

Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin

Marco Aurélio Werle¹

Resumo

O autor investiga as várias referências de Heidegger à concepção poética de Hölderlin para mostrar como ela é decisiva para determinar o conjunto da compreensão de filosofia e de linguagem heideggerianas.

Abstract

The author investigates the various references of Heidegger to Hölderlin's poetic conception to show how the latter is important for determining the whole of the Heideggerian understanding of Philosophy and Language.

Para compreendermos a noção de poesia em Heidegger devemos, inicialmente, notar como é que este a toma de Hölderlin. Com efeito, quando trata da noção de poesia em Hölderlin, Heidegger sempre se refere a ela no sentido amplo do termo alemão *Dichtung*.¹ Este termo chega, até mesmo, nesse autor, a ultrapassar os limites da própria arte, constituindo uma crítica à noção moderna de técnica, esta que manteria estreita vinculação com o domínio da "estética". O ato poético sempre é visto no sentido amplo da conhecida expressão "Hölderlin e a essência da poesia", de que Hölderlin é "o poeta dos poetas" (HWD, p. 34). Este não é alguém que somente faz poesia e junto a isso teoriza sobre a arte poética, mas alguém que poetiza a própria poesia. Em sua obra vemos a poesia colocada em questão enquanto tal. Em seu labor poético, se anuncia o mais essencial da essência da poesia, "aquilo que nos obriga a uma decisão, se e como tomarmos no futuro seriamente a poesia, se e como portarmos os pressupostos para permanecermos em seu campo de força" (HWD, p. 34).² Hölderlin estaria colocado numa dimensão histórica para o destino do pensamento e do povo ocidental, e dali responderia com a sua poesia aos anseios do destino historial de um povo. A partir do centro da existência humana, ele captaria a essência da poesia e, projetando, a transmitiria para o povo. "Na verdade, Hölderlin é o poeta dos poetas (...) porque vai buscar a poesia e, com isso, a si mesmo em sua originária essência e torna perceptível a potência da poesia e, novamente fundando, a projeta muito adiante de seu tempo" (GR, p. 219). O empenho em falar assim da poesia não

1. Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

decorreria de uma falta de ter o que fazer. "Hölderlin poetiza o poeta (...) a partir de uma abundância de necessidade, que o impele a fundar novamente, antes de qualquer outro, a existência sobre a poesia" (GR, p. 219). É neste sentido amplo, em que a poesia se define na relação com os vários âmbitos fundamentais da existência humana, que Heidegger se refere a Hölderlin.

Mas, a partir de que registro mesmo, Heidegger toma a poesia de Hölderlin? Com certeza não é por "interesse literário" que comenta o poeta.

Não deveríamos, portanto, achar que a 'referência' a 'Hölderlin e a essência da poesia' fora dada para que a estética e a ciência da literatura possam ter uma nova ocasião para criar um conceito de essência de poesia. Outra coisa está em jogo do que a mera purificação da confusão que reina na ciência da literatura. (EH, p. 72)

No prefácio à quarta edição ampliada de *Interpretações da poesia de Hölderlin*, temos, junto à crítica, uma pista positiva para a assimilação de Hölderlin: "As presentes *Interpretações* não pretendem ser contribuições para a estética e a pesquisa literária. Elas decorrem de uma necessidade de pensamento" (EH, p. 7). As interpretações sobre Hölderlin decorrem de uma necessidade de pensamento. Este parece ser o caminho: a poesia, sobre a qual incidem estas interpretações, é invocada exclusivamente a partir de uma questão de pensamento.

Em *Ser e tempo*, a noção de poesia é examinada a partir da noção de linguagem. Este modo de proceder com a poesia sempre será repetido nos textos posteriores sobre os poetas: a reflexão sobre a poesia vem acompanhada ou precedida pela reflexão sobre a linguagem. A diferença de *Ser e tempo* em relação a estes textos posteriores, no entanto, é que tanto a linguagem quanto a poesia não recebem nele muita atenção. O discurso poético somente é mencionado de passagem. No parágrafo 5, anuncia-se que a poética (*Dichtung*), enquanto uma das disciplinas de interpretação existencial (*existenziell*), deve ser legitimada por uma analítica do ser-aí. Somente esta pode estabelecer os parâmetros de uma interpretação existencial do ser-aí.

Psicologia filosófica, antropologia, ética, 'política', poética, biografia e historiografia perseguiram a partir de distintos caminhos e numa escala variada as posturas, capacidades, forças, possibilidades e habilidades do ser-aí. Mas, a questão permanece, se estas explicações foram também conduzidas de um modo originalmente existencial. (SE, p. 16)

A poesia é novamente mencionada no parágrafo 34. “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, isto é, a abertura da existência, pode ser o próprio objetivo do discurso ‘poético’ ” (SE, p. 162). Embora esta última afirmação possa ser vista como uma antecipação positiva do lugar que a poesia assumirá em seu pensamento posterior, fica claro que ela é aqui somente *uma* possibilidade da linguagem e, diga-se de passagem, uma de suas mais pobres, se pensarmos em “Hölderlin e a essência de poesia”.

