

Maristela Valéria da Silva

**A POESIA DE FRIEDRICH HÖLDERLIN COMO ELEMENTO
MEDIADOR DO SAGRADO NO PENSAR FILOSÓFICO DE MARTIN
HEIDEGGER**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Maristela Valéria da Silva

**A POESIA DE FRIEDRICH HÖLDERLIN COMO ELEMENTO
MEDIADOR DO SAGRADO NO PENSAR FILOSÓFICO DE MARTIN
HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da religião, ciência e cultura.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

S586p	<p>Silva, Maristela Valéria da</p> <p>A poesia de Friedrich Hölderlin como elemento mediador do sagrado no pensar filosófico de Martin Heidegger / Maristela Valéria da Silva. - Belo Horizonte, 2023.</p> <p>115 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin.</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Filosofia. 2. O Sagrado. 3. Heidegger, Martin. 4. Hölderlin, Friedrich. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p style="text-align: right;">CDU 1</p>
-------	---

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Maristela Valeria da Silva** defendida e aprovada, com a nota 9,0
(NOVA) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / (Orientador)


Prof. Dr. Adilson Felicio Feiler / FAJE


Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira / PUC MINAS

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 26 de maio de 2023.

Agradecimentos

Agradeço a Deus e a Nossa Senhora que sempre foram lâmpadas para os meus pés.

Agradeço ao meu querido papai Francisco Borges (*in memória*) e a minha querida mamãe Izabel Terezinha que me trouxeram à vida, e a todos os meus irmãos que sempre estiveram ao meu lado em todos os momentos.

Agradeço ao departamento de pós-graduação em filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) pela bolsa institucional que me foi concedida, pois sem esta bolsa a realização deste sonho não seria possível.

Ao meu amigo professor Élio Gasda que tanto me ajudou, você sempre foi uma inspiração para mim, obrigada por sua bondade.

A minha amiga Jaqueline que sempre me incentivou nos momentos mais desafiadores do meu processo de escrita.

Agradeço à professora Cláudia que, com sua intervenção ética e cuidadosa, mudou os rumos de minha escrita acadêmica.

Agradeço de maneira especial ao Professor Dr. Carlos Drawin, quem, depois da partida de meu mestre Pe. Mac Dowell, com grande boa vontade, aceitou continuar me orientando, você foi fundamental para que eu pudesse defender minha dissertação. Muito obrigada.

Agradeço também a todos os funcionários da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em especial à Rosilene (secretária da pós-graduação em filosofia), Edna e Patrícia (do setor financeiro) e Bertolino (secretária da pós-graduação em teologia), que sempre foram tão gentis, atenciosos e dispostos a me ajudar.

Agradecimento especial

Ao meu sempre orientador, meu mestre Pe. Mac Dowell que foi convidado por Deus Pai a retornar para casa. Mas como bom mestre, generoso e cuidadoso que sempre foi, o senhor não me abandonou ao vento. O senhor partiu para outra missão que o Pai lhe confiou, mas me deixou muito bem amparada, deixando todas as suas obras ao dispor de todos aqueles que, como eu, aventuraram-se a navegar pelas águas turvas e turbulentas do mar revolto que Heidegger preparou para aqueles que ousam navegar seguindo a rota de seu pensar. Obrigada, meu mestre, por ter sido minha bússola mostrando-me o rumo certo na imensidão desse mar. Obrigada por confiar em mim pois, mesmo com toda grandeza de seu conhecimento filosófico, o senhor teve a humildade de acolher toda a minha inexperiência filosófica. Como um pai que ensina o filho a dar seus primeiros passos, até os últimos minutos de sua vida, o senhor me orientou a dar meus primeiros passos no ardiloso terreno filosófico. Por tudo o que fez por mim e por toda comunidade acadêmica, onde estiver, receba a energia de minha admiração e gratidão. Ao senhor, mestre, o meu eterno obrigado.

A Estrada

Você não sabe
O quanto eu caminhei
Prá chegar até aqui
Percorri milhas e milhas
Antes de dormir
Eu nem cochilei
Os mais belos montes
Escalei
Nas noites escuras
De frio chorei, ei , ei

A vida ensina
E o tempo traz o tom
Prá nascer uma canção
Com a fé do dia-a-dia
Encontro a solução
Encontro a solução...

