorar (passado) e antecipar (destino) corresponde a um pensamento dinâmico, pois não se fixa nem busca linearidade, identificamos um salto, pois nesta estrutura de pensamento há uma exigência de deslocamento que necessita identificar o primeiro começo para então unificar o “foi” e com o “será”. Conforme Heidegger,

[...] o salto abandona a área de desprendimento e, ao mesmo tempo, recupera novamente o abandonado na memória, de forma que o ter sido só agora se revela imperdível. Contudo, para onde é que o salto previamente refletido entra, não é uma qualquer zona imediatamente transponível do existente, mas a área daquilo que advém primeiro como digno-de-ser-pensado. (HEIDEGGER, 1957, p. 131)

Esse pensamento do impensado (uma memória esquecida) diz respeito ao acontecimento apropriador, capaz de no processo de “recuperação” atentar até mesmo em um outro começo, que se esboça no mais violento confronto do pensamento (justamente por ser outro) e isso, por meio de uma linguagem capacitada, ou seja, que é capaz de dar conta desse pensamento. Assim, o pensamento do “foi-será” ao mesmo tempo em que recupera o primeiro começo na visão daquilo que lhe é mais próprio faz também distanciando-se dele; movimento duplo que apresenta o antes conhecido e o antes novo como instauração de um outro começo (WU, 2006). Tendo o começo como uma recordação, podemos colocar o pensar do destino, que ocorre da seguinte forma para Heidegger:

[...] recordar, isto é, o destino sido, exprime, contudo: refletir, e, na verdade, sobre aquilo ainda impensado no sido como o a-ser-pensado [*vor-denkendes*]. A este corresponde o pensar apenas como ante-pensado. Recordar o sido é ante-pensar no impensado o a-ser-pensado. Pensar é antepensar recordando. (HEIDEGGER, 1957, p. 138).

A relação travada pelo pensamento como aquilo de que é a linguagem e não sob ou além dela possibilita o que não foi pensado agora ser dito e é assim que o novo surge, sempre em correspondência com essa nova forma de se apreender pelo desprendido movimento causado pelo salto. O ser-salto acessa a linguagem se apropriando de sua força, deixando aparecer um dito e se permitindo dizer mais, pois se mantém no aberto, “este salto não exige digressões [...]” (HEIDEGGER, 2008, p. 215).

Assim, como o ser-salto não é apenas um desprendimento sobre um abismo, mas uma possibilidade, com seu acesso principal: pelo diálogo, que põe a abertura e que gere o aceno (deixa aparecer um abismo na via), cabe insistir na pergunta: mas como recorrer a uma disposição de ser-salto? Entendemos que manter-nos nessa pergunta nos mantém também no movimento do diálogo, querendo acolher o que foi dito (*Sagen*) num “diálogo com o mundo” (NUNES, 2012, p. 192).

Podemos responder remontando o “como” Heidegger se dispôs, como ele estabelece-se como ser-salto, pelo salto dado por Hölderlin, ou seja, “Heidegger se posiciona como aquele que escuta Hölderlin, para além de uma dimensão meramente estilística ou linguística, para além de um cânone crítico literário.” (CAPISTRANO, 2006, p. 203).

Voltamos a reconectar Heidegger com as poesias de Hölderlin; voltamos ao momento de como aquele se manteve na atividade do salto e, assim, retomamos os principais elementos desse encontro e ser-salto instituídos pelo diálogo, para trazer de forma mais clara o experimentar poético como filosofia.

A poesia de Hölderlin ressoa o que não parece estar no presente, seus poemas são um salto rumo ao mistério. Um salto ao que sobrevive entre o céu e a terra, deuses e homens, e que pertence principalmente à escuta. O que vemos é uma reivindicação de um novo anunciar que implica um recolhimento enquanto concentração no que é dito e, assim, é sempre necessário haver alguém que se abra a uma tal presença, a qual dá a possibilidade própria de escutar o silêncio. A coragem a esta disposição de reivindicação histórica da verdade é explícita em Hölderlin, como uma “[...] insistência no âmbito do impulso do que há de mais questionável, que é usado pelos deuses e esquecido pelo homem, e que nós denominamos o *seer*” (HEIDEGGER, 2015, p. 417).

Vê-se que Hölderlin provê a Heidegger a experiência de salto, do ser-salto, conferindo um destino histórico de outra verdade, “referida ao homem pelo encaminhamento da saga do dizer, toda linguagem própria é envio e, assim, destino” (HEIDEGGER, 2012a, p. 213), não como começo, e sim como princípio (origem), o que confere uma “[...] total alteração das condições” (HEIDEGGER, 2004, p. 11). Essa radical disposição se dá pelo diálogo, que “[...] com a poesia busca evocar a essência da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem. O diálogo do pensamento com a poesia é demorado [...], o que se faz a partir da poesia é um diálogo pensante” (HEIDEGGER, 2012a, p. 28-29).

É demorado porque exige um ser-salto quanto à totalidade, essa é mais difícil de se experimentar e dispor, pois o começo é rapidamente esquecido por nós, especialmente quando nos apegamos ao resultado derivado dele como uma única fonte, nossa origem, como a fonte de onde o começo vem, compreendida só no final dos acontecimentos. Dialogar é se demorar nessa origem que gera um começo e do seu resultado um outro porvir. Essa afirmação é diversas vezes dita por Heidegger quando do diálogo com Hölderlin, principalmente em *Hinos de Hölderlin*: “O começo é cedo deixado para trás, desaparecendo na continuação dos acontecimentos. A origem, pelo contrário, [...] só no fim está plenamente presente.” (HEIDEGGER, 2004, p. 11-12). É diálogo aqui a disposição que conduz a origem. *Germânia* é colocado no começo para apontar o início (HEIDEGGER, 2004, p. 12).

Isso abre o saltar, pois se trata de “um outro destino relativamente àquele que se diz” (HEIDEGGER, 2012a, p. 67) e, ao saltar, afirma Heidegger, aponta-se para “[...] o mais longínquo e difícil [...] sob o nome de Hölderlin” (HEIDEGGER, 2004, p. 12).

O que Heidegger propõe como tarefa do pensamento aqui não é apenas uma mera oposição em relação ao que já existe, mas uma recordação e destinação, que desraiga a tradição autossuficiente da razão (especialmente no ápice da modernidade técnica) na volta a partir de si mesmo. É assim, uma retomada do que poderia ter sido (de cada um) em sua possibilidade encoberta. Pelo ser-salto, temos a possibilidade de remeter ao que poderia ter sido, ou seja, o que não foi, para agora uma nova relação com o ente, “o novo tem em vista aqui o frescor da originalidade do reiniciar, que ousa se lançar em direção ao futuro do primeiro início por isso, não pode ser de modo algum “novo”, mas precisa ser antes mais velho do que o antigo.” (HEIDEGGER, 2015, p. 419).

Isso garante que “pensar originariamente é instalar-se no abismo” (HEIDEGGER, 2015, p. 420), experiência que reúne o que foi e o que será sob outra égide; só sob constante ser-salto.

O pensamento que se dá pela experiência no diálogo e quer (necessita) o salto, ou seja, sem forçá-lo, pois “não queremos adaptar Hölderlin ao nosso tempo, antes pelo contrário: **queremos sujeitar-nos**, a nós e aos que hão-de-vir; à dimensão do poeta” (HEIDEGGER, 2004, p. 12 – destaque nosso), não busca mera contraposição e inversão do anterior, mas decorre da visão antecipativa de seu pensamento. Manter-se no “hoje prolongado” é instaurar uma verdade que deve continuar sempre a mesma. Se o salto fosse só uma inversão, o que ele traria de novo quanto ao que deve ficar aberto? Inverter não é diferente do conservar, foi isso que o domínio da metafísica promoveu, pelo predomínio do ente sobre o ser.

Não será inteligível o pensamento que se mantém no aberto do salto, pois nossa estrutura não permite inteligibilidade, como diz Heidegger, os que saltam são “ininteligíveis” “[...] seu questionamento e seu dizer são incompreensíveis para o hoje” (2015, p. 419). Os pensadores do ontem e do destino, os que antecipam de outra forma o outro começo, ainda não têm espaço suficiente. Isso significa se lançar no impensado, em que não há um chão firme, no desespero e na dúvida, no outro começo.

[...] no interior do acabamento da metafísica ocidental [...], a questão da verdade como a questão que a tudo suporta e em cuja essência se essencializa o ser interpretado de múltiplas formas na metafísica não permanece apenas tão inquestionada como antes, mas é mesmo totalmente soterrada em sua questionabilidade, esse acabamento da metafísica se transforma em um fim. Esse fim, contudo, é a urgência do outro começo. [...] Na medida em que visualizamos essa sombra enquanto sombra, já nos encontramos em uma outra luz, sem que encontremos o fogo do qual a sua reluzência provém.

“Muitos viajantes falam sobre isso
E a caça erra pelos penhascos
E o rebanho vagueia pelas alturas,
Em sagrada sombra, porém,
Na verde encosta habita
O pastor e contempla os cimos.”
Hölderlin. “Mãe Terra” (Hellingrath IV, 156).
(HEIDEGGER, 2010, p. 509-510)

Encontrarmo-nos em “outra luz, sem que encontremos o fogo”, como diz a citação, é já estar no salto e, com Hölderlin, além de não ser fácil e viável para as necessidades diárias, ou promover uma lição, de forma que se possa criar opinião, como exorta Heidegger, é para além de se adaptar a Hölderlin, pois não seria diálogo, é antes um querer, pois “o nosso proceder, em geral, subordina-se [...]” (HEIDEGGER, 2004, p. 13).

Esse “subordinar-se” dá indícios de várias atitudes preliminares, para só então efetivarmos o diálogo aqui empreendido e adentrarmos na relação que se quer: filosofia e poesia. Centrados aqui quanto a essa relação, o que nos cabe afirmar é que, no experienciar poético, acessamos a filosofia, também, como um “[...] despertar e a concentração da essência mais íntima do indivíduo, pela qual ele recua ao fundo do seu ser-aí” (HEIDEGGER, 2004, p. 15), o que nos leva a uma atitude oposta, a um: “queremos poupar-nos [...] decompor a obra poética em conceitos, de vasculharmos um poema apenas em busca de opiniões filosóficas do poeta e de teoremas, de, a partir daí, construirmos o sistema filosófico [...]” (2004, p. 13). A partir desta “oposição” conceitual, insistimos que o acesso não é involuntário e também não analítico, mesmo que haja uma tentação de preservar “[...] uma atitude habitual e diária perante um poema, irmos buscá-lo, por exemplo, em horas secas e vazias, como um fugaz recurso de emergência espiritual e, depois, pormo-lo de parte novamente; ou pegarmos em poemas como se fosse algo de existente, analisá-los e explicá-los” (2004, p. 28), mas, sim, deve ser o contrário “[...] a poesia a sobrepor-se a nós, de forma que o nosso ser-aí se torne o suporte vital do poder da poesia.” (2004, p. 28).

Ainda concentrados na ideia heideggeriana de “subordinar-se”, vamos ao encontro da negação do processo de averiguação da linguagem poética pela interpretação de significados e o que vai se avolumando tem um “resultado nulo” (HEIDEGGER, 2004, p. 25), precisamos “[...] superar o poema enquanto um trecho meramente existente. O poema tem de se transformar e de se evidenciar enquanto poesia.” (2004, p. 28). E investigar na relação entre as imagens e as representações que são usadas na linguagem poética o que também resultaria em nada além de erudição, pois “tais “investigações” são, por vezes, um passatempo do agrado dos eruditos” (HEIDEGGER, 2004, p. 25).

Nega-se assim a leitura de conteúdo e forma, que pode ser aplicada a tudo e a todos, afigurando-se numa definição absoluta e atemporal como queriam os gregos antigos, por exemplo. Como lembra Heidegger, por ser este o espírito grego, justamente aí reside nosso questionamento, reivindicando o nosso espírito, mesmo que se presente arraigado.

Sabendo o que não se deve pôr como elementos ao experienciar poético, traçamos mais uma referência, “estar na esfera de poder da poesia” (HEIDEGGER, 2004, p. 28). Como experimentar efetivamente essa “esfera de poder”?

Iniciemos pelo “estar”, que é estabelecer as condições para que haja poesia e o estabelecimento de uma realidade completamente diferente que determina a vida. Este “estar” requer uma interpretação destemida e excêntrica.

Vejamos esta relação pelo Aforisma 9, de Hölderlin, *Germânia* acessado (escutado) por Heidegger:

A maior parte das vezes, os poetas surgiram no início ou no fim de uma era do mundo. É cantando que os povos saem do céu da sua infância para a vida activa, para o país da cultura. Cantando, regressam daí para a vida primitiva. A arte é a transição da natureza para a cultura, e da cultura para a natureza. (HEIDEGGER, 2004, p. 28-29)

Há um destaque explícito quanto ao experienciar, esse que é poesia resgatando a disposição em sua forma mais própria, como veremos mais adiante.