Já a linguagem possui um espaço um pouco maior em *Ser e tempo*, mas ainda bastante limitado. No projeto da analítica existencial, ela, por si só, não constitui uma abertura originária para o ser-no-mundo. Ou seja, o ser-aí, unicamente através dela, não consegue estabelecer uma referência (*Verweisung*) adequada com o mundo. Pois, esta, para se completar, depende de um estar envolvido com um todo (*Bewandnis*) instrumental, através de um lidar intramundano (*umweltliches Umgehen*) (SE, parágrafo 17), ambos modos de ser anteriores ao contato promovido pela linguagem. A relação primária do homem com o mundo sempre se dá segundo uma “prática”, num envolvimento com o mundo, no qual o homem desde sempre se encontra. Neste contexto, a linguagem somente poderá aparecer num momento posterior, o que será possível a partir da noção de discurso (*Rede*), este que se situa entre o lidar intra mundano direto e o âmbito da constituição de significados.

O discurso, ao lado da disposição (*Befindlichkeit*) e da compreensão (*Verstehen*), caracteriza uma abertura originária de mundo. No desdobramento do ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo, são estas duas – a disposição e a compreensão – que preparam o caminho para ele. Na ordem de termalização do ser do aí (*Seis des Da*), eles aparecem como os primeiros dois existenciais fundamentais. “Os existenciais fundamentais que constituem o ser do aí, a abertura do ser-no-mundo, são a disposição e a compreensão” (SE, p. 160). O discurso vem na seqüência, enquanto a explicitação do que é compreendido no momento em que o ser-aí se encontra envolvido (*sic befinden*) com um mundo. Ele se anuncia na interpretação (*Auslegung*). Esta implica a articulação de mundo que o ser-aí, envolvido na compreensão, opera. Trata-se sempre de um passo posterior realizado pelo ser-aí. Primeiro ele compreende, ou seja, está na compreensão, e se envolve, ou seja, está envolvido, para depois somente explicar, e não o contrário: primeiro ele explica ou “teoriza sobre”, para depois compreender. O interpretar nasce no momento em que o ser-aí elabora uma forma. O ser-aí, no seio do projeto lançado (*geworfener Entwurf*), isto é, numa compreensão e num envolvimento, elabora formas. Interpretar é,

assim, a explicitação (*ausdrücken*) daquilo que se situa no nível do que é possível de ser captado pelo ser-aí. Isso se refere a um dizer, mas que ainda não é propriamente o fazer proposições. Esse dizer é algo que emerge do próprio lidar cotidiano, a partir do manejo com instrumentos cotidianos, quando, por exemplo, um utensílio é trocado por outro.

A originária execução da interpretação não reside num enunciado teórico afirmativo, mas no colocar de lado decorrente de um lidar cotidiano, respectivamente, na troca de um instrumento inadequado, 'sem perder uma palavra junto a isso' (...) a interpretação *expressada* do que está em torno não é já necessariamente um enunciado em sentido definatório. (SE, p. 157)

A partir disso, pode-se considerar que o discurso constitui a base por excelência do surgimento da interpretação, sendo, por isso, igualmente originário à compreensão e à disposição. "O discurso é, em termos existenciais, igualmente originário à disposição e à compreensão" (SE, p. 161). A linguagem tem seu lugar no momento do pronunciamento do discurso, já que nele sempre acontece um auto-expressar-se (*Sichaussprechen*) do ser-aí. "Todo discurso sobre (...) que, junto ao que fala, compartilha algo, tem imediatamente o caráter do *auto-expressar*" (SE, p. 162). Expressar o que é articulado no discurso e na interpretação, esta é a tarefa da linguagem. Neste sentido, enquanto um conjunto de "símbolos", ela é sempre um fenômeno posterior para a analítica existencial. Em termos existenciais, só cabe falar em linguagem num sentido, quando ela está referida diretamente à existência através do discurso. "O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso" (SE, p. 160). O ser-aí se abre para a linguagem através do ato discursivo, quando há a articulação significativa da compreensibilidade do ser-no-mundo.

O que se pode concluir dessa posição da linguagem no seio do discurso é o seguinte: limitada por sua capacidade expressiva, a linguagem ainda não é prevista como aquilo que possui a possibilidade de dizer o que não é expressável (*unaussprechlich*), mas que também deve ser pensado e nomeado (*nennen*). Por um lado, ela se localiza como estando acima de um mero simbolismo ou significacionismo, que se mantém somente no nível gramatical. Por outro lado, ela ainda permanece atrelada a situações da vida cotidiana, onde se dá a fala espontânea articulada diretamente a partir de situações existenciais. A partir dessa posição intermediária, a linguagem ainda não é percebida como estando de modo decisivo no âmbito poético enquanto tal, em que se desdobram as suas mais ocultas potencialidades. A partir daqui se

explica a menção isolada ao discurso poético, pois este é sempre algo mais elaborado, embora possua também raízes no cotidiano. Aquelas possibilidades da linguagem, que no discurso poético (de Hölderlin) adquirem sua plena desenvoltura, a saber, o escutar e o silenciar, mesmo se já reconhecidos em *Ser e tempo* como essenciais para o discurso, são somente mencionados neste tratado (Cf. SE, p. 163-165) e não recebem um desenvolvimento mais amplo.³ A principal lacuna, ou questão em aberto que fica posta após o abandono da perspectiva existencial, pode ser traduzida pelas perguntas: Que tipo de discurso permite uma abertura essencial mesma para o ser-aí? E quem poderá operar este discurso, ou seja, como ele se constituirá?