Cidade Negra

Composição: Toni Garrido / Lazão / Da Gama / Bino

RESUMO: A pesquisa que desenvolvemos nesta dissertação busca elucidar o conceito de sagrado dentro do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Após ter negado o pensamento ontoteológico e metafísico tradicional que admite o pensamento acerca de Deus como sendo um ente supremo, a partir da década de 30, quando ocorre a chamada virada heideggeriana (*Kehre*), o filósofo, em sua incessante busca pelo sentido do ser, faz uma imersão investigativa na poesia de Friedrich Hölderlin. A partir de então, Heidegger passa a considerar a linguagem, em especial, a linguagem poética (poesia), como a mais forte expressão de manifestação do sagrado. Para o filósofo, a linguagem poética é a única maneira de preservar o mistério que envolve a questão do ser, pois ela não esgota o seu sentido e nem o aprisiona em definições exatas e empobrecidas. Dessa maneira, sob influência hölderliniana, Heidegger pensa o sagrado norteadado pelo sentido do ser.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Linguagem. Verdade do ser. Poesia. Sagrado.

ABSTRACT: The research carried out in this dissertation seeks to elucidate the concept of the sacred within the thought of the German philosopher Martin Heidegger. After denying the traditional ontotheological and metaphysical thinking that admits the thought of God as a supreme being, from the 1930s onwards, when the so-called Heideggerian turn (Kehre) took place, the philosopher, in his incessant search for the meaning of being, immersed himself in Friedrich Hölderlin's poetry. From then on, Heidegger began to consider language, especially poetic language (poetry), as the strongest expression of the sacred. For the philosopher, poetic language is the only way to preserve the mystery surrounding the question of being, because it doesn't exhaust its meaning or imprison it in exact and impoverished definitions. In this way, under the influence of Hölderlin, Heidegger thinks of the sacred as guided by the meaning of being.

KEYWORDS: Heidegger. Language. Truth of being. Poetry. Sacred.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A GÊNESE DO PENSAR HEIDEGGERIANO	15
1.1 O pensar filosófico de Heidegger	15
1.2 A virada (<i>Kehre</i>)	24
1.3 O poeta Hölderlin	27
1.4 O encontro do pensador com o poeta	29
1.5 Entre o Discurso e a linguagem: a poesia	31
2 DA LINGUAGEM METAFÍSICA À LINGUAGEM POÉTICA	37
2.1 A recuperação do discurso sobre os deuses	37
2.2 A metáfora do salto (<i>der Sprung</i>) em Heidegger	43
2.3 Os semideuses	45
2.4 Entre o celeste e o terreno: a quadratura em Heidegger	64
3 O FAZER POÉTICO: EXPRESSÃO MÁXIMA DO SAGRADO NO PENSAR HEIDEGGERIANO	69
3.1 O sagrado mediado pela poesia	69
3.2 O que é o sagrado na filosofia heideggeriana	77
3.3 O poeta: guardião do sagrado	89
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	97
ANEXO 1: NO AZUL SERENO FLORESCE... ..	101
ANEXO 2: O RENO	104
ANEXO 3: GERMÂNIA	112

INTRODUÇÃO

No século passado, a filosofia da religião não figurou entre os temas de maior interesse para os filósofos segundo Drucker¹, por se tratar de um tema irrelevante ou porque já havia sido rechaçada por pensadores como Charles Darwin (1809-1882), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939). Porém, nas últimas décadas, a temática religiosa vem alcançando considerável visibilidade e se tornando solo fértil, embora muito mais por relações econômicas e políticas do que propriamente pelo “diálogo filosófico”.

Independente do motivo que provocou o reavivamento da temática religiosa no atual contexto, sobreveio-nos um interesse em relação à pesquisa de Martin Heidegger (1889-1976) sobre a religião e acerca do seu pensamento sobre o que é o sagrado. Heidegger é um pensador de importância ímpar no cenário acadêmico, o qual trata “Deus” como um tema relevante e passível de investigação.

A busca pelo sagrado foi marcante na trajetória investigativa do filósofo, por isso, os ecos de seu pensamento continuam a alimentar pesquisas de pensadores contemporâneos em diversos campos do saber, como a Teologia, Filosofia da Religião, Ciências da Religião, Psicologia e até mesmo a Linguística.

De acordo com Mac Dowell², a tentativa de compreender seu próprio tempo e explicá-lo, apontando caminhos que pudessem orientar as limitações do mundo moderno, foi o pensar filosófico de Heidegger ao longo de todo seu percurso. Em *Ser e Tempo*, o método fenomenológico que o filósofo herda de seu mestre Edmund Husserl (1859-1938) é transformado em uma hermenêutica da própria realidade. Questionando as categorias tradicionais de interpretação do ser humano e do ente no seu conjunto, o filósofo abre com a perspectiva da “existência” de horizontes fecundos de compreensão do ser na “sua historicidade constitutiva”.

Dito isso, nossa pesquisa tem por norte a investigação do sagrado no pensamento de Martin Heidegger. Estudar como se desenrola o pensamento heideggeriano é uma tarefa árdua, porém, dada a importância desse pensador contemporâneo no cenário filosófico

¹ DRUCKER, Cláudia. *Quem são os deuses de Heidegger?: sobre Hölderlin e o uso filosófico da linguagem poética*. Supervisor: Marco Aurélio Werle. 01/03/2011 a 29/02/2012. 19f. Projeto de Pós-Doutorado em Filosofia. Departamento de Filosofia da Universidade São Paulo, São Paulo, 2011, p. 2. Disponível em: https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/claudia_drucker_posdoc.pdf. Acesso em: 20 jan. 2023.