Podemos dizer que pela disposição do diálogo fica claro que há uma “estrutura habitativa”, ou seja, a poesia é visitada, e dela vem à tona a vida em sua forma mais aberta. Trata-se, pois, de um evento revolucionário, por isso tratado como salto, além das expectativas, nada cotidiano ou simples. E, ainda, cabe reforçar que este evento não é um experimento que “[...] já é sempre algo buscado

de algum modo e esse buscado sob a aplicação de determinados expedientes.” (HEIDEGGER, 2015, p. 158), mas um deixar aparecer que possibilite encontrar o caminho que leva a um “[...] acontecimento apropriador único no interior da história velada do *seer*.”⁷²(HEIDEGGER, 2015, p. 132). Não é um experimento, mas podemos dar as condições para o acesso, isso é diferente, pois um caminho que possibilite ao acesso não é a mesma coisa que um método que indique o acesso e que determine como se dará todo o mais.

Podemos recorrer à outra experiência (outro acesso), agora retomando a primeira parte da palestra *O Ister*, que Heidegger pronunciou em 1942 como título de uma palestra na Universidade de Freiburg, publicada em 1984 no volume 53 da *Gesamtausgabe*, citando Hölderlin: “Aqui, no entanto, desejamos construir. Para os rios tornam arável. A terra.” (HEIDEGGER, 1996, p. 10 – tradução nossa). Como devem ser lidos a imagem poética no *O Ister* a respeito do “rio” e do “aqui”? Uma coisa é certa, as imagens do “rio” e do “aqui” são imagens do poeta. Mas são metáforas? Ideias? Há um significado?

Heidegger faz uma releitura também histórica, embora menos central em seu caminho, ou seja, seu acesso foi resgatando o que a história pode contar, mas, sobretudo, sem reduzir o hino à prosa ou a uma espécie de pseudofilosofia, ou ainda, pôs de lado “interpretações psicológicas ou noções de significados simbólicos”, de “expressões ao menos da forma mais convencional que temos contato” (HEIDEGGER, 1996, p. 26-28) e, em vez disso, Heidegger procurou habitar a linguagem e o humor promovidos por esta poesia em questão, resgatando sua “sintonia fundamental” a fim de finalmente localizar o essencial, que estabelece uma relação com o *seer*, neste caso uma co-experiência com Hölderlin, apoiado na possibilidade de desocultar, como nos diz o próprio título da sessão 4 desta mesma obra: “*The concealed essence of the river*” (p. 18) – A essência oculta do rio.

Sem esta disposição ao habitar na palavra nos fixaríamos numa visão representacional baseada apenas pelo já sabido domínio do platonismo no pensamento ocidental, evitando “[...] qualquer traço possível de um evolucionismo teleológico que empurrasse a humanidade em direção ao futuro.” (CAPISTRANO,

⁷² Cabe destacar aqui que neste ponto da obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* Heidegger faz uma distinção entre a experiência da ciência e a experiência do acontecimento apropriador, fazendo várias distinções, mas todas elas indicando o que mais tarde seria essa “via”, na qual estamos aqui indo ao encontro e, sim, determinando que há uma espécie de estrutura mínima, mesmo que ainda seja, parafraseando Heidegger, “*Para os poucos – para os raros*” (p. 15), como título da Sessão 5 deste mesmo livro citado.

2006, p. 32). Em outras palavras, para a pergunta "O que é o rio no *Ister?*", nossa resposta precisa sair do que seria provavelmente o mais imediato a ser respondido, que o "rio" se constitui em uma realidade geográfica e histórica. Para habitar na palavra ocultada, assim como fez Hölderlin e acessou (experenciou) Heidegger, precisamos resgatar que a "própria realidade do que é real - não em si real - é a primeira matéria e fonte" (HEIDEGGER, 2000, p. 114), primeira, mas não decisiva. Então, abandonar a visão do rio como uma realidade geográfica e histórica sobre a qual o poeta projetaria um significado simbólico para experimentar o "rio" como uma essencialização do lugar e como a essência da temporalidade entendida como viagem (*Wanderung*), "O rio está simultaneamente desaparecendo e cheio de sugestões em um sentido duplo. O que é próprio do rio é, portanto, a plenitude essencial de uma viagem. O rio é uma viagem de forma singular e consumada." (HEIDEGGER, 1996, p. 30 – tradução nossa).

Essa essencialização se dá como a morada, por isso uma experiência, um experienciar. É o lugar da nossa história que cumpre a vocação do homem de ser histórico.

Portanto, o acesso está nessa entrega e sobretudo numa insistência sóbria e ávida pela filosofia, quanto ao deixar-ser, especialmente pelo ritmo, pela atmosfera da palavra. Ritmo e atmosfera aqui já o são quando do processo dialógico promovido. Assim, vamos descobrindo "tudo o que é seu é aquilo a que o ser humano pertence e deve pertencer se quiser cumprir o que lhe é destinado e o que lhe convém, como seu modo específico de ser". (HEIDEGGER, 1996, p. 21 – tradução nossa).

Outro acesso de Heidegger que podemos também resgatar agora, que corrobora ainda mais o que estamos afirmando, pode ser percebido em *A Origem da Obra de Arte* quando ele descreve a terra como aquela que se esconde por si mesma. Essa conclusão indica que se ela se esconde é preciso saber ir ao encontro para revelá-la, visitar e experienciar este "[...] lugar aberto em cuja abertura tudo é diferente do habitual" (HEIDEGGER, 2010b, p. 63). Ao esconder-se, ela não é como que invisível aos olhos, mas impenetrável quanto ao entendimento que queremos dominar. A terra, em sua distinção do mundo, é incomensurável, é o lugar da desmedida (*Unmass*), de um excesso ou perda de pensamento (HEIDEGGER, 2010b). Podemos ver mais claramente isso quando do exemplo que Heidegger dá sobre o peso de uma pedra. Diz ele que o peso aqui é sentido e, em seguida, o

“calculamos”, mas sempre resistindo, pois atribuir um número não é captar inteiramente o que é o peso da pedra, e sim se conformar. O peso “desaparece” assim que o deixamos de lado, assim como querer medir um raio de luz em termos de comprimentos de onda, pois assim que analisamos ele desaparece. Isso quer dizer que não é o entendimento que institui uma relação autêntica com a terra, há uma resistência que precede o entendimento e se mantém após sua compreensão.

Assim também em *Par de sapatos de uma camponesa*⁷³ de Van Gogh, em que a terra dispõe afetivamente a camponesa para o seu mundo, sem fixar um entendimento, mas oferece um lugar de experiência que tem um peso de revelação.

Se a grande poesia não é apenas uma diversão estética frágil, mas uma linguagem em sua forma mais intensa e genuína, a missão do poeta é fundar a relação de um povo com o ser, resistindo ao raio divino e trazendo-o em palavras (HEIDEGGER, 2010b, p. 30-31, 33, 90, 227).

É este Hölderlin, este ser-salto que Heidegger estabeleceu como diálogo, experimentando igualmente sua palavra poetada e deixando aparecer outro pensamento, outra filosofia.

Aqui, apontamos apenas fragmentos desse caminho do experienciar poético de Hölderlin, pois pretendemos responder agora, antes da última parte, como a disposição fundamental da poesia se oferece como lugar e sendo esse também é ocupada pelo pensamento. Como adentrar neste lugar de experiência, confirmando que somos ser-salto?

4.2 O ENGENDRAMENTO DA DISPOSIÇÃO FUNDAMENTAL

Quando ele tinha de interpretar textos, em contrapartida, eu tinha com freqüência dificuldades porque ele ajustava com violência os textos às suas interpretações e trazia aí à fala o conhecimento do pano de fundo das palavras. Todavia, o fato de ele ter sabido efetivamente liberar a multiposicionalidade das palavras e a força interior de gravitação do uso vivo das palavras e de suas implicações conceituais, aguçando os nossos sentidos para tanto, me parece ser a herança permanente que ele deixou para trás e que nos reúne a todos aqui. Esse era o sentido positivo do termo “destruição”, no qual não ressoava nada como uma dizimação. É isso que qualquer um pressente - mesmo que só tenha aprendido às duras penas o alemão ou só domine imperfeitamente o grego. Não se trata aqui da assunção de um vocabulário e da observância de regras, mas de uma constante formação de horizontes e de uma abertura para o outro.

(GADAMER, 2009, p. 69).

⁷³ Cf. anexo 1.

Seguimos para nosso último momento da via, em que a disposição fundamental quando do acesso à poesia é propriamente já em si o experienciar poético e é nessa condição que o pensamento acontece como verdade, deixando vir à tona pela meditação o pensamento filosófico.

Compreendemos o que é a disposição fundamental assim como compreendeu Hölderlin, que defendia algo contrário em seu tempo, contrário às designações que defendiam a disposição apenas como um “[...] <sentimento>, palavra que [...] estava sujeita a múltiplas interpretações, mas que, na sua essência metafísica, nem é universalmente experimentada, nem, muito menos, compreendida e justificada.” (HEIDEGGER, 2004, p. 85).

Contrário a seu tempo, foi também Heidegger, no que diz respeito a uma exposição do que é a disposição fundamental, não concordava que era apenas uma atividade de humor com características que pudessem ser apontadas ou esclarecidas, pois isso se equivaleria a uma espécie de razão que se sobreporia a tudo, voltando-se ao que menos queria (e aqui não queremos também): traçar um modo de pensar que seja exclusivo pelo entendimento da razão calculadora e esclarecedora de certas tendências, sobretudo positivistas.

Assim, nossa compreensão aqui é, ainda mais, de estabelecer o movimento criador quando da nossa tomada de estar com a disposição fundamental, por isso cabe retomar que é a partir da via já percorrida (o diálogo e o ser salto (ser-salto)) que acessamos um estado de acolhimento descrito como experienciar poético e por ele nos dispomos fundamentalmente ao pensamento aberto.

Na ordem do pensamento, a filosofia é entendida por Heidegger pela mesma esteira hölderliana, como podemos ver em sua exortação do poeta-filósofo no fim do primeiro volume II de *Hyperion*, dizendo que “[...] sem a poesia, disse eu, nunca teriam se tornado um povo filosófico!” (HEIDEGGER, 2004, p. 29 apud HÖLDERLIN, p. 186) - Hölderlin se referindo aos gregos. E continua:

O que tem a Filosofia, retorquiu, o que tem a fria altivez desta ciência, a ver com poesia? A poesia, disse eu, certo do meu ponto de vista, é o princípio e o fim dessa ciência. Como Minerva da cabeça de Júpiter, ela nasce da poesia de um ser infinito e divino. E assim, no fim, também acaba por convergir novamente nela o inconciliável na fonte misteriosa da poesia. Do mero intelecto não nasce qualquer Filosofia, porque a Filosofia é mais do que, apenas, a compreensão limitada do que existe. Da mera razão não nasce qualquer Filosofia, porque a Filosofia é mais que a exigência cega de um progresso que nunca termina na unificação e

distinção de uma possível matéria. (HEIDEGGER, 2004, p. 29-30 apud HÖLDERLIN, p. 187, 191)

Essa exortação vai ao encontro do que apontamos aqui como o ponto central, em que podemos nos dispor à filosofia pelo experienciar do poético, o que exige primeiramente uma renúncia a um desejo, ou a um intelecto que se sobrepõe, ou ainda a uma linguagem instrumental. O que fica é um experienciar da poesia, é um expor-se à história, à vida, ao passado, lembrando, e, para além da lembrança, potencializar o que poderia ter sido diferente do que se é, sempre atento no cuidado de si, para que só então possamos “[...] sair da nossa trivialidade cotidiana” (HEIDEGGER, 2004, p. 30). Mas como podemos garantir uma “exposição” digna de adentrar no “jogo” da poesia como experienciar poético e fundar a disposição fundamental capaz de deixar aparecer o pensamento?

Primeiramente é preciso saber que a exposição é sobretudo uma superação; superar é, como diz Heidegger, uma luta, primeiro travada “[...] contra nós próprios” (HEIDEGGER, 2004, p. 30), nós, enquanto ser-aí, que havíamos nos afastado ou até fomos afastados da poesia, como que “sentados na praia cegos, coxos e surdos e não vemos nem ouvimos nem sentimos a ondulação do mar.” (HEIDEGGER, 2004, p. 30). Se, como disse Heidegger, a “filosofia é sempre um início e exige a superação de si mesma” (2015, p. 40), cabe recolocar como a “luta de superação” poderá ser operada e mais ainda também experimentar o poético, estando disponível.