A urgência de uma reflexão mais profunda sobre a linguagem e a poesia se fará sempre mais presente nos textos imediatamente posteriores a *Ser e tempo*. E esta necessidade se anuncia a partir do problema que já era central no tratado de 1927, que é o da abertura do ser-aí. O problema de como o ser-aí, o ente privilegiado que coloca a questão do sentido do ser (Cf. o parágrafo 4 de SE, p. 11-15), consegue um acesso ao ser mesmo, isto é, iluminar a existência na qual está inserido, não foi definitivamente solucionado pela questão do ser no âmbito da analítica existencial. Serão as reflexões acerca deste "aberto", no qual ocorre a abertura do ser-aí, que se aprofundarão imediatamente após *Ser e tempo*.⁵ Esta postura implicará uma mudança de acento quanto à própria questão do ser, pois não será mais possível manter o ser-aí como o ponto de apoio e convergência da análise. A solução de Heidegger irá passar pela questão da verdade do ser, que vai a par com a questão da essência do fundamento (do ser). Examinando essa nova orientação, será possível compreender como a noção de poesia, de um lugar inexpressivo, pôde passar a um primeiro plano. Deixemos, portanto, a questão da linguagem de lado e nos voltemos um pouco para isso.

A mudança que ocorre no pensamento de Heidegger logo após *Ser e tempo*, e que permite que se imponha um pensamento aliado à poesia e à linguagem, tem seu principal sentido na questão da busca sempre mais intensa de um solo propício para o desenvolvimento da questão do ser. Em *Ser e tempo*, a questão do ser foi somente colocada. O que permanece para o pensamento subsequente é o desenvolvimento de sua intenção fundamental. Trata-se, para Heidegger, de operar uma desvinculação da problemática do ser calcada em categorias contaminadas pela metafísica e de buscar um acesso mais direto ao ser que sempre transcende o ser do homem. Neste caso, o caminho a percorrer será o de reduzir o peso "existenciário" (*existenziell*) e, até

mesmo, "existencial" (*existencial*) da questão do ser e sempre voltar mais para trás, mais para o fundo daquela instância da analítica existencial de *Ser e tempo*. Estas reflexões serão feitas por Heidegger, a partir de uma evidência do autêntico solo que sustenta a essência da verdade e a essência do fundamento, duas das principais questões de que sempre se ocupou a reflexão da metafísica tradicional.⁶

O percurso do texto "Sobre a essência da verdade" pode ser visto como uma tentativa exemplar de instauração deste nível mais originário.⁷ Como o título indica, o objeto é a questão da verdade. No que toca à emergência dos temas da linguagem e da poesia, que ganharão espaço a partir do ponto final atingido por este texto, importa que atentemos para o seguinte trajeto: inicialmente, Heidegger se ocupa em mostrar que a essência da verdade não reside na proposição, mas, mais atrás, de onde esta emerge. "A verdade não está originariamente em casa, quando se situa na proposição" (W, p. 183). A proposição é, neste caso, segundo o estabelecimento aristotélico que se manteve vigente por toda a tradição do pensamento ocidental, o enunciador de algo sobre algo. A verdade secundária da proposição somente pode se afirmar quando o âmbito no qual ela se encontra lhe é dado enquanto aberto. O encontro com a coisa (o algo), no enunciador concordante da proposição com a coisa, somente é possível num aberto (*Afania*), "cuja abertura não é primeiramente criada pelo representar, mas sempre é somente recebida e assumida como âmbito referencial" (W, p. 181-182). A essência da verdade não é constituída pelo encontro com o ente manifesto (*das Offenbare*), mas pelo âmbito, que é o aberto mesmo e a verdade originária (*ursprüngliche Wahrheit*). "Este 'aberto' o pensamento ocidental apreendeu em seu início como $\tau\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, o que está desoculto" (W, p. 186). Quem busca pensar esta verdade "transforma e pensa em sua origem, a partir do que ainda não foi apreendido do descobrimento e do desabrigo do ente, o corriqueiro conceito de verdade no sentido da certeza do enunciado" (W, p. 186). E mais atrás ainda da essência da verdade reside a não-verdade, "a ocultação do ente no todo" (W, p. 191). Sua maior riqueza é o mistério (*Geheimnis*), ou seja, "a ocultação abaixante do que está oculto como um todo" (W, p. 191). Pensar a verdade (do ser) significa, pois, em última instância, pensar este mistério. Este é o ponto final no qual se detém a reflexão sobre a essência da verdade.

A exigência de dar conta deste mistério fica colocada como uma tarefa a ser concretizada. Será a partir daqui que a reflexão sobre a linguagem e a poesia entrarão em cena. É neste campo que Heidegger buscará encontrar

os meios para dar conta do que não é meramente representacional.⁸ O discurso poético será aquele que buscará dar conta deste âmbito, a partir de um uso especial da linguagem. O que aqui está em jogo, portanto, não é somente uma questão particular, o que se entende por “verdade”, mas uma questão de fundo, acerca da base do ser do homem historial sobre a terra. É esse, por exemplo, o sentido de uma das frases finais de “Sobre a essência da verdade”: “quem for um daqueles que souber escutar, decidirá acerca do estatuto dos homens na história” (W, p. 196). Um desses supremos momentos de escuta da autêntica verdade será mesmo alcançado com a poesia de Hölderlin.⁹ Ainda no último curso universitário dedicado a um de seus hinos, “O isto”, podemos perceber o quanto o poeta ajudou nessa problemática:

Mas este caráter dos homens de ter uma estadia se funda no fato de que em geral o ser se abriu aos homens e este aberto é aquele que o homem assume para si e, assim, determina seu estar num lugar. Falamos aqui do aberto em referência àquilo que na bem entendida palavra e noção *αληθεια*, descobrimento do ente, propriamente é dito. (Hölderlin, p. 113)

O ser poderá abrir-se, mas, para isso, há a necessidade de uma potência criadora.