² MAC DOWELL, João Augusto. A busca pelo sentido do ser: entrevista com João Augusto Mac Dowell. IHU on-line, São Leopoldo, 3 de julho de 2006, p. 12. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao187.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2022.

mundial, um estudo filosófico sobre o que é o sagrado no âmbito de seu pensar torna-se bastante atual e relevante academicamente, afinal, a busca pelo sagrado marca momentos decisivos de sua trajetória filosófica.

Nossa análise concentra-se com maior acuidade nas obras concluídas pelo filósofo a partir da década de 30, período em que o autor se aproximou da poesia do poeta alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843). Foi após tal aproximação que ocorreu a virada (*Kehre*) do pensamento de Heidegger e se encontram o poeitar e o filosofar, ou seja, nessa fase heideggeriana a epifania acontece e a linguagem poética é expressada de forma transcendental.

Contudo, para que pudéssemos compreender o desenrolar complexo e ousado do filosofar heideggeriano, tivemos que fazer um recuo investigativo no qual analisamos sua vida e obra como um todo, incluindo a fase em que Heidegger assume o seu ateísmo metodológico e a temática religiosa em suas obras tornou-se um tema periférico. Desta maneira, foi possível verificar que o pensador da Floresta Negra, “sob a influência de Hölderlin, admite a possibilidade de uma experiência do sagrado, como a dimensão mais retirada da verdade do ser”, de acordo com Mac Dowell³. A partir de então, a linguagem poética passa a ser a via pela qual o sagrado, em sua onipotência, pode ser expresso sem os conceitos limitantes da linguagem metafísica.

Para Heidegger, o poeitar hölderliniano encontra-se desatrelado do pensamento metafísico e de qualquer humanismo no sentido tradicional do termo. Por essa razão, o sagrado é colhido na poesia de Hölderlin e se mostra como possibilidade de pensar tanto a essência do homem quanto o divino a partir da verdade do ser, que em sua dinâmica é o jogo do velamento e do desvelamento. Segundo o pensador, o sagrado não se aprisiona em definições exatas e somente uma linguagem cuja dinâmica seja harmonizada com a dinâmica da manifestação do sagrado é capaz de nomeá-lo. A poesia, no pensar do autor, é a linguagem da transcendência e o poeta é o mediador da vinda do sagrado.

Para analisarmos a maneira como o sagrado fundado pelo poeta Hölderlin chega até Heidegger, dividimos nossos trabalhos em três capítulos. No primeiro capítulo, “A gênese do pensamento heideggeriano”, com o objetivo de entendermos o lugar de formação de Martin Heidegger, fizemos um recuo especulativo na vida e obra do autor desde a sua infância, para,

³ MAC DOWELL, João Augusto. As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana, Belo Horizonte, 2021b. Texto em Docx, criado em 31/08/2021, p. 8. Este texto, com correções do autor, corresponde ao conteúdo publicado em revista, a saber: MAC DOWELL, João Augusto. *Daseinsanalyse*, São Paulo, n. 15-16, p. 8-32, 2011.

assim, traçarmos as fases do seu pensamento filosófico, apontando como e em que momento se deu o interesse pelo fazer poético de Hölderlin.

No segundo capítulo, “Os ecos do diálogo entre Heidegger e Hölderlin”, com o intuito de verificarmos como se deu a transposição da linguagem metafísica para a linguagem poética, investigamos criteriosamente a maneira como Heidegger retoma o seu discurso sobre os deuses e analisamos também o que são os semideuses na concepção filosófica heideggeriana. Ao final do capítulo, trouxemos à baila o sentido da metáfora: salto (*der Sprung*) e os pares Céu e terra e homens e deuses, o famoso quadrado heideggeriano.

Objetivando verificar como nasce a compreensão do sagrado heideggeriano mediado pela poesia de Friedrich Hölderlin e por que os poetas, em especial Hölderlin, são considerados pelo filósofo como os guardiões do sagrado, no terceiro e último capítulo, “O fazer poético: expressão máxima do sagrado no pensar heideggeriano”, analisamos, sob a luz do pensamento de Heidegger, o poema hölderliniano “*como quando em dia de feriado...*”. Assim, buscamos compreender de que maneira o sagrado, fundado pelo poeta enquanto natureza, desponta na filosofia de Martin Heidegger.