Portanto, essa “luta” de superação corresponde a um trabalho de ser-salto, não de pequenas transformações ou que resgata parte do que já foi vivido, é um movimento de frente a um abismo, pois é exatamente pelo ser-salto que voltamos a experimentar a abertura, que permite resgatar o mais essencial à vida: “[...] a estrutura sonora e vibratória da palavra.” (HEIDEGGER, 2004, p. 31). Assim, lutar é recolocar o que é a linguagem, pois é nela que somos, caso contrário, sem “recolocar”, nada somos.

Na luta, especialmente a travada no cotidiano quando do uso das coisas e do tempo despendido com ocupações e falatórios, deparamos com algo forte e, com certeza, por vezes estranho, que é especificamente a linguagem e quando “dispostos” somos possuídos novamente, pois é “[...] a linguagem que nos possui a nós” (HEIDEGGER, 2004, p. 31). Essa luta depara com uma angústia, com um abandono, o que exige recolocação da vida em sua forma mais íntima.

Nossa reconexão com a linguagem na dimensão do estranho (daquilo do dia a dia) ficou desgastada, embotada, desfeita e oca pelo uso (HEIDEGGER, 2004), agora, como o ser-salto, revela algo novo, por essa exposição à palavra se revela como um sucesso, compreendido a partir do agora percebido desgaste da vida, que até então nem aparecia como “desgaste” e que agora dá lugar a um futuro mais próprio, um futuro que se apresenta como que original a nós mesmos, tecido pela coragem (parte necessária do ser-salto) e pela estranheza, mas, ao mesmo tempo, dando-se como lugar de acolhida, como morada. A palavra poetada e acessada é um vislumbre de vida, de pensamento.

O poeta Hölderlin foi, segundo Heidegger, o mais estranho, mas igualmente tão estranho quanto pode ser inesgotável e grande (HEIDEGGER, 2004, p. 31), pois sua poesia, mesmo que ainda não inserida em um “espaço histórico-intelectual” (2004, p. 31), é capaz de vir ao nosso encontro para a “totalidade do nosso ser-aí” (2004, p. 34). Como Heidegger “confessava”⁷⁴, podemos, pela exposição, adentrar novamente nesse experienciar poético como pensamento, nos aproximando da poesia não com instrumentos da razão, mas como disposição fundamental. Hölderlin ao fazer o percurso da origem do povo alemão, diferente do movimento de sua época, predominantemente hegeliano, desfaz o que era uma superação para ser uma ruptura, nada dialético, e sim “outra via”, como veremos mais adiante.

Portanto é a disposição fundamental da poesia que nos remete ao nosso ser mesmo, afastando-nos dos “méritos” entendidos como “realização cultural do homem” (HEIDEGGER, 2004, p. 42) e nos reportando para uma exposição ao ser, ao “[...] teor fundamental do ser-aí histórico do homem” (2004, p. 43), o que significa novamente habitar a terra, ou seja, tornar-se o que se é, reestabelecendo pela liberdade um sentido verdadeiro da vida, e a disposição fundamental possibilita a colocação da “questão sobre nossa identidade” e deixa vir à tona a “[...] estrutura fundamental do ser-aí histórico” (2004, p. 70).

O que precisamos alinhar sempre é que a disposição fundamental é o estar no âmbito da palavra poetada, assim como estava Hölderlin. Já o ser-salto é uma experiência que precisamos (re)ativar para nos dispormos fundamentalmente, ou seja, o resultado da disposição fundamental é já uma experimentação da poesia como filosofia.

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, 2004, p. 31.

Assim, disposição fundamental se torna algo específico, e lá não é uma participação devido a uma decisão racional, uma deliberação consciente, mesmo que estar na poesia é uma necessidade para que possamos habitar esta terra, ou seja, “[...] não se trata de querer convencer-vos, ou a este ou àquele” (HEIDEGGER, 2004, p. 78), mas de um acompanhamento ativo, que quer responder com “resistência à resistência” (2004, p. 78).

Este “querer específico” – exposição - é em si uma ação, o que já exclui qualquer passividade que se poderia incluir nessa categoria, por exemplo, advindo de um “desejar” que seria uma não ação, assim como animais, que não o homem, fazem, eles se fecham em relação ao ser enquanto tal, “nem o ser, nem o não-ser e o nada e o vazio lhe são acessíveis” (HEIDEGGER, 2004, p. 77). É assim que o querer específico, pela experiência do ser-salto que acessamos, e que se efetiva pelo diálogo, é capaz de redescobrir a disposição (por isso dita fundamental).

Voltamos a reconectar o acesso pelo diálogo, apontando que ele se dá como um dispositivo, que efetiva especificamente a disposição fundamental, pois quando somos capazes de penetrar na esfera primordial do dizer poético pelo diálogo, que aqui é a escuta, como dito antes, podemos entender “[...] o discurso do poeta apenas e enquanto nós próprios assumimos esta decisão (**quando nos decidimos relativamente quanto ao que podemos ser historicamente – citação que antecede**) e nos mantemos firmes nela.” (HEIDEGGER, 2004, p. 71 – em negrito acréscimo nosso).

Cabe enfatizar que, para Heidegger, a concepção de disposição fundamental da poesia, pelo dizer poético do poeta, “[...] instaura um ser” – projeto sempre ativo de Heidegger – Ontologia Fundamental – “No entanto não entendemos por disposição fundamental um sentimentalismo precário que se limite a acompanhar o dizer, pelo contrário, a disposição fundamental abre o mundo que recebe, no dizer poético, a marca do ser.” (HEIDEGGER, 2004, p. 81)

Ao dialogarmos com essa “marca do ser”, que pelo poeta foi expressa como poema, compartilhamos um mesmo lugar, ou seja, o diálogo é necessariamente já em si uma experiência acessada, e não um jogo de perguntas e respostas. O diálogo, como já apresentado, que é compreendido como experiência, “[...] requer certamente uma instrução.” (HEIDEGGER, 2004, p. 36). O que seria mínimo a essa instrução?

Nossa instrução aqui é sobretudo um convite, assim como Heidegger o fez, para que possamos nos colocar neste “lugar de experiência”, neste lugar de diálogo, já que somos salto – ser-salto.

Por exemplo, vejamos quando Heidegger apresenta na secção *B) A renúncia à invocação dos deuses antigos como forma de resolver um diferendo*. (HEIDEGGER, 2004, p. 82) algo que foi disposto pela disposição fundamental, ou seja, algo que ele experienciou pelo diálogo. Esse “disposto” que apresentaremos aqui como exemplo é o luto, dado aqui a partir de um trecho do *Germânia*⁷⁵ (IV, 181 ss.):

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

O luto não está disposto na poesia como uma tonalidade afetiva, longe disso, como expõe Heidegger,

No entanto, temos de dizer aqui, antecipadamente, com referência a esta e a qualquer disposição fundamental, que aqui não se trata de um banhar-se sem energia e fatigado em supostos sentimentos, de uma sentimentalidade que se limita a <chocar> o seu próprio estado de alma. Em especial, este luto não é uma descida impotente às suas próprias profundezas. [...] Nem se trata de meros sentimentos <superiores>, mas sim de algo substancialmente diferente. (HEIDEGGER, 2004, p. 82-83)

Se fosse um sentimentalismo seria a configuração de uma lamúria, de algo melancólico e de profunda tristeza que se difusa por expressões, por referências simbólicas, por relações aleatórias e estritamente pessoais, em resumo, “[...]”

⁷⁵ Optamos por utilizar apenas o hino *Germânia* do *Hinos de Hölderlin*, não incluindo partes do hino *O Reno*, pois o que pretendemos é apresentar o experienciar poético como filosofia, assim, não nos atemos em abarcar todas os momentos de diálogo estabelecidos por Heidegger para que haja a experimentação propriamente dita.

sobretudo e sobre nada, fugaz [...]” (HEIDEGGER, 2004, p. 88). Nada tem a ver com um projetar de sentimentos de alma, nada tem a ver com flexionar exemplos da natureza com as vivências interiores, como, o “fluir da água”, o “sussurrar da floresta”, “brilho das estrelas” etc.

O luto que o poeta nos convida a adentrar, a ficar com ele como um lugar de experiência, é o luto de um “eu” (o poeta) que “experimenta-se a si mesmo como algo pertencente à pátria.” (HEIDEGGER, 2004, p. 88). É claro que aqui, Heidegger, ao dialogar com a poesia de Hölderlin, pode diferenciar pátria de lugar de nascimento e pátria enquanto lugar do seu ser-aí histórico, lugar em que se pode “habitar poeticamente” (HEIDEGGER, 2004). O que isso significa para Heidegger?

O luto como uma experiência pela poesia, ou seja, ele como um experienciar poético é filosofia, que se deu acessada pelo diálogo com aquilo que o poeta dispôs fundamentalmente, pelo “centramento do luto em si próprio” como “uma atitude de abertura em relação àquilo que impregna e circunda” (HEIDEGGER, 2004, p. 89). O luto aqui, esse que podemos experimentar (nos manter nele) pelo experienciar poético, é a pátria que se fez “terra” ao poeta, pois ele habitou, ele se sentiu pertencente,

Só em tal pátria, o Homem sente-se pertencente à Terra, que ele não coloca por empatia ao serviço das suas disposições interiores; pelo contrário: só a partir dela se lhe torna experimentável que o Eu (*Ichheit*) isolado, que começa a se opor a tudo para o conceber como simples objecto de sua graça e nele projectar as suas vivências não é nada. (HEIDEGGER, 2004, p. 89)

O que Heidegger apontou com isso é que, para compreendermos a disposição fundamental da poesia, precisamos lançar mão de velhas estruturas e seguir em direção a uma outra possibilidade da vida se realizar. O disposto pelo poeta é o que podemos trazer para junto de nós, assim como Heidegger fez quando “escutou” Hölderlin, ao resgatar a relação entre o “espírito grego antigo” (na figura de Hesíodo, por exemplo), séculos VI e VII a.C., e a Alemanha dos séculos XVIII e XIX d.C.

A dialogação heideggeriana aqui adentrou na origem do povo alemão, seu destino, seu *topos*. Não se tratou de apresentar uma escrita ludibriada, saudosista ou estranha a ponto de se esvaziar, mas, pelo pensamento a partir do experienciar da poesia, dispor de uma experiência, essa que traz um povo a partir de suas

tradições históricas, redimensionando o que seria a Alemanha em termos modernos. Mas o “cânone” de Goethe já não havia feito isso, por exemplo, no *Fausto* (GOETHE, 2007)? Não sob a égide de um apelo a uma antiga (morta) Grécia, não como algo novo, o que diferencia do *Fausto*, por exemplo, que pelo romantismo queria reencontrar a cultura grega, apenas. Ou seja, trata-se de dispor de um lugar, e não de uma construção a qual o pensamento foi capaz de erigir.

O novo (acontecimento fundamental – origem) aproxima a Grécia da Alemanha quanto ao que pode ser glorioso, quanto ao que pode eclodir e tornar o povo (Alemanha) ao fulcro do existir. O poeta que é capaz (e Hölderlin o fez) de captar as palavras destes “deuses” antigos que fugiram levando consigo a origem e indicar o que pode ser novamente um esplendor é o que pode dispor deste lugar, que é um experienciar. É como disse Werle no capítulo *Interpretações da poesia de Hölderlin em Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*

Essa elegia se apresenta como aquela em que Hölderlin toma a decisão de poetizar a pátria. Nela, o poeta almeja conquistar o âmbito a partir do qual realmente será possível o poetizar do sagrado que anima a pátria. [...] Ela significa um primeiro impulso rumo ao que é próprio da pátria. (WERLE, 2005, p. 95-96)

Esse trabalho de experimentação que Heidegger fez da poesia de Hölderlin congregou a possibilidade de pensamento, de colocar o que não é nitidamente esclarecido pela pesquisa da razão. É um embate contra o que era mais comum a Heidegger e Hölderlin, um combate contra Hegel e seus afins. Nietzsche não conseguiu (ao menos para que pudéssemos acessar), mas Heidegger apresenta “como” esse experienciar poético é capaz de ser pensamento.

Assim, o luto, como exemplo escolhido aqui, é uma disposição fundamental hölderliana que pode ser acessada por Heidegger e agora por nós também, para que possamos nos colocar nesta via como experiência à filosofia. Podemos até ousar criar uma imagem aqui, apelando para o aceno que Heidegger insistia ser a linguagem, um aceno que nos convida a uma relação, a um contato sempre infinito.