Mais ou menos da mesma época de “Sobre a essência da verdade” é “Sobre a essência do fundamento”. A reflexão de Heidegger sobre a essência do fundamento se apóia em grande parte na direção própria da analítica existencial, mas termina abrindo uma porta para o surgimento dos temas da linguagem e da poesia. Que este texto caminha para a poesia se torna evidente não só quanto à orientação geral, mas também quanto à noção específica de fundar (*stiften*), que aparece nele esboçada. Lembremos que o fundar nos textos sobre Hölderlin nada mais é do que a própria essência da poesia.

O problema do fundamento, que na tradição metafísica sempre fora solucionado pelo princípio da razão, é questionado por Heidegger, a partir de uma perspectiva semelhante àquela do questionamento da essência da verdade. Tal como a proposição, que tem seu sentido num âmbito mais para trás do de sua afirmação, o fundamento (*Gruna*) também deve ser examinado pelo âmbito que lhe é mais próprio e autêntico. E este é apresentado, no início do texto, como sendo o da transcendência do ser-aí. A transcendência, neste caso, não deve ser confundida com aquela que é própria do sujeito moderno que se estende sobre o mundo, funcionando como a base constituidora deste. Na verdade, o ser-aí não dispõe da transcendência, mas se dispõe nela, não é

alguém que a *tem*, mas alguém que *está* nela, que é possuído por ela. “ ‘o ser-aí transcende’ significa: ele é na essência de seu ser *formador de mundo*, e, na verdade, ‘formador’ no sentido múltiplo de deixar acontecer o mundo” (W, p. 157). É a partir deste âmbito que se torna possível a questão do fundamento, ou seja, o fundamento se concebe a partir daqui, e isso enquanto significa um ato fundador (*stiftende Gründen*) do ser-aí no mundo. É o ser-aí que, envolvido num mundo, projeta este mesmo mundo (*Weltentwurf*) num ato fundador. A transcendência permite o fundar a partir de um fundo, que é um fundamento que se define segundo três características: a possibilidade, o chão e a legitimação. “Mas, a transcendência propriamente se descobre como origem do fundamentar, se este for levado a uma *evidência* a partir de sua tripla estrutura. A partir disso, o fundamento designa: “possibilidade, chão, legitimação” (W, p. 168). A esta tipicidade, o ser-aí corresponde através da fundação (*Stiftung*), do tomar chão (*Bode-nehmen*) e do legitimar (*Rechtgebung*) (Cf. WG, p. 169). Estes três “atos”, por sua vez, somente são possíveis através da liberdade. “A liberdade é o fundamento do fundamento” (WG, p. 171). Esta, a liberdade, não é aqui uma propriedade humana, mas sim uma falta de fundamento, um abismo (*Ab-grund*) do ser-aí, abismo que escapa ao alcance conceptual decorrente de um ato livre do ser-aí.

Mas, se a transcendência (...) é compreendida como abismo, então acirra-se também, com isso, a essência disso que foi denominado de *absorção* do ser-aí no e pelo ente (...) *o fato de* a transcendência, enquanto acontecimento originário, se temporalizar, isso não reside no poder dessa liberdade mesma. (WG, p. 172)

A transcendência é algo que se dá e que se mostra como algo que madurou (*zeitigt*) por si. O resultado desse submeter-se humano à situação abismal implica um distanciamento (*Ferne*) do verdadeiro fundamento. Distanciamento esse que é necessário, para que o ser-aí possa perceber o ser.

E, assim, o homem, enquanto transcendência existente lançado em possibilidades, é um *ser de distância*. Somente através de distâncias originárias, que ele configura para si em sua transcendência sobre todos os entes, acontece-lhe a verdadeira proximidade com as coisas. (WG, p. 173)

O que então temos é o fato de o homem ser um ser estranho, tomado pelo distanciamento. Ele não está no início de sua existência em casa, junto à sua origem, mas se encontra exilado de si mesmo. A familiaridade, a essência

da proximidade, deve ser conquistada a partir dessa distância em relação a si e às coisas. O discurso poético será para Heidegger uma potência que buscará combinar essa distância com a proximidade, o estranho com o próprio, a fim de que o ser histórico de um povo possa ser pensado em toda a sua extensão.