1 A GÊNESE DO PENSAR HEIDEGGEIRIANO

Dissertar sobre um pensador com tão grande envergadura filosófica, como Martin Heidegger, não é tarefa fácil. É navegar por águas turvas, por assim dizer. Porém, com a devida consciência da complexidade que compreende o seu filosofar, aventuramo-nos por estas águas na tentativa de compreender, utilizando palavras de Mac Dowell¹, a sua enigmática “meditação sobre a dimensão do sagrado na existência humana”.

Para melhor discorrermos sobre esta emblemática fase do pensamento de Heidegger, faz-se necessário que, de maneira concisa, rememoremos o contexto de formação do seu pensamento até chegarmos ao ponto em que a poesia de Friedrich Hölderlin se torna via de acesso para que a verdade do “ser” passe a se relacionar com o sagrado.

Neste primeiro capítulo de nossa pesquisa, traçamos o perfil biográfico heideggeriano, não com o intuito de fazer uma enumeração meramente bibliográfica, mas sim de entendermos o lugar de formação de seu pensamento. Acreditamos que para estudarmos o sagrado mediado pela poesia, sob a ótica de Heidegger, torna-se necessário que façamos um recuo investigativo em seu percurso acadêmico para melhor entendermos as fases que precedem o seu encontro com o pensar poético.

1.1 O pensar filosófico de Heidegger

Ao analisarmos o percurso filosófico de Martin Heidegger, não podemos perder de vista a sua forte ligação com o pensamento teológico cristão católico e de como esta ligação, de certa maneira, orientou a via filosófica de seu pensar.

O pensador nasceu em 26 de setembro de 1889, em um lugarejo conhecido por Messkirch, situado na Floresta Negra, região rural a sudoeste da Alemanha, no seio de uma família que não dispunha de muitos recursos financeiros. Seu pai era um homem modesto que intercalava seu tempo entre o ofício laboral como artesão e a função religiosa que desenvolvia na comunidade como sacristão da matriz local.

Dessa forma, os valores cristãos advindos do catolicismo tradicional, movimento religioso muito forte naquela comunidade e na sociedade da época, imperavam no ambiente familiar de Heidegger. O convívio impregnado pela doutrina teológica católica foi

¹ MAC DOWELL, 2021b, p. 8.

determinante para a formação do futuro filósofo, tanto no que tange a questões financeiras, quanto em sua formação espiritual e filosófica.

Em virtude de grande capacidade intelectual, em 1903, ainda adolescente, Heidegger parte de sua pequena cidade natal e se instala em um pensionato católico em Konstanz, onde conclui parte de seus estudos no sistema público de ensino e, em 1909, termina o ensino médio em Freiburg. Não podemos deixar de mencionar que todo percurso de estudos distante de sua cidade foi custeado pela igreja católica.

A imersão em um ambiente extremamente religioso desperta em Heidegger um forte interesse pela vida religiosa, mas este desejo de se tornar sacerdote² malogra em 1909 “em virtude de problemas de Saúde”³, desencadeando em Heidegger uma de suas grandes frustrações. Mas esta frustração não o impediu de continuar trilhando os caminhos da fé uma vez que ele se instala no “seminário arquidiocesano de Freiburg, iniciando na Universidade, sempre em vista da carreira sacerdotal, o curso de teologia católica, mesclado com disciplinas filosóficas”⁴.

As disciplinas de filosofia não eram as únicas que compunham a sua grade curricular, matemática, ciências naturais e história também fizeram parte de seus estudos. Porém as disciplinas de cunho filosófico, antes aleatórias, despertaram maior interesse no jovem Heidegger, fazendo com que ele abandonasse o curso de Teologia e passasse a se dedicar completamente à filosofia, concluindo seu doutorado com a tese: “*A doutrina do juízo no psicologismo, (1913)*”. Ainda em Freiburg faz também sua “livre docência, com o trabalho: *A doutrina das categorias e da significação em Duns Scoto, (1916)*”⁵.

O abandono do curso de teologia não significa que Heidegger abdicou de seu interesse pela tradição mística, e tampouco do seu envolvimento com a espiritualidade cristã, visto que pensadores como Agostinho, Bernardo, Mestre Eckhart e Teresa de Ávila fizeram parte de seu rol de leitura, despertando nele forte “reflexão sobre a vida do espírito”⁶. Porém, todo pensamento advindo de suas leituras o levou a perceber que o

[...] verdadeiro sentido da escolástica não pode ser captado simplesmente a partir de suas elucubrações conceituais, mas deve apoiar-se na elaboração filosófica e, propriamente, fenomenológica da intensa vivência espiritual do sentido da existência

² “Com quase vinte anos sente-se chamado à vida religiosa como sacerdote, ingressando no noviciado da Companhia de Jesus (jesuítas)” (MAC DOWELL, João Augusto. *A intuição fundamental de Martin Heidegger*: texto para acompanhamento do minicurso. Belo Horizonte: FAJE, 2021a, p. 3).

³ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente*: introdução a novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 15. O doutorado equivalia mais ou menos ao nosso mestrado atual e a livre docência ao nosso doutorado.

⁴ MAC DOWELL, 2021, p. 3.

⁵ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 15.

⁶ MAC DOWELL, 2021a, p. 4.

revelado nos escritos da época medieval, não só místicos em sentido estrito, mas também de caráter moral e ascético⁷.

A partir de então, o jovem filósofo começa a perceber a necessidade de repensar e reformular o pensamento escolástico, pois, segundo o seu pensar, para que as verdades cristãs pudessem ser aceitas, uma nova linguagem, levando em consideração o contexto cultural da atualidade, deveria ser adotada. E foi justamente o que ele fez. Seguindo a linha neokantiana, nas obras que antecedem *Ser e tempo (Sein und Zeit)*, a saber, em sua tese de doutoramento: *A teoria do Juízo no psicologismo* (1913), “sob o aspecto da lógica” reivindicando sua validade “contra a tendência psicologista”, sob o “aspecto metafísico”, no estudo sobre “*A doutrina das categorias e do significado em Duns Scoto* (1916)”, e também no mesmo ano, no tratado “*sobre o Conceito de tempo em historiografia* (1916)”⁸. Vale lembrar que o neokantismo

[...] consiste em uma retomada do programa crítico de Kant, desdobrado em dois segmentos principais. Por um lado, é o esforço de mitigar o subjetivismo transcendental, recorrendo à objetividade das ciências matemáticas e físicas. Essa é a característica da Escola de Marburg, cujo fundador, Hermann Cohen (1842-1918), tentou superar a cisão entre o conhecimento e o seu objeto por meio de esquemas lógicos formadores de pensamento e também da fundamentação científica da ética e da reflexão sobre os valores, com apoio nas ciências humanas e na biologia. Por outro lado, é a tentativa de ultrapassar a tendência a limitar o campo da ciência ao domínio de aplicação possível de procedimentos lógicos de formalização e matematização de objetos. Na Escola de Baden, podemos identificar como exemplo desse primeiro segmento, o filósofo Heinrich Rickert (1863-1936), que desenvolveu uma teoria dos valores que separava as ciências naturais das do espírito e cuja metodologia é essencialmente hermenêutica e inclui valores como princípios explicativos⁹.

Como podemos perceber a partir das obras supracitadas, a formação do pensamento heideggeriano não se limitou ao “círculo fechado do catolicismo da época”¹⁰, o ambiente cultural contemporâneo também foi *conditio sine qua non* para aguçar a originalidade no seu filosofar. Já em sua adolescência teve contato com as obras literárias de Adalbert Stifter (1905) e Hölderlin (1908), assim como com os escritos filosóficos de Franz Brentano e Aristóteles (1907) sobre “o múltiplo sentido de ser”. Porém estas não foram as únicas obras que condicionaram a via de seu pensar, obras de outros autores também o influenciaram, como exemplo podemos aludir ao

⁷ MAC DOWELL, 2021a, p. 4.

⁸ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 9.

⁹ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 27.

¹⁰ MAC DOWELL, 2021a, p. 5.

neo-kantiano Emil Lask, além de leituras de outros filósofos, como Hegel, Schelling, Nietzsche (Vontade de Poder), Kierkegaard e Dilthey, bem como de romances de Dostoiévski e da poesia de Rilke e Trakl. Todos estes autores, confessa Heidegger, marcaram a trajetória de seu pensamento¹¹.

Neste mesmo contexto, não podemos em hipótese alguma, deixar de citar a fenomenologia de Edmund Husserl, que abre caminho para um forte e fértil diálogo entre o “catedrático” e o jovem promissor filósofo, como ele mesmo atesta em sua obra “*Meu caminho para a fenomenologia*”¹².

Em 1927 Heidegger publica a sua mais famosa obra, *Ser e tempo (Sein und Zeit)*. A tentativa de compreender o seu próprio tempo e de explicá-lo, apontando caminhos que pudessem orientar as limitações do mundo moderno norteou a filosofia do autor. Em *Ser e tempo*, o método fenomenológico que ele herda de seu mestre Husserl é transformado em uma hermenêutica da própria realidade. Questionando as categorias tradicionais de interpretação do ser humano e do ente no seu conjunto, abre com a perspectiva da “existência” de horizontes fecundos de compreensão do ser na “sua historicidade constitutiva”¹³.

Nessa obra, desenvolve sua própria concepção de fenomenologia, que deixa de consistir em um método de investigação filosófica e se torna em um modo de chegar às *estruturas elementares originárias* que suportam a existência humana, com todas as suas disposições, faculdades e funções¹⁴.