Como o poeta em sua atividade dialogal precisa escutar e silenciar, de liberdade, o filósofo precisa desta mesma constituição para poder dialogar com essa fonte já disposta a um pensamento mais original do ser. É na atividade de disposição fundamental da poesia, acessada quando do ser-salto, que temos a compreensão como forma derivada e dela podemos ver uma atividade filosófica

aparecendo como nova, pois desobjetifica a vida e permite estabelecer sua própria história.

Vamos ao encontro de Heidegger quanto da sua compreensão da disposição fundamental da poesia pelo experienciar poético, entendido por ele como meditação, que é o “aceno poético” se tornando pensamento, tornando-se algo que de outra forma expressamos, aqui, no nosso caso, filosofia.

Vejamos como a disposição fundamental acessada se dá como meditação e, por ela, deixar aparecer a filosofia.

4.2.1 Disposição fundamental como meditação

Compreendendo que as disposições nos envolvem e ao nos envolverem nos conduzem a um pertencimento à terra, recolocando-nos a uma experiência de apropriação autêntica, de um estar e ser autênticos, precisamos tecer uma segunda reflexão sobre a disposição em sua concepção fundamental, capaz de deixar aparecer a meditação, para que então, só assim, possamos reconhecê-la também como experiência ao pensamento filosófico. É essa disposição que podemos ver em Hölderlin por meio das interpretações de Heidegger; pelo exercício do ouvir de Hölderlin, Heidegger foi capaz de captar a “[...] dimensão de seu existir no mundo [...] inacessível aos homens que não estão prontos a escutar o apelo do ser. (...) A missão do homem no mundo é a de, escutando o apelo do ser, torná-lo palavra, no ato mesmo de fazer nascer o mundo e as coisas.” (BEANINI, 1981, p. 80). Portanto, não se trata aqui de interpretar uma disposição, mas do exercício de depois de vivenciá-la sermos capazes de deixar aparecer a meditação e nunca nos esquecendo de que

Seria errôneo colocarmos as disposições no sujeito como meras <manifestações subjectivas> - como manifestações que se elevam no interior do sujeito como bolhas de ar num copo de água -, tal como os seria queremos interpretá-las como resultado da acção das coisas sobre nossos nervos. (HEIDEGGER, 2004, p. 90)

Esse cuidado com uma disposição que recoloca as coisas sob nova perspectiva foi assumido por Heidegger e se o poeta é o “primeiro” que “chega a

casa”, como resgatou Werle em *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*, temos que o poetizar significa

[...] um trajeto, uma procura da essência da casa e não o acomodamento nela. Nessa ida para casa, que pode ser executada por muitos, o poeta é o que chega primeiro [...] Ele vai à frente para dizer o mistério que é essa proximidade da origem (cf. EHD⁷⁶, p. 25). [...] O discurso poético permite romper a barreira dessa proximidade, mantendo-se numa certa disposição e, o que é mais importante, resguardando o estado de ânimo na palavra essencial. (WERLE, 2005, p. 109)

Podemos perceber isso, novamente, revendo o trecho antes citado da poesia, quando Heidegger dialogou pelo ser-salto assumido, pela poesia de Hölderlin, dispondo fundamentalmente do experienciar poético e, como resultado, deixou aparecer a meditação filosófica, pois, na poesia citada, o luto não foi compreendido como um expurgo de um sentimento ou até uma síntese ou indicação de uma ideia, não foi algo passivo que se exprimiu e pronto, estando um lá e outro cá, o luto foi uma disposição fundamental verdadeiramente criadora e produtiva pela palavra poetada, pois ele “[...] transformou-se num saber” (HEIDEGGER, 2004, p. 96) e convida a adentrar no espaço da experiência.

Esse “saber” citado aqui é propriamente uma meditação que assume uma especificidade, pois é um pensamento de experiência, por isso não podemos citar aqui a meditação como algo experimentado ligeiramente ou muito menos compreendido em nível rasteiro da superficialidade da conversa do dia a dia (HEIDEGGER, 2004), ou ainda “[...] calculado a partir do cômputo de causa e efeito” (HEIDEGGER, 2004, p. 104).

Meditação é a disposição fundamental operada com especificidade, que decorre de “quando o poeta fala da terra e nomeia terras e vales e rios nativos, tudo isso está longe de qualquer descrição poética da natureza” (HEIDEGGER, 2004, p. 105), ele o faz porque está imbricado em uma experiência de meditação; essa passa a ser a linguagem aberta e, quando aberta, está se dando como morada, resultando na fundação da vida, do fundamento do ser. Essa atividade poética é em si um fenômeno que deixa aparecer o pensamento pela dinâmica da meditação, no qual Heidegger também chamava de “saga do dizer” (2012a) especialmente em *A caminho da linguagem*.

⁷⁶Werle no livro citado faz menção ao poema *Recordar*, transcrevendo-o em alemão no seu livro, como: *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*.

Esta referência: “saga do dizer” é interpretação da palavra *Sagan* (2012a, p. 201-202), que significa: “mostrar, deixar aparecer, deixar ver e escutar.” (2021a, p. 202), é necessariamente o vigor da linguagem em seu todo, em que pela palavra que apareceu num início e seguiu dizendo, mostrando e fundando é capaz de deixar-nos pertencer a ela.

Insistimos aqui na meditação como parte “final” de um adentrar no experienciar poético. O nível da meditação (uma saga, pois deixa aparecer e exige a disposição fundamental) é sobretudo a via de experiência poética encarnada por cada um, já amalgamada como vida, e não uma parte dela e que, ao entrarmos em contato com uma poesia pelo ser-salto que somos e flexionados pela estrutura do diálogo que foi proposto, esta já não se dá mais como um pensamento objetivo (mas o pode comportar), não é mais um conjunto de metáforas (mas o pode apresentar), não é mais uma indicação histórica ou analítica (mas pode fazer referências). Ao lermos uma poesia, deixando-nos acometer pela palavra poetada, adentrando e nos fazendo diálogo, a disposição fundamental é o que aparece, e cada som, cada tom, cada nuance de cada palavra se transforma num convite, sempre feito somente às pessoas corajosas, aptas a serem salto – ser-salto - e que reconheceram a verdade de serem salto, pois se apaixonaram pelo desconhecido que o fora negado, querem ser ser-salto.

Essa intencionalidade, portanto, também voluntária, expõe um risco da palavra, mas firme segue atenta, escutando a palavra poetada. Esse fenômeno que já é em si um diálogo, pois dispõe cada um a atividade de escuta e silêncio, abre-se ao que há por vir, é uma situação que se dá como experiência. No movimento do diálogo é que vemos a disposição fundamental aparecer claramente. Assim, dispomo-nos fundamentalmente da palavra poetada, ou melhor, afirmamos o experienciar poético como fenômeno de acometimento, que, juntamente com Heidegger, chamamos de meditação, e é neste lugar que se projeta o pensamento filosófico.

O termo meditação é trabalhado sobretudo em *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador* e sintetiza o que podemos reconhecer como uma atividade dialógica, em que a palavra dita é acessada como que um convite à imaginação. O que cabe frisar ainda, antes de investirmos tempo em mais uma meditação de Heidegger pelo seu estado de experimentação poética, é que imaginação aqui não segue uma linha kantiana, que estabelece imaginação como

uma faculdade de intuição, seja produtiva ou reprodutiva, como trabalhou em *Crítica da razão pura*, ou de um poder criativo mágico como outros no romantismo, aqui é entendida como experiência humana que revela a natureza das coisas e que funda e que condiciona qualquer atividade do pensamento⁷⁷.

Se fôssemos pensar em uma metáfora que poderia acolher este significado, pensaríamos numa cena de uma dança, em que o “espaço onde se dança” comportando a música tocada, o lugar em que pisamos para traçar os passos, a atmosfera circundante, luzes que circulam o ambiente, seria a linguagem que envolve e que convida a permanecer nela, descobrindo sempre mais e mais, pois há movimento, entretanto só “dança” e se envolve quem está disposto a este “espaço”, a este mundo. Assim, a linguagem que nos deixa morar cria uma possibilidade que vai ao encontro do que somos, sujeitos abertos, assim como um “mundo da dança”, em que podemos experimentar e sem limites deixar os diversos sentidos aparecerem não em forma de superação, mas de criação. Por isso Heidegger insistia na afirmação de que a “meditação é questionamento acerca do *sentido*, isto é, (cf. *Ser e tempo*), acerca da verdade do *seer*.” (2015, p. 46).

A disposição de pensamento pelo experienciar poético, que se dá como meditação, é diálogo, é instituída no sentido apresentado até aqui como aberto. E relembrando, só se mantêm no diálogo aqueles que são (experimentam) ser-salto e que recorrem à coragem, ou ainda, que investem no abismo, que devolvem o aceno da linguagem que os convida.

Apresentando outras questões que envolvem a meditação aqui, vemos que convergem em muito para o conceito de “prática meditante” trabalhado por Nunes em *No tempo do nihilismo* (2008, p. 15) e em *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* (p. 14), ou também chamado de “prática do pensamento” em *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* (p. 218) ou em outras obras como: *Crivo de papel*, *A Clave do poético* e sobretudo em *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*.

⁷⁷ Sob o título em alemão, *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant e o Problema da Metafísica)*, publicada em 1929, Heidegger faz sobretudo uma análise da primeira crítica, especialmente no que concerne: avaliar o sujeito transcendental kantiano como um ser predominantemente receptivo só que afirmando que a imaginação é a faculdade por excelência do conhecimento objetivo, é ela que possibilita o conhecimento objetivo, “tudo aquilo que revele uma estrutura sintética na estrutura essencial do conhecimento é devido à imaginação” (HEIDEGGER, 1996, §14 – tradução nossa)

O que Nunes sintetizou como “prática meditante” é exatamente a essencialização da linguagem, como apresentado no segundo capítulo aqui, em que além de fixar a ideia de uma “virada” em Heidegger, afirmou que Heidegger

[...] volta-se para a essência da linguagem e sua intenção é surpreender, alijando a concepção instrumental em que incorreria a Linguística, o que – as palavras dizem por si mesmas – seu poder de apelo e de silêncio, o significado latente que elas guardam e o significado atual que elas dispensam -, intenção que se resume no propósito expresso de fazer com que a linguagem, como linguagem, chegue à palavra (*zum Wortkommt*) (cf. US, p. 161), ao mesmo tempo experiência hermenêutica e modo de pensamento. (NUNES, 2012, p. 188)

A “prática meditante” de Nunes é um dizer poético em curso, é um dizer que pelo seu “lastro de suas significações virtuais, que propõe os termos do acordo, nos limites de uma cultura e com a força irradiante de um acontecimento gerador de história.” (NUNES, 2012, p. 189).

Citamos acima que a meditação que estamos aqui apresentando converge “em muito” para o conceito de “prática meditante” de Nunes; salientamos que esse “em muito” não significa “totalmente”, pois nossa compreensão de meditação diverge quanto ao entendimento desse “sentimento” apontado por Nunes, que comporta ou do qual poderia ser a origem da disposição. O que queremos dizer é que, pela linguagem poética, acessamos uma experiência de meditação a qual não é um estado de espírito, como já dito, mas sim, como Heidegger também entendia pelas citações descritas, uma revelação do ser, o qual se dá “novamente” como aberto e apto a morar na linguagem.

Nunes comenta sua leitura de “sentimento”, fazendo um apontamento de que em *Ser e Tempo* já havia uma diferenciação entre linguagem ordinária e linguagem poética:

A indagação da essência da linguagem, nova forma da questão do ser na segunda fase do pensamento de Heidegger, polariza o campo de experiência hermenêutica, antes coextensivo à linguagem ordinária, em torno do discurso “poético”, apenas incidentalmente referido, uma só vez, em *Ser e Tempo*: “A comunicação das possibilidades existências do encontra-se (disposição), isto é, o abrir a existência, pode tornar-se o próprio fim do discurso poético (*dichtenden Rede*)” (SZ, p. 162). Enquanto a linguagem ordinária, à deriva do poder anônimo que a instrumenta, tende a encobrir essas possibilidades, a linguagem poética, como forma de uso não instrumental das palavras, que suspende a função comunicativa corrente do falar na vida cotidiana, revela, antes de tudo, através de um **mood, de um sentimento, de uma tonalidade afetiva**, o ser-no-mundo. No que quer que transmite, ela projeta a proximidade do mundo, e por meio das “palavras

sabidas, triviais”, por meio das mesmas palavras usadas, como que postas em desuso, recupera as possibilidades do ouvir e do dizer. (NUNES, 2012, p. 191 – grifo nosso)

Esse “através de um *mood*, de um sentimento” é entendido por nós aqui como limitante, pois não transfere a condição de ser no experienciar poético, um estado de espírito não seria capaz de romper com o velamento do ser e, sobretudo, **se manter** no “rompido”, apenas uma meditação como disposição específica, enquanto ser-aí-mesmo, pode manter a via abismal aberta e nela deixar aparecer as coisas, o pensamento, como dizia Heidegger, “o dizer do poeta é fundador. A nossa poesia funda um lugar do ser-aí, em que ainda não nos encontramos, mas para onde o dizer poético nos quer forçar a entrar, para onde nos transportamos quando entendemos adequadamente o dizer fundador e instituinte” (HEIDEGGER, 2004, p. 110-111).