No que concerne ao campo que está sendo instaurado neste texto, para o entrar em cena da linguagem e da poesia, dois aspectos podem ser notados. Em primeiro lugar, atentemos para o seu ponto de chegada. A conclusão a que se chega é de que o fundamento tem sua sede num nível que escapa a qualquer tentativa conceptual humana. A questão que permanece se refere à possibilidade de dar conta deste abismo, no qual o homem desde sempre está inserido. Aqui vai-se exigir um dizer mais rigoroso e penetrante. Para captar o incaptável (*Ab-grund*) faz-se necessário, como já foi frisado, o dizer poético, que está sempre acima dos mortais comuns. Em segundo lugar, atentemos para a noção de fundação (*Stiften*). Aqui ela se encontra inserida no seio do fundar (*Gründen*), enquanto uma de suas modalidades, e compreende-se a partir da problemática da analítica existencial, que se expressa na noção de "transcendência". O destaque que a noção de fundar receberá no âmbito da poesia já pode ser antevisto no papel central que ela ocupa aqui em relação aos outros modos de fundação (*gründen*) do ser-aí. Pois o fundar (*stiften*) corresponde a um projetar um mundo e é o fundamento da possibilidade (*Möglichkeit*). Em relação aos outros dois fundares – o tomar chão (*Bodennehmen*) e o legitimar (*Rechtgebung*) –, o fundar (*Stiften*) já se destaca como aquilo que dará o salto instaurador que abrirá um caminho novo e inusitado. Os outros dois fundares têm um aspecto de consolidação de um determinado âmbito já aberto. Eles são mais apropriados para a afirmação de algo já conquistado. Em contrapartida, o fundar (*stiften*) já se antecipa neste texto como sendo o que vai dar conta de uma região diferente, algo semelhante a uma aventura exploradora, que só a poesia será capaz de realizar. Nos anos seguintes, Heidegger se ocupará com a busca da noção autêntica deste fundar no poetizar de Hölderlin. O 'problema' deixado aqui em aberto ganhará com Hölderlin uma resposta, mas, ao mesmo tempo, a noção de fundar também assumirá novos contornos, o que ultrapassa os limites deste 'problema' de "Sobre a essência do fundamento".¹⁰

A constatação da presença de uma orientação de pensamento em "Sobre a essência da verdade" e "Sobre a essência do fundamento", que vai na direção da problemática da essência da poesia nas interpretações sobre Hölderlin, pode ser confirmada a partir de uma olhada na grande obra de

Heidegger da época, que é *Contribuições para a filosofia (Sobre o acontecimento)*, somente publicada no final dos anos 80 no plano da obra completa.¹¹ Nela encontram-se articuladas num único todo estruturado a questão da verdade e as interpretações sobre Hölderlin.¹² O seu intento geral consiste em mostrar o âmbito e as características de um novo pensamento que não será mais metafísico. Heidegger denomina antecipadamente esse pensamento futuro de "o outro começo" (*der andere Anfang*).

O outro começo do pensamento é denominado assim não porque somente possui uma outra forma em relação a qualquer outra filosofia que até hoje existiu, mas porque deve ser o único que é diferente em relação ao singular e único primeiro começo. (BE, p. 5)

Na verdade, nesta obra estão articulados todos os principais esforços de pensamento de Heidegger nos anos 30. A superação da metafísica é nela vista a partir de um esforço de pensamento na direção do âmago da tradição metafísica.¹³ Boa parte deste livro se ocupa em pensar a questão da consumação da metafísica, que surge no momento em que ela se torna um problema. E, como se sabe pelas interpretações de Heidegger sobre Nietzsche, que datam desta mesma época, o embate deve acontecer com a metafísica da vontade de potência. Ao contrário do que acontecerá nos anos 50, quando o ser é interpelado diretamente, a ênfase da superação da metafísica é entendida a partir da epocalização do ser, no sentido de sua verdade histórica. Não se trata, no anos 30, de tentar um pensar do ser "totalmente abrigado na casa do ser", mas de buscar o ser em sua "ocultação" na "tradição". A questão da verdade do ser significa então o seu acontecer mesmo, o acontecimento enquanto tal (*Ereignis*),¹⁴ que determina todo o desenvolvimento de saber da tradição ocidental. Os vários modos históricos deste acontecer se dão numa apropriação do próprio ser, ou seja, o ser acontece enquanto se a-propria, torna-se o tema dominante deste pensamento iniciante.

A referência de *Contribuições para a filosofia (Sobre o acontecimento)* a Hölderlin move-se num campo em que já se opera e se pensa a partir de sua labuta poética. Ou seja, Heidegger constrói esta obra já tendo em vista as interpretações sobre Hölderlin.¹⁵ O poeta aparece nela estrategicamente situado, enquanto aquele que é o nome mais necessário para o salto para dentro do pensar do ser que necessita ser instituído. "A questão do ser é o salto no ser, que o homem, enquanto aquele que procura o ser, realiza, na medida em que é alguém que cria *pensativamente*. Procurador do ser é, segundo um excesso singular, a força procuradora do poeta, que 'funda' o ser"

(BE, p. 11).¹⁶ Ele é aquele que está mais próximo do futuro (*Zukünftigster*), dentre os homens futuros da guarda do ser.