A questão do sentido do Ser é, inquestionavelmente, a bússola que norteou todo o emblemático pensamento filosófico de Martin Heidegger. Responder a esta questão foi a empreitada pela qual o filósofo incansavelmente se dedicou durante toda sua vida acadêmica, marcada de maneira contundente em *Ser e tempo (Sein und Zeit)*. Afinal, é nessa obra que ele traz à baila toda a questão do esquecimento do sentido do Ser por parte da metafísica, afirmando que tal questão, nunca foi posta de maneira expressa, “embora tenha sido respondida implicitamente desde Platão, em um sentido que considera inadequado”¹⁵.

Mas qual foi a raiz do problema que fez com que a filosofia ocidental não tenha oferecido nenhuma resposta adequada quanto ao sentido do ser? Segundo Giacoia Junior, uma questão a respeito de qualquer tema só poderá ser satisfatoriamente respondida e compreendida caso a pergunta seja “adequadamente formulada”¹⁶. Assim, posto que não houve questionamento algum nem todo o conhecimento de que dispunha Platão e nem a

¹¹ MAC DOWELL, 2021a, p. 5.

¹² GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 15.

¹³ MAC DOWELL, 2006, p. 12.

¹⁴ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 16.

¹⁵ MAC DOWELL, 2021a, p. 1.

¹⁶ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 53.

“história da filosofia inteira” conseguiriam responder sobre o ser a contento, ou seja, toda esta problemática encontra-se na falta da pergunta.

Mas quais foram os caminhos que levaram Heidegger a afirmar tão categoricamente o esquecimento do ser por parte da metafísica ocidental? De que maneira a pergunta pelo sentido do ser deveria ser posta? E como este questionamento acerca do sentido do ser passou a nortear toda a sua trajetória filosófica?

A falta de questionamento adequado para a questão do ser por parte da filosofia ocidental abre, então, caminhos para que Heidegger organize um árduo e complexo programa filosófico, a saber, “*Fenomenologia Ontológica da existência, ontologia fundamental ou analítica da Finitude*”, programa este que analisa hermeneuticamente a “tradição da filosofia ocidental” objetivando a “destruição da metafísica”¹⁷. Dentre os escritos que fazem parte deste programa, encontra-se a sua mais robusta obra: *Ser e tempo*, que abre suas discussões citando um dos maiores expoentes da tradição filosófica ocidental: “Pois é manifesto que estais de há muito familiarizados com o que pretendeis propriamente significar empregando a expressão ‘ente’, que outrora acreditávamos certamente entender, mas que agora nos deixa perplexos”¹⁸.

Eis, pois, a famosa citação do Sofista de Platão, epígrafe da qual Heidegger se vale para mencionar o equívoco de toda uma tradição filosófica ao se pensar o “ser” como “ente”, esquecendo-se de pensar a diferença existente entre ser e ente. Sendo assim, “tal sentido de ser como presença constante caracteriza, segundo ele, toda a história da filosofia ocidental como metafísica”¹⁹. Porém, o jovem e promissor filósofo da Floresta Negra, rejeita esta ideia do ser como simples presença do que está aí ou “existência” no sentido usual do termo, pois de acordo com a sua “intuição fundamental” o sentido autêntico do ser não deve ser entendido à luz do tempo cronológico, como fez a metafísica tradicional, mas à luz do tempo histórico, i. é., do ser humano enquanto história. Nas palavras do próprio Heidegger, “O espírito vivente é como tal essencialmente espírito histórico, no sentido mais exacto do termo”²⁰, ou seja, o ser humano se compreende a partir de sua história, “eu sou a minha história”²¹. Não podemos perder de vista que, segundo Mac Dowell²².

¹⁷ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 9.

¹⁸ Platão, 244a *apud* HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b, p. 31.

¹⁹ MAC DOWELL, 2021a, p. 1.

²⁰ HEIDEGGER *apud* VATTIMO, 1987, p. 11.

²¹ MAC DOWELL, 2021a, p. 1.

²² MAC DOWELL, 2021a, p. 8.

A intuição fundamental de Heidegger, refere-se justamente à noção de tempo como pano de fundo da noção de ser. Daí o título de sua obra fundamental “Ser e tempo” (*Sein und Zeit*). Mas não se trata do tempo cronológico, como nós entendemos ordinariamente, composto de horas, dias e anos, no qual, como se disse, o passado foi, mas não é mais; o futuro será, mas ainda não é; só o presente é, ou seja, só existe o que está presente. Ele vai descobrir uma noção diferente de tempo, que está implícita na própria experiência humana. De fato, o verdadeiro filosofar não inventa nada, apenas descobre. O importante é encontrar e percorrer, sem desvios fatais, o caminho certo para a descoberta daquilo que está tão perto de nós, que nem notamos, a nossa própria vida.

Como podemos perceber, a dificuldade encontrada pela metafísica em conceber a importância da historicidade para a compreensão do sentido autêntico do ser deveu-se ao fato de que ela, a metafísica, parte da ideia de que o ser “se identifica sempre” a partir da noção de presença, ou “com um termo talvez mais familiar, a objetividade”²³. Em linhas gerais, aquilo que pode ser encontrado, aquilo que está presente diante do sujeito como objeto.