Seguimos com Heidegger neste sentido: de que meditação é um se libertar

[...] da opinião comum sobre a tarefa e o efeito das imagens e do teor plástico da poesia. Visto não se tratar, aqui, da instituição poética de um sentimento aleatório, mas sim de uma disposição fundamental na qual o ser-aí histórico de um povo e a sua decisão devem encontrar o seu lugar, essa disposição fundamental tem de ser mantida, guardada e protegida na sua grandeza intocável. (HEIDEGGER, 2004, p. 113)

E foi exatamente isso que Hölderlin apresentou em diversas poesias, trouxe-nos imagens, imaginários que estavam além de uma tentativa de esclarecer algo, um convite a meditar e, por esse, um dizer pensante, ou como Heidegger acrescentou no final das suas aulas sobre o hino *Germânia*, antes de adentrar (e conectar) à *Germânia* com o hino *O Reno*, que devemos conceber “[...] o poético de um modo pensante, sem aplicarmos a ele a bitola de um sistema filosófico, nem sequer procurarmos tal sistema na poesia. [...], não queremos conhecer muitos elementos dos poemas para, a partir daí, construirmos uma imagem do mundo.” (HEIDEGGER, 2004, p. 133).

Heidegger escutou, pelo experienciar poético, um desdobrar-se sobre o passado, um convite a retornar ao que funda, a fim de escutar o que o passado deixou ou destinou, em uma mensagem íntima, no caso de Hölderlin, uma poesia ao povo alemão, por meio do povo grego, a “metáfora do rio mostra é que o ponto de origem não é um ponto de retorno em direção a um passado, mas sim de partida no sentido de um futuro a se construir.” (CAPISTRANO, 2006, p. 229).

O lugar fundado pela poesia possibilita a quem escuta ultrapassar o antagonismo original e propor uma nova forma de encarar o acontecimento da origem, neste caso, origem alemã. A meditação heideggeriana, que se desdobrou quanto a este lugar ocupado, esta topografia, orientou uma concepção própria de historicidade e de temporalidade, levando para longe um sentido de uma narrativa sobre a história da cultura, principalmente subsidiada pelo hegelianismo. Funda-se uma revelação do ser pela estrutura de um povo que quer receber “[...] seus lugares e [...] onde alcançam a sua harmonia.” (HEIDEGGER, 2004, p.137).

Hölderlin institui esse acontecimento para os alemães e isso quer dizer que a verdade do ser-aí de um povo “[...] é instituída originalmente pelo poeta.” (HEIDEGGER, 2004, p. 137).

Werle apontou exatamente esta abertura que funda um lugar que podemos morar, como expusemos no segundo capítulo, quando apresentamos que pela *Kehre* de Heidegger todas estas apropriações filosóficas foram possíveis, trazendo Werle como um dos maiores interlocutores sobre esse assunto, pois é a partir dos seus estudos que podemos compreender que a *Kehre* heideggeriana pode ser melhor entendida como uma passagem, uma espécie de abordagem da linguagem como clareira e que por ela podemos nos dispor ao ser em si mesmo.

Assim, essa indicação de Werle sobre linguagem como clareira vai ao nosso encontro de compreender a experiência poética como lugar, em que podemos meditar e filosofar e tudo isso pelo diálogo realizado.

Vejamos mais dessa disposição fundamental como um experienciar poético e que é capaz de comportar o filosofar. Voltemos novamente a *Germânia* de Hölderlin, mas pelas “explicações” de Heidegger. Relembremos que o poema resgata um contato com o mundo grego realizado a partir do diálogo, não de uma historiografia ou teleologia. Esse diálogo aberto por Hölderlin acolhe no seu imaginário o convencimento de que ouve uma ruptura. Ruptura essa que não quer trazer de volta os deuses dos gregos para o mundo germânico, para o mundo moderno, mas saber o que é adequado para a pátria a partir da disposição fundamental que acolhe também o que porventura foi deixado, de saber o que é melhor na relação que essa ainda mantém com a pátria grega (WERLE, 2005).

Essa relação que Hölderlin quis manter ou resgatar por assim dizer é um “turbilhão”, expressão que Heidegger usou e que nos leva a ter a imagem sobre a

disposição fundamental alcançada em *Germânia*, por exemplo. Ou seja, quando a linguagem (aqui pelo poema) começa a chegar à sua essência⁷⁸.

Somente dentro desse turbilhão é que poderemos experimentar a poesia como filosofia, disse Heidegger, em que “somos arrastados para o interior de um diálogo que traz à baía a língua, não como algo de aleatório e acessório [...], trata-se do nomear e do dizer” (HEIDEGGER, 2004, p. 50-51).

Por isso é importante compreendermos como “lugar” o que é compartilhado na experiência poética, que deixa aparecer tanto o poetado quanto o filosofar, ambos dizem, nomeiam.

Em todo o *Hinos de Hölderlin*, Heidegger, pelo diálogo e acessando a experiência da poesia, faz sua meditação, faz filosofia, como no §5: *A questão do “nós” no turbilhão do diálogo*, em que podemos compreender o salto de Heidegger - sua filosofia - por esta via morada na disposição fundamental:

*Não a eles, os bem-aventurados que apareceram em tempos idos,
Quem está aqui a falar? Esta é, no fundo, uma questão altamente
supérflua; afinal, quem estará a falar num poema senão o seu suposto
autor? Para além disso, este diz já de seguida:*

A eles já não posso invocar de forma alguma, (v. 3)

...mas quero ater-me a ele, (v. 11)

Nada quero negar, aqui, e nada pedir. (v. 19)

Quem é este “eu”? Hölderlin? Sim – enquanto autor do poema na medida em que autor traz à língua todo o poema, enquanto estrutura linguística. O poema como um todo é linguagem e fala. É certo que podemos dizer isto de qualquer poema, e, todavia, há, aqui, diferenças.

[...]

No nosso poema <Germânia>, no entanto, a linguagem do poeta faz alguém falar de propósito, ainda por cima na primeira pessoa.

[...]

Nomeia, ó filha, tu, da Terra sagrada!

Por fim a mãe.

e como deve nomear a mãe. O poema é linguagem. Mas, afinal, quem é que fala no poema? O autor, o Eu, nós, o homem, a água. Falam da língua que deve nomear (falar) e que, ao nomear, deve, mesmo assim, deixar por dizer.(HEIDEGGER, 2004, p. 49-50)

Heidegger insiste em abrir para um dizer “múltiplo”,

O que diz transforma-se no que foi dito e, inversamente, este naquele, um dizer do dizer. Tudo rola, de maneira que <ninguém sabe o que lhe acontece> (v. 27). O poema já deixou de ser um texto plano, com um <sentido> igualmente aplanado, pelo contrário, esta estrutura linguística é,

⁷⁸ Podemos conferir no capítulo I do livro *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*, em que Werle desenvolve esta essencialização da linguagem como morada, o que foi apontado aqui no capítulo 2 como a *Kehre* em Heidegger, para Werle.

em si mesmo, um *turbilhão* que nos arrasta para qualquer lado. (HEIDEGGER, 2004, p. 50)

Essa “imagem” do turbilhão indica exatamente uma leitura alternada por assim dizer, uma referência transeunte que, constantemente, é capaz de nos abrir à compreensão de “podermos estar noutra lugar”.

É exatamente neste situado variante, de poder transitar em diversas concepções, que deixamos para trás o exato e nos colocamos no “pode ser”, abrindo, ressignificando, fundando o mundo.

Quando Hölderlin resgatou essa relação Grécia – Alemanha moderna, não o fez pelo seu estado de ânimo, mas pela disposição, como que um acontecimento no qual ele é envolvido.

Diante da assunção desse envolvimento é que o poeta pode deixar aparecer a palavra poetada, assim como o filósofo (Heidegger) pode deixar aparecer o conceito, ambos precisaram estar na poesia, ambos precisaram ser ser-salto, ambos precisaram dialogar - “somos um diálogo” (HEIDEGGER, 2004, 71), pois “se a tarefa da poesia consistir em trazer este relâmpago, envolvido em palavras, para o ser-aí do povo, **esta palavra só nos diz alguma coisa se tomarmos parte na poesia**, isto é, no diálogo.” (HEIDEGGER, 2004, p. 62 – destaque nosso), sempre insistindo que “não compreendemos a poesia se a medirmos pelo que por acaso soubermos melhor e a quisermos dominar com isso.” (Idem).

Assim, voltemos ao fio condutor de Germânia, em que pela disposição fundamental de Hölderlin foi “oferecida” a Heidegger como um experienciar poético, e, ouvindo tudo isso, possibilitou uma filosofia.

4.2.2 Pelo ingresso como diálogo: o filosofar

Em uma obra publicada em 2013 sob o título *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*, Giacoia Júnior ensaia um exercício de de-morar, ou seja, (re)aprender a ficar, permanecer, apresentando elementos da filosofia de Heidegger que, precisamos voltar a pensar, diz ele que, “neste sentido, pensar é corresponder pela palavra à verdade do Ser. Mas a subtração da linguagem em relação à sua essência, a fuga da correspondência ao chamamento do Ser em seu desvelar-se

pelo discurso humano é o sinal de que, a despeito de toda ciência e filosofia, ainda não aprendemos a pensar” (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 48-49).

Voltemos a reconhecer um fio condutor do filosofar de Heidegger como ingresso como diálogo, instituído pela via poética de Hölderlin, que podemos resumir nesta parte pela “fuga dos deuses”.

Quando em Hölderlin traz poetada a “fuga”, Heidegger pode compreender uma espécie de luto “do” (no) poeta, ou seja, luto esse que transparece que os deuses não mais retornarão, como expresso: “Ó deuses que fugistes!” (HEIDEGGER, 2004, p. 18). Não se trata de um mero saudosismo, e sim de vivenciar pelo recolhimento do tempo que se “fugiu”, o que sobrou foi uma ausência, o que ficou foi um vazio e, se há ausência, que se sente, que se suporta, é porque ouve um sagrado, e pode haver mais, pode novamente o sagrado se manifestar, ou seja, na ausência algo novo pode aparecer.

O luto é vivência de um tempo presente, é saber que houve “fuga dos deuses” e estar aberto ao que se é agora, por esse vão aberto, é ocupar a história.

O pensamento de Heidegger começa com a tentativa de articular a estrutura de um certo 'lugar'. O lugar em questão não é, no entanto, qualquer mero local em que as entidades estão posicionadas, mas sim o lugar em que já nos encontramos entregues ao mundo, e à nossa própria existência dentro desse mundo - o lugar que é, por assim dizer, o lugar do acontecimento do ser. [...] termos de um único desdobramento ou acontecimento originário - o acontecimento acontece. (MALTAS, 2006, p. 141 – tradução nossa)

Essa história presente, na qual Hölderlin se situava (vivenciava), se opõe ao passado que insiste em continuar, sendo como poetou Hölderlin: “*As sombras daqueles que já se foram, Os velhos que revisitam a Terra.*” (apud HEIDEGGER, 2004, p. 19). Se não nos convenceremos de que somos históricos, de que podemos experimentar a temporalidade originária, não reconheceremos o nosso tempo (MOLL, 2008, p. 27), nossa “casa”.

Retornar ao lugar, portanto, não é retornar a um lugar estável e fixo na terra, mas sim é uma libertação da questionabilidade essencial dos seres e do ser, das coisas e do lugar, de si e do outro, um retorno à abertura e indeterminação do mundo - um retorno, também, à experiência de admiração e de ser-salto.

Essa disposição fundamental reconfere a nós nossa legítima liberdade, recoloca-nos nela, para aquilo que nos faz mais próprios: um ser de possibilidades e

é assim que Heidegger vivenciou, pelo poema *Germânia*, muitas questões relativas a um novo tempo após a “fuga dos deuses”.

Heidegger pode filosofar por aquilo que foi disposto a ele como um experienciar poético, convidando-o a ser salto e a retomar o lugar pela “lembrança”, pela “memória” e, também, para além dela, pois nessa via proposta, nesta via do experienciar poético, é possível fundar, constituir mundo.

Mas por que precisamos constituir mundo? No prefácio dos poemas de Hölderlin, em *Explicações da poesia de Hölderlin*, Heidegger aponta que esse é nosso destino, aquilo que nos pertence de modo mais intrínseco, de modo mais próprio. Constituir o mundo nos aproxima dos deuses fugidos, é nosso “destino”.