Os seres futuros, que no ser-ai fundado na insistência do ânimo da postura, a quem somente sobrevêm o ser (salto), enquanto acontecimento, e os abarca e os capacita para o abrigo de sua verdade. Hölderlin, seu poeta que mais progrediu e, por isso, poeta que mais está no futuro. Hölderlin é o que mais está no futuro, porque ele vem da mais longínqua distância e, nesta distância, *atravessa* e transforma aquilo que é o maior. (BE, p. 401)

Seu nome é o mais indispensável para levar o pensar da verdade do ser a cabo, porque sua obra não se enquadra na tradição metafísica.¹⁷ A diferença de Hölderlin em relação a Nietzsche, quanto à tradição, é de que o primeiro possui, em sua obra, indicativos efetivos para a superação da metafísica, enquanto o último ainda está preso a ela. "A diferenciação de Hölderlin, em contrapartida, devemos apreender a compreender como sendo a do mensageiro da superação de toda metafísica" (AN, p. 143).¹⁸ Com Hölderlin é possível aquele pensar que re-corda (*An-denken*) (cf. AN, p. 55),¹⁹ que não meramente repete o discurso tradicional da metafísica relacionado à presencialidade do ente presente, que se espalha por todos os setores ônticos, até mesmo pelo da arte, "porque na poesia de Hölderlin pela primeira vez o âmbito da arte, da beleza e de toda a metafísica, onde ambos têm realmente sua sede, é superado" (AN, p. 63).

Para o que aqui especificamente interessa, vale uma atenção para o 'campo' de apropriação da obra de Hölderlin. Só com a sua ajuda será possível para o pensar mais rigoroso penetrar no âmbito da verdade do ser/*Ereignis*, da clareira e do "aberto". "A disposição fundamental despertada em sua última e mais madura poesia, disposição que é sagrada, triste, mas uma opressão preparada, funda o lugar metafísico de nosso futuro ser historial" (GR, p. 146). É com ele que será possível instaurar um discurso não mais viciado nos conceitos tradicionais e capaz de descer ao ser oculto dos ocidentais. "Assim, a obra de Hölderlin está fixa como um salto à frente, em si rígido, dado na existência de nosso povo: uma fundação poética oculta de nosso ser" (GR, p. 184).

Este ser, pensado no âmbito do acontecimento que apropria (*Ereignis*), já se situa no campo da virada de pensamento (*Kehre*), não só em relação à metafísica, mas também em relação aos esforços próprios de Heidegger em *Ser e tempo*. Hölderlin, com sua palavra, chama para dentro

desta “dupla virada”. “Mas o sino – seu soar é o cântico do poeta. Ele chama para dentro da virada do tempo” (EHD, p. 197).²⁰ Com Hölderlin, é operada uma virada de pensamento tanto da metafísica quanto do pensar da analítica existencial. Desse modo, a publicação do volume sobre a *Ereignis* confirma que a famosa virada (*Kehre*) já estava em curso bem antes do surgimento de *Carta sobre o humanismo*.²¹ Esta questão pode ser percebida nesta carta, no momento em que se menciona o nome de Hölderlin (Cf. *Marcas do caminho*, p. 334-335), de que o diálogo com ele se dá segundo um pensar que já não mais opera com o pensar conceptual (Cf. *ibid.*, p. 358). A convicção de que é necessário viver sem nomes (*Namenlos*) (nota 22) só pode ser afirmada após uma experiência de diálogo com a poesia.

Notas

1. A poesia enquanto *Dichtung* abrange muito mais do que a poesia enquanto *Poësie*. Esta perfaz somente um setor da *Dichtung* que, por seu lado, sempre envolve toda a produção relativa à arte. Em *A origem da obra de arte*, Heidegger distingue claramente estes dois termos (cf. p. 60), fazendo a ressalva de que a *Poësie* é, mesmo assim, um setor essencial da *Dichtung*.

2. O questionamento sobre o porquê da escolha de Hölderlin como “poeta dos poetas” e não de um outro poeta fica aqui em aberto. Podemos adiantar, no entanto, que a questão não comporta uma mera “justificação”, pois não é uma noção universal de poesia que está em jogo. “Como podemos comprovar que a palavra de Hölderlin poetiza algo que é inicial?” (AN, p. 8), diz Heidegger, por ocasião de uma comparação simulada entre Hölderlin e outros grandes poetas da tradição da literatura ocidental (As siglas empregadas no artigo equivalem aos textos de Heidegger: EHD – Interpretações da poesia de Hölderlin; HWD – Hölderlin e a essência de poesia; GR – Os hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”; AN – O hino de Hölderlin “Recordar”; I – O hino de Hölderlin “O Istro”; BE – Contribuições para a filosofia [Sobre o acontecimento]; WG – Sobre a essência do fundamento; WW – Sobre a essência da verdade; SZ – Ser e tempo).

3. Benedito Nunes, em *Passagem para o poético*, sustenta que a noção de linguagem no Heidegger posterior a *Ser e tempo* não significa uma ruptura com o sentido da analítica existencial. Heidegger teria explorado nos textos posteriores a *Ser e tempo* exatamente a potencialidade poética da linguagem já presente no discurso, no fato de seu aspecto dialogístico, cf. p. 193-200. Já Egon Vietta pensa o contrário: “Em *Ser e tempo* foi evidenciada a conexão entre a linguagem e o ‘filosofar existencial’, a linguagem foi ‘pensada’ a partir do ser-aí. A este resultado não é dada seqüência nos escritos posteriores, sobretudo não em *Interpretações da poesia de Hölderlin*, e os enunciados mantêm, por isso, o caráter de fragmentos. No entanto, deve ser tentada, através dessas citações fragmentárias, a reconstrução da ousadia deste pensar, pois enunciados como ‘a linguagem é a casa do ser’ somente adquirem sentido quando o ser se ilumina, e para isso o trabalho de *Ser e tempo* primeiramente apenas conduziu a questão. (*A questão do ser em Heidegger*, p. 75)

4. Traduzimos *das Offene* por “o aberto” e *Erschlossenheit* por “abertura”. A diferença entre os termos é que o primeiro é mais amplo, envolvendo a história, o destino, o povo, os deuses etc., enquanto o segundo aponta para uma abertura especificamente existencial que só o ser-aí pode alcançar (é este que sempre se decide - *entschließt sich*). “O ser-aí é a sua abertura” (*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*), SZ, p. 133.