Desconstruir essa maneira de compreensão do ser enquanto presença foi o que Heidegger se propôs a fazer. Mas de que maneira? Refazendo a pergunta pelo sentido do ser. Eis o motivo pelo qual ele decide expor sua linha de pensamento acerca desta espinhosa temática em toda a sua envergadura filosófica, escrevendo sua obra mais importante que foi, sem dúvida nenhuma *Ser e tempo*, tendo como “ponto de partida uma fenomenologia hermenêutica das estruturas fundamentais do ser-o-á”^{24,25}. De acordo com Marco Antonio Casanova:

O projeto de destruição da história da ontologia, a partir do fio condutor da questão do ser articula-se essencialmente em *Ser e tempo* com o projeto da facticidade. Como vimos, Heidegger pensa a destruição da ontologia tradicional em uma conexão necessária com a desconstrução das camadas calcificadas dessa ontologia, que se encontram vigentes nos comportamentos fáticos dos seres-á.²⁶

A palavra “destruição”, segundo Mac Dowell, não deve ser entendida em sua literalidade como “rejeição ou crítica da metafísica no seu conjunto”²⁷, algo que soa

²³ VATTIMO, 1987, p. 22.

²⁴ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 51.

²⁵ Ser-o-á é a tradução que optamos por utilizar em nosso trabalho; tal tradução foi sugerida por Heidegger aos franceses. “Heidegger sugeriu que em francês, se traduzisse Dasein não por *être-là* (ser-á), como usualmente era feita, mas por *être-lè-là* (ser-o-á)” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 64). De acordo com HEIDEGGER, *Zollikomer Seminare*, p. 156s. apud GIACOIA JUNIOR, p. 64, “A palavra “Dasein” significa, segundo a tradição, ser/ estar presente, diante da mão (*Vorhandensein*), existência. Neste sentido, fala-se, por exemplo, das provas da existência de Deus. Em *Ser e tempo*, todavia, Dasein é entendido de outro modo. Os franceses também não observaram isso inicialmente, razão pela qual eles traduziram Dasein em ser e tempo como *être-là*, o que significa: ser/ estar aí e não lá. Em ser e tempo, o da não significa uma indicação de localização para um ente, mas deve nomear a abertura no qual o ente pode ser/ estar presente para o homem, também ele mesmo, para si mesmo. O aí (da) para o ser distingue o ser-homem. A adequada tradução francesa para o Dasein teria de soar *être-le-là*”.

²⁶ CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 87.

²⁷ MAC DOWELL, 2021a, p. 13.

superficial ou falso que deve ser aniquilado. A compreensão do termo deve seguir a linha de raciocínio nos contornos heideggerianos, ou seja, “como a revelação das origens e das diversas etapas do esquecimento ou deformação do sentido de ser provocado por sua compreensão metafísica”²⁸. Ainda de acordo com Mac Dowell, não podemos deixar de salientar que, em momento algum, Heidegger desmerece os pensadores metafísicos, ou seja, Platão, Aristóteles e a filosofia moderna de Kant e Hegel dentre outros pensadores, tiveram “alta consideração” na trajetória filosófica do autor. Destarte “a ontologia fundamental heideggeriana não perfaz um salto para fora da filosofia”²⁹, o que Heidegger procura fazer é imprimir avanços abrindo novos caminhos para a compreensão do sentido do Ser.

Como já dissemos anteriormente, a crítica heideggeriana à metafísica recai sobre a abordagem da questão do “ser como presença constante à luz da noção de tempo natural”³⁰, pois, para o autor, a questão do ser não deve se desvincular do modo de ser do homem enquanto *Dasein*³¹, enquanto ser-o-aí, pois o homem é quem compreende o ser. Desta maneira,

[...] uma interpretação ontológica *originária*, não requer somente, em geral, uma situação hermenêutica, assegurada por seu ajustamento ao fenômeno, mas deve assegurar-se expressamente de que trouxe para o ter-prévio o todo do ente temático. De igual maneira, também não basta um primeiro delineamento-prévio, mesmo que fenomenicamente fundado do ser desse ente³².

Como nos sinaliza Heidegger na citação acima, para que se possa compreender o ser em sua totalidade, é necessário que o ente seja focalizado adequadamente, afinal, o “Ser não é um ente, algo que é, mas o que possibilita compreender o ente como ente nos seus modos de ser”³³, enquanto existência histórica (*Existenz*), e não enquanto presença, próprio do pensamento metafísico. De acordo com Mac Dowell, as “características básicas da metafísica tradicional” assinaladas pelo pensador da Floresta Negra são as seguintes:

- (1) **sentido de ser** como **presença constante**, compreendido no **horizonte do tempo cronológico/natural** como sucessão contínua de agoras;
- (2) **undo/natureza** como conjunto de **entes singulares mutáveis, substâncias** com seus **acidentes**, constituídos como tais por **essências** universais (gêneros, espécies) neles **multiplicadas e singularizadas**;

²⁸ MAC DOWELL, 2021a, p. 13 e 14.