O que nos diz a poesia de Hölderlin? Sua palavra é: o Sagrado. Esta palavra fala sobre a fuga dos deuses. Ela nos diz que os deuses fugidos nos poupam. Até que estejamos inclinados a habitar em sua proximidade e sejamos capazes disso. O lugar da proximidade é a peculiaridade da pátria. (HEIDEGGER, 2013, p. 11)

É por isso que insistimos que o filosofar por um experienciar da poesia não é algo fictício, fantasioso, estado sentimental, subjetivo ou que por vezes pareça inútil, mas um encontro com aquilo que podemos ser, logo fundar/dizer/nomear. Se, como disse Heidegger, “o poeticamente dito não se origina da nuvem” (HEIDEGGER, 2013, p. 24), o filosofar pelo experienciar da poesia também não.

É, como dissemos antes, um aberto em que o pensamento aparece, como também apontou Werle, “[...] numa vontade para instituir novamente o ser.” (WERLE, 2005, p. 150).

A poesia de Hölderlin foi histórica, de mais alto grau, porque ele antecipou um novo tempo histórico e fez com que Heidegger adentrasse nesse mundo criado a partir do que é mais próximo, ou seja, da vocação que há de “chegar a casa”, na qual “[...] a pátria é preparada para ser o país de proximidade à origem” (HEIDEGGER, 2013, p. 38). O poeta antecipou uma pátria e na sua antecipação chama cada um – Heidegger escutou -, chama a poesia para ficar na “esfera da influência da poesia” (Idem, p. 56) e nela ser pensador, “eis porque o poeta se volta para os outros, para que sua recordação ajude a compreender a palavra poética, para que, na compreensão, a chegada a casa aconteça, para cada qual de acordo com a maneira como foi conveniente.” (HEIDEGGER, 2013, p. 40-41).

Eis porque habitar o experienciar poético acenado pelo poema de Hölderlin torna possível um mais alto grau de meditação, de pensamento meditativo, de conceitos que se mostram, fundando mundo, instituindo ser. A poesia de Hölderlin foi uma específica resposta a uma crise vigente e real na qual vivia os alemães e, para Heidegger, pela filosofia, neste mesmo lugar do experienciar de Hölderlin, esta crise foi exatamente a modernidade alemã de um desespero niilista, domínio tecnológico alienado, de uma degeneração de sua vida, linguagem e mundo, a Germânia de Hölderlin era “pouco heroica” (HEIDEGGER, 2004, p. 26).

Hölderlin em seu tempo, pela sua disposição fundamental e pelo adentrar no poético, não se recordou apenas dos deuses gregos que fugiram, deixando a humanidade desamparada, mas sim sua poesia relembrou e recapturou um solo de infinitas possibilidades em preparação para o tempo de retorno dos deuses, o chão sobre o qual a Alemanha poderia ser inventada. A poesia de Hölderlin pode ser ouvida como um senso criativo de expectativa, sem se tratar de um anúncio mágico ou de um renascimento grego clássico, mas um retorno ao mundo grego como imaginação de um “outro começo” para a Alemanha, agora como sagrada, capaz de voltar a ser criadora, assim como Hölderlin poetizou, dizendo “Não a eles”.

O “não a eles⁷⁹” é um lembrar de um outro tempo em que havia abundantemente criadores que reconheciam seu tempo e nele se reconheciam, livremente. A Alemanha moderna esqueceu-se desse tempo, esqueceu-se de que é um lugar sagrado de criação fundamental, como podemos compreender por meio da filosofia de Heidegger, filosofia deste lugar de experiência poética:

Se quisermos, portanto, participar no dizer deste <Não a eles...> e de tudo o que se lhe segue, mesmo que seja apenas por pressentimento, temos de pressentir um bom bocado do que o poeta diz sobre esse tempo. [...] já ouvimos que o ser-aí histórico dos povos, a sua ascensão, apogeu e queda, deriva da poesia, desta, o saber propriamente dito, no sentido de Filosofia. Este tempo primitivo, histórico dos povos é, por isso, o tempo dos poetas, pensadores e fundadores de estados, daqueles portanto que verdadeiramente fundam e fundamentam o ser-aí histórico de um povo. São eles os verdadeiros criadores. (HEIDEGGER, 2004, p. 55-56)

Essa poetização não trata de instituir um sentido conceitual ou um até conceitual atemporal, mas pretende ser validada (sem querer adequar-se) a uma época específica, como citamos, “a época dos deuses fugidos e dos deuses

⁷⁹ Poema *Germânia*: “Não a eles, os bem-aventurados que apareceram em tempos idos,” (HEIDEGGER, 2004, p. 48).

vindouros” (HEIDEGGER, 2013, p. 58), uma época chamada por Heidegger de “indigente”, pois se encontra em meio desta dupla configuração: ao não mais dos deuses fugidos e ao ainda não dos vindouros. Essa “dupla” característica do que é anunciado deixa aparecer uma antecipação histórica de um abismo, um vão em que se encontra, “em meio ao nada desta noite.” (HEIDEGGER, 2013, p. 59).

Recorrer a esta experiência de fundação de uma época, pela poesia de Hölderlin, assim como fez Heidegger, deixou aparecer uma outra compreensão, que obviamente se deu como um confronto hermenêutico; “voltamos” àquilo que fora indicado por Heidegger já em *Introdução à Filosofia*, a filosofar: “Ser homem já significa filosofar” (HEIDEGGER, 2009, p. 2). Enquanto pertencemos à linguagem, podemos habitar e construir.

Pela crise da possibilidade de fundação de mundo, que é “[...] mais antiga do que as guerras mundiais e as destruições, mais antiga também do que o crescimento populacional da terra e a situação do trabalhador industrial” (HEIDEGGER, 2002, p. 140), podemos retornar a ser nós mesmos.

Portanto, toda vez que a poesia é expressa, algo é inaugurado na instância da linguagem e ao adentrar nesse lugar da palavra poetada é possível trazer a vivência da poesia para o diálogo como matéria da meditação desde que se volte àquilo que está constantemente disposto como um aberto, utilizando-se uma demora na escuta. Essa é parte da via, necessária e possível, como “pausa” atenta, e convida para habitar novamente neste mundo, convida o ser para habitar poeticamente, “pensar e poetar são duas modalidades de dispor o pensamento a serviço da linguagem, duas maneiras de habitar poeticamente a linguagem” (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 46).

Habitar poeticamente é atender ao apelo da construção do sentido do ser-no-mundo. A relação entre Heidegger e Hölderlin constrói e dinamiza diferentes olhares para uma fundação humana. Pois, em tempos de assolação do ser, é preciso “erguer a cabeça” para preservar-se.

CONCLUSÃO

Nossa via percorrida, que se manteve próxima ao pensamento filosófico de Heidegger pela sua hermenêutica, nos levou a uma compreensão do experienciar poético como superação da tradição lógica e técnica que busca interpretar a vida. Pela retomada da disposição fundamental, somos capazes de perceber o surgimento do acontecer da meditação como uma atividade quanto a outro pensamento filosófico, aberto e diferente da razão autossuficiente e arrogante com o método supostamente infalível das ciências da natureza, clarificada à luz do Iluminismo, o que conduziu historicamente o homem para um modo inautêntico de ser.

Visto que a razão instrumental moderna transformou o mundo de modo puramente objetificador-científico e transformou o homem num objeto manipulável, buscamos por este acesso do diálogo hermenêutico para com a linguagem poética uma retomada da humanidade que é capaz de ouvir e de silenciar, deixando aparecer o essencial da vida, um outro começo que recoloca a questão do ser, a questão da verdade.

Opomo-nos ao modelo epistemológico e ao seu postulado de legitimação do conhecimento, buscando rever a pretensão do método científico das ciências naturais como o único meio legítimo de acesso à verdade, e nos colocamos como que “despertados” a uma disposição fundamental que nos coloca como sujeitos, como ser “ser-salto”, para uma verdade que está aquém e além daquela garantida pela razão adestradora

Pela nossa via hermenêutica percorrida e instituída a partir da filosofia de Heidegger, fomos capazes de engendrar uma resposta, que se entrecruza e que foi necessária para que nos mantivéssemos firmes no que desejávamos alcançar. Essa resposta nos garantiu o afastamento de questões que julgamos serem triviais e que não nos levariam ao desdobramento desta tese: assumir o experienciar poético como filosofia. Por isso, nosso movimento se deu primeiramente como um “confronto pensante”, um tipo de oposição voluntária, portanto realizável por cada um que dispõe a estabelecer novas condições do pensamento, capaz de garantir um tipo de despertar para aquilo que não é de fácil compreensão, mas que é garantidor de criar uma abertura a novas realidades.

Mas, por que estabelecer um confronto ou intenção quanto a novas realidades? Justamente por considerarmos que o que nos diz respeito como mais próprio, aquilo que nos confere um grau de não entificação é justamente nossa capacidade de estabelecer diferenças, que se dão como possibilidades abertas a compreender as coisas e a nós mesmos. Essa possibilidade de muitas realidades nos garante um diálogo com a natureza, permitindo redescobrir e ressignificar tudo o que existe. Somos capazes de acolher mais do que normalmente temos como pensamentos, somos capazes de fundar mundos, de nos fixar numa linguagem criadora que provê pensamentos outros e, sobretudo, o desvelamento hermenêutico.

Assim, o que confrontamos foi exatamente qualquer tipo de pensamento que quer se fixar como algum modelo pautado puramente pela representação objetiva ou apoiado sobretudo apenas pelos artefatos científicos, que buscaram e que buscam como que um reflexo de espelho, uma medida (*ratio*), um cálculo do mundo, ou ainda uma medida do próprio homem na sua mais “nobre” intenção de interpretação.

Também confrontamos, juntamente com Heidegger, a história do pensamento que pretendeu ser puramente técnica pelas suas referências metafísicas, sejam elas herdadas dos gregos, como Aristóteles, ou dispostas por Descartes. Nada que seja indicado como pensamento que não recoloca o ser como questão principal ou que possa visualizar uma abertura das coisas e da vida pela retomada da linguagem foi levado a cabo por nós, por isso nosso primeiro confronto. O que quisemos foi apontar que um experienciar poético refaz o que deixamos por um tipo de caminho histórico, seja pela modernidade, seja por antes dela, refaz o homem como possibilidade de criar mundo, de morar novamente na linguagem.

Não nos coube aqui elaborar um modelo a ser seguido, unicamente como uma fórmula objetiva ou minuciosamente desenhada para que todos possam copiar e seguir, mas refizemos parte do caminho compreendido e seguramente acessado por Heidegger, que lhe concedeu condições necessárias ao seu filosofar, podendo alijar questões, como a cultura, o mundo ocidental na modernidade de sua época etc., mas, sobretudo, o problema do ser.

Foi a partir deste caminho heideggeriano que nossa via também foi sendo mais clara e disposta, assumindo algo novo, a certeza de que o experienciar poético se dá também como atividade do pensamento filosófico.

Para isso, quisemos deixar mais evidentes alguns elementos, que amalgamados foram se tornando decisivos para compreendermos o experienciar poético, para só então compreender a atividade filosófica pelo ser-salto. Retomamos, especialmente, o ouvir e o silenciar, o diálogo, a linguagem e a disposição fundamental e, por fim, quando compreendemos o que seria “estar” na experiência poética, apresentamos a meditação como atividade capaz de fornecer outro pensamento que supere a realidade compreendida puramente pela racionalidade instrumental, pelo pensamento lógico-semântico.

Esses elementos destacados são lidos sempre a partir deste “confronto pensante” que indicamos, portanto nos levam a pensar que só é possível essa via pela coragem, pois da condição mais própria da vida que sempre se encontra necessitada, angustiada, como referenciava Heidegger, sob uma “fuga dos deuses antigos”, presumimos ser ela a disposição como coragem, que inicia o percurso da criação de mundo, sempre, sobremaneira, quando volta a “morar na linguagem”.

O caminho heideggeriano é claramente corajoso, quando o compreendemos como sendo um único caminho (fases um e dois como uma só), pois confere um desvio da tradição filosófica até então predominante, mas também um caminho paradigmático, sobretudo quando da sua virada quanto à questão do ser, como da época de *Ser e Tempo* quando ele trabalhou a linguagem como constituição existencial da abertura do *Dasein* para então ser um fenômeno preponderante na indagação pelo sentido do ser.

A *Kehre* em questão é o início de um confronto ainda maior, reconhece uma tradição que não dá conta de uma realidade que se diminui potencialmente e de uma vida que se entifica.