5. Em relação ao significado de *Ser e tempo* para o pensamento do ser em Heidegger, citamos aqui a apropriada expressão de Wilhelm Szilasi, que considerou o tratado um *Sprungbrett* (trampolim, ponto de apoio para um salto). “Interpretação e história da filosofia”. In: *A influência de Martin Heidegger sobre as ciências*, p. 73-87.

6. Beda Allemann vê no conceito de história, quanto à problemática da diferença entre *Geschichte* e *Historie* em *Ser e tempo*, um motivo central que levou Heidegger para a interpretação de Hölderlin. Com o poeta, o filósofo teria encontrado um pensamento autêntico da história enquanto *Gesichte* (cf. *Heidegger e Hölderlin*, p. 103). A poesia teria mais condições do que a analítica existencial de colocar o ser historial em questão. Embora consideremos este ponto de vista de Allemann plausível, achamos que o mais adequado é encarar o caminho para Hölderlin não a partir de temas específicos, mas a partir de uma orientação de pensamento em sentido amplo. Tomamos a questão da linguagem como sendo a portadora desta orientação, porque ela está explicitamente associada à essência da poesia, algo que também se dá, mas num nível diferente, com a noção de história, o que não permite, no entanto, segundo nossa opinião, que ela possa ser igualmente deslocada para um plano tão fundamental. Do mesmo modo, concebemos as questões do fundamento e da verdade somente como vias que despertaram Heidegger para a poesia e para a linguagem e não como temas “necessários” de um “desenvolvimento de pensamento”.

7. O parágrafo 44 de *Ser e tempo*, embora já aponte para isso, ainda não vai tão longe, uma vez que amarra o problema da verdade ao da analítica existencial. O ser-aí ainda permanece a referência essencial, sendo que a verdade não é pensada única e exclusivamente a partir dela mesma. “Verdade ‘somente há’, enquanto e na medida em que existir ser-aí” (SZ, p. 226).

8. A referência ao mistério, que em “Sobre a essência de verdade” é somente mencionado e não recebe um desenvolvimento mais detalhado, será uma constante nas interpretações sobre Hölderlin. Em *Os hinos de Hölderlin ‘Germânia’ e ‘O Reno’*, diz-se, por exemplo: “O mistério (...) é mesmo a mais alta configuração da verdade”, p. 119. Adiantamos aqui que o mistério, enquanto o sagrado mesmo, é o que a poesia de Hölderlin, segundo Heidegger, busca resguardar. É nesse sentido que se pode pensá-lo como estando à base da verdade.

9. Nessa poesia, a verdade poderá realmente emergir, posto que vinculada a uma escuta poética. Em relação ao saudar (poético) que ocorre no hino “Recordar”, dirá Heidegger: “Aqui o saudar alcança um âmbito no qual ‘verdade’ e ‘poesia’, isto é, o que é real e ‘o que é poético’ não podem mais ser distinguidos, porque aquilo que é poético mesmo permite que emerja a autêntica verdade do que é verdadeiro” (AN, p. 53).

10. Acerca do trajeto deste texto, Benedito Nunes diz o seguinte: “Desse ponto de vista a essência do fundamento, anteriormente divisada como abismo, à luz da liberdade do *Dasein*, é poética” (Ibid., p. 266).

11. Para o organizador deste volume e de outros da obra completa, Friedrich Wilhelm von Herrmann, trata-se do segundo maior texto de Heidegger, depois de *Ser e tempo* (Cf. BE, p. 511)

12. Acerca disso, diz Otto Pöggeler: “Na obra principal dos anos trinta, os *Beiträge zur Philosophie*, fala-se do ser em sua verdade e ao mesmo tempo como reunião em uma aspiração decisiva e, desta maneira, como âmbito do sagrado e do divino” (*Filosofia e política em Heidegger*, p. 142). Wergin também concorda que esta obra estabelece os trilhos dentro dos quais seguem as interpretações sobre Hölderlin. Cf. “Sobre a verdade da ação. A propósito do aspecto poético da interpretação heideggeriana de Hölderlin” e *Pensar após Heidegger*, p. 288.

13. Essa é a versão da “destruição da metafísica” dos anos 30.

14. Em AN, p. 77, a *Ereignis* é tomada como sendo o fundo a partir do qual acontece o encontro entre os homens e os deuses. Trata-se do grande encontro, que se dá numa festa. Ela é o elemento festivo dessa festa e sempre é um dia incomum. Esta definição da *Ereignis*, enquanto um acontecer fundamental, também é defendida por Jean Beaufret (*Diálogo com Heidegger*, III, p. 226).

15. Friedrich Wilhelm von Herrmann informa que o provável ano do término da redação de *Contribuições para a filosofia (Sobre o acontecimento)* teria sido 1938. O início da redação data de 1936, ano em que a maior parte foi concluída e por isso esse é também o ano de referência para a publicação (cf. BE, p. 512-513). Lembremos que o primeiro curso sobre Hölderlin é de 1934.

16. O poeta dá o salto para dentro da verdade, mas ele necessita do pensador que saiba reconhecê-lo. O *Contribuições para a filosofia (Sobre o acontecimento)* sugere um trabalho conjunto entre o pensador e o poeta. “Já aqui o salto no ser e sua verdade são exigidos, também a experiência de que sob o nome de Hölderlin se dá aquele singular colocar-sob-decisão, se dá, não algo mais ou menos como se deu” (BE, p. 464).

17. Comparando Hölderlin a Hegel, no que toca à expressão “tudo está unido” (*Alles ist innig*), Heidegger diz: “a posição fundamental de Hegel ainda é metafísica, mas a de Hölderlin não mais” (AN, p. 99). Para a expressão do pensamento de Hegel deveríamos dizer, segundo Heidegger, o seguinte: “Tudo é passagem” (*Alles ist Übergang*). (Cf. AN, p. 99)

18. A diferenciação em questão se refere ao que é próprio dos gregos e ao que é próprio dos alemães. A distinção que Nietzsche fez entre Apolo e Dionísio nada teria a ver com isso, porquanto se enraizaria na metafísica moderna. Em *Nietzsche I* (“A vontade de potência como arte” [1936/37]), onde menciona a carta de Hölderlin a Böhlendorf de 4/12/1801 e afirma que Jacob Burckhardt já estava na pista do que descobriu Nietzsche, Heidegger sustenta que Hölderlin apreendeu mais profundamente a referida distinção. “Esta contraposição não pode ser compreendida como uma verificação histórica indiferente. Para a meditação imediata ela aponta muito mais para o destino e a determinação dos alemães. Por ora devemos ficar com esta indicação, uma vez que o saber

próprio de Hölderlin somente poderia alcançar a suficiente determinação através de uma explicação de sua obra" (p. 123-124).

19. Gianni Vattimo relaciona o *An-denken*, enquanto re-pensamento (*re-pensament*, trad. fran.), à superação da metafísica e à instauração de um pensamento pós-metafísico. Cf. "Uma ontologia da história", in: *O que pode a filosofia fazer com a sua história?* (p. 164-169).

20. Trata-se de uma interpretação de Heidegger sobre esboços do poema "Colombo" (*Kolomb*) e "Metade da vida" (*Hälfte des Lebens*).

21. A idéia de que só com "Carta sobre o humanismo" acontece realmente uma virada no pensamento de Heidegger é sustentada, por exemplo, por Jean Beaufret, p. 227, por Beda Allemann, p. 93 e por muitos dos comentadores de Heidegger que provavelmente não conheciam a publicação *Contribuições para a filosofia*. A publicação das obras completas mudou esta perspectiva de compreensão do trajeto de pensamento de Heidegger. Alguns intérpretes conseguiram, já nos anos 70, prever isso, como, por exemplo, Otto Pöggeler. Cf. "Heidegger hoje", in: *Heidegger. Perspectivas para a interpretação de sua obra*, p. 1-59.

22. "Mas, se o homem deve novamente achar a proximidade do ser, então ele necessita primeiramente apreender a viver sem nomes" *Ibid.*, p. 316.

Referências bibliográficas

- ALLEMANN, B. *Hölderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée*. Trad. François Fédier. Paris : PUF, 1959. (Tradução da 2. ed. alemã de 1954.)
- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris : De Minuit, v. 3, 1974.
- HEIDEGGER, Martin. "Der Ursprung des Kunstwerkes". In: *Holzwege* 2. Auflage. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1952.
- _____. *Der Wille zur Macht als Kunst* (1936/37). In: *Nietzsche I*. Pfullingen : Neske, 1961
- _____. *Vom Wesen der Wahrheit*. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 2. Auflage, 1978.
- _____. *Vom Wesen des Grundes*. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 2. Auflage, 1978.
- _____. *Brief über den Humanismus*. In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 2. Auflage, 1978.
- _____. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1981.

- ____. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1989.
- ____. *Einführung in die Metaphysik*. 5. Aufl. Tübingen : M. Niemeyer, 1987.
- ____. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1981.
- ____. Hölderlins Hymne "Andenken". In: *Gesamtausgabe* : Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2. Auflage, 1992.
- ____. Hölderlins Hymne "Der Ister". In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 2. Auflage, 1993.
- ____. Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein". In: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1989.
- ____. *Sein und Zeit*, 16. Aufl. Tübingen, M. Niemeyer, 1986.
- ____. *Perspektiven zur Deutung ihres Werkes*, Königstein, Athenäum, 1984, (org. por Otto Pöggeler)
- HÖLDERLIN, J. C. Friedrich. *Sämtliche Werke*, Kleine Stuttgarte Ausgabe, herausgegeben von Friedrich Beißner, Kohlhammer, Stuttgart, in 6 Bänden, 1965.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo : Ática, 1986.
- PÖGgeler, Otto. *Filosofía y política en Heidegger*. Trad. Juan de Colina. Barcelona : Editorial Alfa, 1984.
- VIETTA, Egon. *Die Seinsfrage bei Heidegger*. Stuttgart : Schwab, 1950.