Para não sermos acometidos por esta força da razão calculadora, ou nos fixarmos em uma tradição filosófica já bem explorada por outras pesquisas, quisemos seguir pelo caminho de Heidegger, especialmente, pelos textos de sua filosofia mais tardia, ocupando-nos aqui de uma disposição específica como capaz de traçar outro percurso e que possui uma dimensão que nada tem de subjetiva, cabe reforçar que nos ancoramos aqui em uma objetividade inteiramente específica, ou seja, uma objetividade diferente, uma a qual nenhuma pessoa jamais poderia controlar⁸⁰ inteiramente, pois se trata de uma compreensão vinculada ao que

⁸⁰ A respeito deste “fundamento verdadeiro” e seu controle, podemos recorrer à reavaliação do conteúdo de verdade das ciências humanas realizado por Gadamer, revendo, assim, o que antes era

Heidegger chama de *Ereignis*, ao acontecimento apropriador que atua no deixar aparecer, no deixar dizer (*saga*⁸¹).

Retomemos parte da nossa via, que se iniciou com um esclarecimento da linguagem, não como atividade técnica ou como instrumento, mas como aquilo que se dá como voz ou dizer do ser, e cada vez mais vai sendo aprendida quando cada vez mais a experimentamos no seu sentido mais próprio. Longe de nos apoiarmos em um pensamento de ordem exotérico, quase que inteligível, muito pelo contrário nos afastamos de qualquer opção que não recorra a um certo rigor e clareza que tanto priorizamos, exercemos o pensamento confrontante e, junto com Heidegger, apontamos que a linguagem comporta um advento das coisas com suas características mais próprias, ou seja, somente pela linguagem as coisas vêm à tona, mesmo as mais profundas, mais oníricas, mas psicologicamente decodificadas do imaginário que ascende pela expressão.

É por essa compreensão de linguagem não produzida ou instrumental, mas que nos acolhe como “morada”, na qual podemos reconhecer que as coisas aparecem, pois se dão quando estamos excepcionalmente atentos, ou como dissemos no nosso texto, quando nos dispomos essencialmente a um silenciar, desviando de falatórios e ocupações, é que a palavra para além do conceitual laça e recolhe positivamente para si e permite a “totalidade” como um resultado mais insuspeito entre todos os demais resultados do escutar possíveis que tínhamos até então.

Esse silenciar deixa a escuta aberta, portanto o escutar mais, muito mais do que um ouvir biopsíquico, exige o silenciar, deixando permanentemente aberta a experiência da linguagem como lugar em que podemos ser. Assim, é pela retomada das condições do silenciar e do escutar que podemos percorrer a um caminho original do ser, que para Heidegger culmina no acesso ao experienciar poético como lugar de atividade original.

Apoiados pela possibilidade de acesso à experiência poética, quando do escutar e do silenciar, empreendemos mais uma parte da via, empreendendo a atividade de dialogação.

um fundamento essencial subtraído da repetibilidade da experimentação metódica que constituía o núcleo profundo da concepção hermenêutica da verdade.

⁸¹ Saga se refere a uma atividade de trazer o mundo para ser dito, ou para o dito. Saga e dizer (*Sagen*) são sinônimos para o alemão filosófico de Heidegger, como ele mesmo afirma “anunciar, mostrar significa: deixar ver, trazer para um aparecer. Deixar ver mostrando é o sentido da palavra alemã *sagan*, a saga do dizer” (HEIDEGGER, 2012a, p. 176).

O exercício do diálogo requer um voltar-se ao que não foi dito. Heidegger, ao dialogar com as poesias de Hölderlin, já no espaço de disposição fundamental como poesia, pode estabelecer outro começo, outra história para o povo alemão de sua época. Não se tratou de um saudosismo da Antiguidade, ou de um exercício de imaginação, longe disso, foi um diálogo com a disposição fundamental de Hölderlin na forma de poesia, ocupando o lugar da experiência poética, e nele, pela meditação, um outro mundo possível à Alemanha, um mundo como acontecimento original, uma releitura de uma volta ao esplendor como algo sempre original.

Mas por que deixar aparecer outra história? Essa pergunta foi respondida à medida que vislumbramos um não pertencimento ao mundo que temos à disposição. Esse não pertencimento é justamente a incapacidade de se colocar à frente das coisas, de modo que somos ser, e não ente, justamente, quando movimentos epocais, por exemplo, a modernidade do tempo de Heidegger, que fazia surgir a época da técnica, da razão instrumental, que mais do que se ocupar das atividades, tornou-se o próprio homem, deixando-o irreconhecível perante o que ele é, liberdade, aquele que nomeia a terra e funda mundo, e não aquele que se submete ao ocorrido, deixando escapar a si mesmo como diferença (ontológica).

Se retomarmos a filosofia de Heidegger, assim como já o fizemos aqui, veremos que o que ele filosofou necessariamente foi a ocupação do espaço de experiência poética, sendo a própria disposição, ou seja, não é uma espécie de pesquisa na poesia, ou interpretação, mas a fundação do que somos, da disposição fundamental, que permite pelo morar na linguagem criar mundo, e, no caso de Heidegger, a origem do pensamento para desalijar qualquer homem/povo de qualquer modelo, voltando-se a um semelhante, o povo grego antigo, que estava aberto, como assim deveria ser o povo alemão, por assim dizer.

Por isso Heidegger aqui, por ter se aventurado corajosamente em transitar da fria audácia do conceito em direção às trilhas do poético, especialmente pelo diálogo com a palavra poetada de Hölderlin, ofereceu esta desleitura, ofereceu um confronto que pretendeu redefinir o pensamento moderno de seu tempo.

Assim, nesta via que assumimos, quisemos abordar o Heidegger da virada para o histórico, da luta contra a tradição e da busca pela construção de uma ideia de origem que dê conta do Ocidente sem partir da mera repetição de uma tradição de estudos clássicos alemães, que punha a tragédia em primeiro plano. Heidegger encontra no poético seu lugar de chegada, que é também seu lugar de origem,

contra a Modernidade, que segue envolvida em extrema técnica ou outros arranjos do pensamento, na ordem da política, ética, estética etc. E é nesse sentido que nossa via foi uma compreensão a partir do caminho hermenêutico de Heidegger, da sua experiência poética como filosofia, em que buscou fundamentá-la como espaço de criação, de pensamento.

Um dos conceitos que trabalhamos, o “luto”, como exemplo de disposição fundamental, foi um escutar o passado, não para criar um movimento espiral dialético em direção ao futuro, mas como uma mensagem que pretende se destinar a um povo capaz de se manter original.

Esse confronto é um afastar-se de Heidegger de qualquer formulação do histórico como uma ciência de análise, mas se aproximando do poético para se dar como um pensador da história, e não historiógrafo. Não se tratou, portanto, de uma atividade de mensurar os indícios do passado para oferecer uma formulação histórica e metodológica, numa espécie de taxionomia, mas de afinar a Alemanha de sua época com a Grécia antiga, apontando para além da tradição metafísica novas possibilidades do pensamento, uma liberdade da linguagem. Essa reposição fundamental da Alemanha foi pelo experienciar poético de Heidegger com as poesias de Hölderlin, servindo de farol para todos os povos, pois se trata de um caminho de compreensão que resgata a origem, o fundamento do ser em si mesmo e da sua forma mais autêntica.

A *Germania* de Hölderlin foi escutada por Heidegger e pelo diálogo com o experienciar poético, deixando aparecer o mundo grego naquilo que lhe é mais próprio: a fundação de mundo.

A poesia de Hölderlin foi um convite para Heidegger sair da trivialidade e repetição do cotidiano e estava longe de ser uma vivência particular do poeta. A poesia em questão foi uma marca do ser que se deu pelo aparecimento do acontecimento, de um mundo que se abriu, por isso o dizer poético não é do poeta, mas da história na qual o poeta está inserido.

Hölderlin pela disposição fundamental experimentou um acontecimento, que tem poder de abrir e fundar, ou seja, a disposição é o próprio poeta na sua experiência de aberto àquilo que ele é. Por isso o contato de Heidegger com a poesia de Hölderlin o guinou da temporalidade para a questão da historicidade, indicando um pensamento que se volta para a história de um povo. O poeta seria o primeiro a acessar esta abertura para que diante de nós surja a possibilidade de

compreensão, que funda modos de ser, não apenas em conceitos, embora eles coabitem, mas como possibilidade de inaugurar, pela habitação na linguagem, o mundo em que vivemos, um esforço de construção de uma “história do ser”.

O resultado da meditação pela experiência do poético foi para Heidegger a apresentação de uma outra história da cultura ocidental, a *Dichtung* ocidental. Assim, Heidegger, pelo movimento hermenêutico em direção à antiga Grécia, visou repensar “sua” Alemanha, projetando-a a partir do apogeu que fora a Grécia do passado.

A experiência poética de Hölderlin foi ouvida por Heidegger e pela dialogação efetivou o ser-salto e por ele o filosofar, como uma subversão do fluxo de sua época para um modo diferente de origem do povo.

Portanto assim como Heidegger ocupou a experiência poética de Hölderlin não como lugar de chegada, mas como uma experiência a si mesmo, ou seja, não é a partir da poesia de Hölderlin, mas por ela, como diálogo, e não oráculo, que também nos é possível o experimentar da poesia como uma revelação onto-hermenêutica, deixando aparecer o ser-salto e vislumbrando outro horizonte, próprio e criado por nós.

Com estado de ser-salto, assumimos uma específica coragem e nos mantermos nela acessa a disposição fundamental que nos possibilita o pensar. Para Heidegger, e convergiu para nós também, adentrar no espaço e tempo da poesia é uma necessidade, assim como foi inevitável para Heidegger quando se pôs junto à experiência poética de Hölderlin, ouvindo e se mantendo no diálogo. É também para nós e nos garantirá “sair da nossa trivialidade cotidiana e a entrar para o poder da poesia, e que nunca mais voltemos àquela trivialidade, tal como éramos quando a deixámos” (HEIDEGGER, 2004, p. 30). Estamos impelidos como homem que funda e o que precisamos é retomar as condições específicas para tal força, pela via do experimentar poético.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. **Incidentes**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BEANINI, Thais Curi. **À escuta do silêncio**: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger. São Paulo: Cortes, 1981.

BERNASCONI, Robert. Poets as Prophets and as Painters: Heidegger's Turn to Language and the Hölderlinian Turn in Context. In.: **Heidegger and Language**. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

BORHEIM, Gerd. Heidegger: a questão do ser e a dialética. In: **Metafísica e Finitude**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

CAPISTRANO, Pablo Moreno Paiva. **Na trilha do poético**: capítulos sobre tragédia e poesia na Alemanha de Heidegger. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, 2006. Disponível em <http://memoria.ifrn.edu.br/handle/1044/1505> Acessado em 10 de mar de 2020.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel, WRUBLEWSKI, Sérgio. **Os pensadores originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis: Vozes, 1993.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Série Compreender. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHIURAZZI, Gaetano. **A experiência da verdade**. Tradução de Íris Fátima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda. 1. ed. Jundiaí - SP: Paco Editorial, 2019.

CORDEIRO, Robson Costa. Linguagem e poesia como escuta no pensamento de Heidegger. **Aufklärung**. v. 2, n. 2, p. 163-184, out. 2015. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/25618> Acessado em 1 de fev. de 2019.

CRESPO, Luís Fernando. **Serenidade**: pensamento e poeitar pensante em Heidegger. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade Católica de São Paulo, 2016. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/19202>. Acessado em 20 de maio de 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2007.

DERRIDA, Jacques. A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas. In: **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DI PIPPO, Alexander Ferrari. The Concept of Poiesis in Heidegger's an Introduction to Metaphysics. In: **Thinking Fundamentals**, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9: Vienna, 2000. Disponível em: <https://www.iwm.at/wp-content/uploads/jc-09-03.pdf>. Acessado em: 20 de jul. de 2019.

DIAS, Luciane da Costa. Arte e História do Ser: a conferência “A Origem da Obra de Arte” e algumas considerações sobre o caminho do pensamento de Heidegger. In: **Heidegger**. Organizadores: Marcelo Carvalho, Edgar Lyra. São Paulo, ANPOF, 2015. 306 p. Disponível em: <https://docplayer.com.br/203291308-Anpof-associacao-nacional-de-pos-graduacao-em-filosofia.html> Acessado em 13 de fev. de 2019.

DRUCKER, Cláudia. Mediação e fundação poéticas em Hölderlin e Heidegger. **Revista o que nos faz pensar?**V. 1,n. 36, Santa Catarina: UFSC. Março de 2015. Disponível em <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/445> Acessado em 4 de fev. de 2020.

ERICKSON, Glenn Walter; FOSSA, John. **A linha dividida: uma abordagem matemática à filosofia platônica**. Rio de Janeiro: RelumêDumará,2006. Disponível em:
<https://www.bing.com/search?q=ERICKSON%2C+Glenn+W.+%26+FOSSA%2C+John+A.+A+linha+dividida%3A+uma+abordagem+matem%C3%A1tica+%C3%A0+filosofia+plat%C3%B4nica.+Rio+de+Janeiro%3A+Relum%C3%A9Dumar%C3%A1%2C+2006.&cvid=9020384cdfbb40a6a106f6f9f9bcdd46&pglt=547&FORM=ANNTA1&PC=HCTS> Acessado em 20 de mai. de 2020.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin. In: **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis. Vozes. 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. 2ª ed. Tradução de Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1997.

GIACOAIA JUNIOR, Osvaldo. **Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 143 p. 2013. Disponível em:
http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/3893/pdf_546
Acessado em 20 de ago. de 2017.

HAAR, Michel. **Heidegger e a Essência do Homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HESPANHOL, João Canha Pinto. **Terra, Mundo e Poesia: a conformidade em Heidegger**. Tese de Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/10860/2/N6302TM01PJOA0HESPANHOL000068264.pdf> Acessado em fev. de 2020.

INWOOD, Michael. **Heidegger**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004.

JOHNSON, Mark Oliver. **A poetics of dwelling**: the prose work of Botho Strauß and late thought of Martin Heidegger. Tese de doutorado em filosofia. University of Birmingham, 2005. Disponível em: <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/219/1/Johnson05PhD.pdf> Acessado em mar. de 2020.

KIERKEGAARD, SørenAybe. **Ou -- Ou Um fragmento de Vida** (Primeira parte). Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013. Disponível em <https://www.amazon.com.br/Ou-Ou-Fragmento-Vida-Primeira-parte/dp/989641338X> Acessado em 3 de jul. de 2019.

KRELL, David Farrell. Intimations of Mortality: Time, Truth, and finitude. In: **Heidegger's thinking of Being**. 2a ed. Pennsylvania, University Park, 1991.

LOPARIC, Zeljko. A metafísica e o processo de objetificação. **Natureza Humana**.v. 10, n. 2. p. 9-44, jul.- dez. Unicamp, PUC-SP, 2008.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico de Schiller a Nietzsche**.Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; LIMA FILHO, José Edmar. Entre Kant e Heidegger: considerações sobre o ser. In: **Kalagatos**, Fortaleza, v. 9, n. 17, 2012, p. 11-34.

MALPAS, Jeff. **Heidegger's Topology**: Being, Place, World. Cambridge-London: Massachusetts Institute of Technology Press, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/200026858_Heidegger's_Topology_Being_Place_World Acessado em 20 de jan 2020.

MANZALI DE SÁ, Ione. **Da verdade como abertura existencial ao acontecimento poético da verdade**. 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2010.

MARCONI, Diego. On the Mind Dependence of Truth. In: **Erkenntnis**, n. 65, v. 3, 2006, p. 301-318. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/On_the_Mind_Dependence_of_Truth.pdf Acessado em 22 de mai. de 2020.

MCNEILL, William. The Hölderlin lectures. In Francois Raffoul & Eric S. Nelson (eds.), **The Bloomsbury Companion to Heidegger**. Bloomsbury Academic. 2013.

MENDES, Everaldo dos S. O que é isto – habitar, em Martin Heidegger? **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 7, n. 14, p. 195-199, 16 jun. 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/541> Acessado em 23 de dez. de 2018.

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.

Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/12232/12232_1.PDF Acessado em 20 de maio de 2020.

NAKAGOME, Patrícia Trindade. Da estética da recepção à recepção estética. **Revista Eletrônica de Estudos Literários**, v. 14, p. 1, 2014. Disponível em: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:NUZ_nQFGkXkJ:periodico.s.ufes.br/reel/article/view/11091/7750+&cd=7&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br Acessado em 10 de fev de 2020.

NETO, Antonio Florentino. **Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental**. In: Anais do Congresso de Fenomenologia da região Centro-Oeste Caderno de textos, 2011, Disponível em: <https://anaiscongressofenomenologia.fe.ufg.br/up/306/o/ConftFlora.pdf> Acesso em julho de 2019.

NUNES, Benedito. **O Nietzsche de Heidegger**. Ed. Pazulin, Coleção: Agora. 2000

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo, SP: Loyola, 2012.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético**. Belo Horizonte: UFMG. 2011. 2ª ed.

NUNES, Benedito. Heidegger e Aristóteles. **Colóquio Luso-brasileiro de Pesquisa filosófica**. 1999. Disponível em: <http://coloquiolusobrasileiro.blogspot.com/2008/06/heidegger-e-aristoteles.html> Acesso em setembro de 2018

NUNES, Benedito. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2017, 164 p.

NUNES, Benedito. **Crivo de Papel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 238 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Tradução de José Trindade Santos. 3. Ed. São Paulo: Loyola, Leituras Filosóficas, 2013.

PASCUCCI, Maria Verónica. **Sobre a escuta como acolhimento do outro: fragmentos de uma poética da escuta como caminho de formação humana**. Conjectura: Filosofia e Educação, Caxias do Sul, v. 22, n. 3, p. 561-575, set.- dez. 2017. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/5187> Acessado em 20 de jan. de 2019.

PÖGGELER, Otto. Being as Appropriation. In: **Philosophy Today**. Tradução de Ruediger Hermann Grimm. College Le Mayne: N.Y. Vol. 19, Issue 2, Summer 1975. Disponível em <https://escholarship.org/content/qt4cs4r6kr/qt4cs4r6kr.pdf> Acessado em 10 de jun. de 2018.

RICHARDSON, Willian J. **Heidegger, Throught Phenomenology to Trought**, Preface by Martin Heidegger. 4. ed., New York, Fordham University, 2003.

RICHARDSON, Willian J. Heidegger's Fall. **Filosofia Unisinos**, Vol. 5 n. 8, p. 19-48, 2004. Disponível em: <http://www.revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/6538>, Acessado em: 10 de maio de 2018.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

RICOEUR, Paul. **A simbologia do mal**. Tradução de Hugo Barros e Gonçalves Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2017.

RILKE, Rainer Maria. **Elegias de Duíno**. 6 ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013. Disponível em <https://www.amazon.com.br/Elegias-Du%C3%ADno-Rainer-Maria-Rilke/dp/8525055824> Acessado em 23 de fev. de 2019.

ROSA, J. Guimarães. **Primeiras estórias**. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUBENICH, Alexandre. **A indicação formal como caminho para o Ser: o despertar hermenêutico-filosófico em Martin Heidegger**. Tese apresentada ao programa de Doutora em Filosofia da UNISINOS, São Leopoldo, 2015, 243 f. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/3759?locale-attribute=en> Acessado em 20 de jan. de 2020.

RUGGERI, Sabrina, O Heidegger tardio: a quaternidade, as coisas e o habitar. In.: **Contemplação**, n. 12, 2015. Disponível em: <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/95> Acessado em jun. de 2019.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução: Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2a ed. 2005.

SASSI, Vagner. **A questão acerca da origem e a apropriação não objetivante da tradição no jovem Heidegger**. Tese de doutorado em filosofia. Pontifícia universidade católica do rio grande do sul. Faculdade de filosofia e ciências humanas. Porto alegre. 2007. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3532/1/000389786-Texto%2BCompleto-0.pdf> Acesso em: 10 de jan. de 2019.

SEIBT, Cezar Luís. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. In. **Nufen**, Belém, v. 10, n. 1, p. 126-145, 2018. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912018000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 08 jul. 2019.

SILVA, Ursula Rosa. **A linguagem muda e o pensamento falante: sobre a filosofia da linguagem em Maurice Meleau-Ponty**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

STEIN, Ernildo. **Sobre a verdade**: Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo. Ijuí, RS. Editora Unijuí, 2006.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

STEIN, Ernildo. **Pensar e errar**: um ajuste com Heidegger. Ed. Unijuí: Ijuí – RS, 2015.

TAYLOR, Charles. Heidegger on language. In DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. **A Companion to Heidegger**. Austrália: Blackwell. 2005.

VATTIMO, Gianni. **Introduzione a Heidegger**. Editori Laterza, Roma. 1991.

ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. Lisboa: Piaget, 2004.

ZIMMERMAN, Michel E. **Heidegger's confrontation with modernity**: technology, politics, and art. Blooming tonand Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

YOUNG, Julian. **Heidegger's Philosophy of Art**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WERLE, Marco Antonio. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: Unesp, 2005.

WINKLER, Rafael. Dwelling and Hospitality Heidegger and Hölderlin. **Research in Phenomenology**, 2017, v. 47, n. 3, p.366-387, 2017. Disponível em: ujcontent.uj.ac.za8080/10210/372445. Acessado em jun. de 2019.

WU, Roberto. **Heidegger e a possibilidade do novo**. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2006. 265 f. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

REFERENCIAS: MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Inst. Piaget, 1957.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, M. Uma Carta. In: **O Fim da Filosofia ou a Questão do Pensamento**. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades. 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Arte y Poesia**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1973a. 2ª ed.

HEIDEGGER, Martin. O princípio de identidade. In: **Os Pensadores**. Tradução de Ernildo Stein, Rio de Janeiro: Abril, 1973b.

HEIDEGGER, Martin. Brief Über den Humanismus. In: **Wegmarken** (1919-1958) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe, B. 9).

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Língua de Tradição e Língua Técnica**. Tradução: Mário Botas. Lisboa: Codex. 1995a.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão: Tempo brasileiro. 2ª ed. 1995b.

Heidegger, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Tradução para o espanhol de G. I. Roth, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **The Ister**. Tradução de William McNeill e Julia Davis. Universidade de Indiana, 1996. Disponível em: https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/en354/holderlins_hymn_the_ister_ga_53e_1942_1.pdf Acessado em 20 de ago. de 2020.

HEIDEGGER, Martin. **Introduction to Metaphysics**. Tradução para o inglês de: Gregory Fried; Richard Polt, New Haven: Yale University Press, 2000. 126 p.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte; Filipa Pedroso Alexandre Franco de Sá; Hélder Lourenço Bernhard Sylla; Vítor Moura; João Constâncio. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A Sentença nietzschiana “Deus está morto”. In: **Natureza Humana**, Vol. 5, n. 2, p. 471-526, jul. - dez. 2003. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200008 Acessado em: 5 dez. 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. Editora Vozes, Petrópolis. 2008.

HEIDEGGER, Martin. **A doutrina platônica da verdade**. In: Marcas do Caminho. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed. 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Já só um Deus pode nos salvar**. Tradução de Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf Acesso em 10 de junho de 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Tradução de Idalina Azevedo; Manuel António de Castro. São Paulo, Edições 70, 2010b.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. 6ª ed.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. 8ª ed.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c. 2ª ed.

HEIDEGGER, Martin. **Explicações da Poesia de Hölderlin**. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia- Hermenêutica da facticidade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Edição bilíngue alemão-português. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 9 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**. (Do acontecimento apropriador). Tradução: Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, 503 p.

REFERÊNCIAS: HOLDERLIN

HÖLDERLIN, Friedrich. **A morte de Empédocles**. Tradução de Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hipérion ou o Eremita na Grécia**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona.** Tradução de Pedro Sússekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

ANEXO A - SAPATOS DA CAMPONESA – VAN GOGH – 1886.

ANEXO B - GERMÂNIA¹

I

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

II

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

III

Já verdeja afinal, renunciando um tempo mais rude,
 O campo para eles cultivado, preparada está a oferenda
 Para o festim e vale e rios abrem-se
 De par em par em torno de montes proféticos,
 De forma a que possa mirar até ao Oriente
 O homem e daí muitas transformações o comovam.
 No entanto, cai o éter

¹HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

A imagem fiel e chovem os ditos divinos
 Para ele incalculáveis e uma voz ecoa no mais íntimo do bosque.
 E a águia vinda do Indo,
 Que sobrevoa os cumes nevados do Parnasso
 Muito acima das colinas de sacrifícios
 Da Itália, em busca de presa alegre
 Para o pai, não como antes, mais exercitada no voo,
 A velha, transpõe jubilante
 Os Alpes por fim e enxerga os países variegados.

IV

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

V

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

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

VI

Ho!, Bebe brisas matinais,
 Até que te abras,
 E nomeia o que tens diante dos olhos,
 Não mais deve ficar segredo
 O que está por pronunciar
 Após estar encoberto há muito tempo;

É que aos mortais fica bem o pudor
E assim é sábio falar a maior parte do tempo
Também dos deuses.
Mas onde se tornou mais abundante que fontes cristalinas
O ouro, e ficou séria a ira do céu,
Entre o dia e a noite tem de
Um dia aparecer uma verdade.
Transcreve-a três vezes,
Mas inexpressa também, como está,
Ó inocente! tem de continuar.

VII

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