²⁹ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 61.

³⁰ MAC DOWELL, João Augusto. Como Heidegger descobriu a perspectiva ontológica da existência? In: CARVALHO, Marcelo; LYRA, Edgar (Orgs.). *Heidegger*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 73.

³¹ De acordo com Gianni Vattimo (1996, p. 27), “Existência, *Dasein*, ser-no-mundo, são, pois, sinônimos. Os três conceitos indicam o facto de o homem estar ‘situado’ de maneira dinâmica, a saber, no modo de poder ser, ou também como diria Heidegger pouco depois, na forma do ‘projecto’”.

³² HEIDEGGER, 2012b, p. 641.

³³ MAC DOWELL, 2021a, p. 22.

- (3) **ser-humano** como **substância natural**, caracterizada por sua racionalidade, que se contrapõe ao mundo por seus atos conscientes como sujeito aos objetos, existentes dele no espaço-tempo;
- (4) **afirmação** de um **ente primeiro transcendente/perfeito, fundamento da realidade humano-mundana**, imperfeita e contingente ou **negação do mesmo** em nome da **auto-suficiência** da natureza ou da razão humana³⁴.

Para Heidegger, a ótica pela qual a metafísica ocidental enxerga o ser, em equivalência metafórica, é como um rio que deságua no mar da “subjetividade”, e no que ele chama de “civilização da técnica” e das profundezas desse mar, surge o niilismo, “enquanto se volta tão só para o ente, sucessivamente como objeto (*Gegenstand*), como projeto, e, finalmente, como mero recurso (*Bestand*)”³⁵, tornando-o, então, massa de manobra. Esta é a concepção repudiada por Heidegger em sua intuição fundamental. Daí a importância de se entender adequadamente a base ôntica da interpretação ontológica heideggeriana, afinal, o ente é a via que possibilita a compreensão do ser, movimentando-se para fora de si, tornando-se presente em seus diversos modos de ser. *O Dasein*

é o ente que irrompe para o ser, possuindo assim, um modo próprio distinto dos demais. *O Dasein* é o ente que existe, isto é, “que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si. O homem é aquele não-poder-permanecer, e, no entanto, não-poder deixar o seu lugar.” Ao se projetar, o *Dasein* se joga constantemente à possibilidade. Assim, o *Dasein* é e se constitui em meio à jogada³⁶.

A hermenêutica é a disciplina que tem por objetivo compreender o sentido daquilo que se encontra implícito no universo textual, sejam textos religiosos, literários ou jurídicos, porém a compreensão da qual Heidegger se ocupa é a compreensão do sentido do ser. Sendo assim, a análise ontológica do ser-o-aí deve ser o fio condutor desta interpretação, pois é nos contornos desta análise que desponta, como nos sinaliza o § 5 de *Ser e tempo* “o horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral”³⁷. Como nos adverte Mac Dowell, ancorado nas premissas heideggerianas, não se pode

[...] identificar uma pintura como artística, se não possui uma compreensão prévia do significado de arte. Trata-se do modo de ser de um tipo de ente, a obra de arte. Mas a compreensão do modo de ser de qualquer ente pressupõe a compreensão do sentido ou significado de ser em geral³⁸.

³⁴ MAC DOWELL, 2021a, p. 20.

³⁵ MAC DOWELL, 2021a, p. 20.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 418.

³⁷ HEIDEGGER, 2012b, p. 69.

³⁸ MAC DOWELL, 2021a, p. 22.

O sentido do ser é o fruto da compreensão de ser que possui o ser-o-aí, enquanto *Dasein*. Por isso, é na compreensão do modo de ser do ser-o-aí, ou seja, de seu compreender, que se encontra a fresta que clareia a via de compreensão do sentido do ser. De acordo com Mac Dowell³⁹, o aí-ser possui oito características básicas, a saber, enquanto: “Existência histórica”; “Autocompreensão”; “Singularidade”; “Ser-no-mundo”; “Tri-dimensionalidade” (Disposição afetiva, Compreender, Discurso); “Poder-ser”; “Alternativa” (ser ou não ser propriamente) e, por fim, o “Cuidado (Sorge)”. Nessas características encontram-se as pistas que nos levam a desvelar aquilo que se encontra velado acerca do sentido do ser.

É do conhecimento de todo pesquisador que se aventura pelo emblemático pensamento heideggeriano que *Ser e Tempo* é uma obra inacabada, o que temos de concreto dessa complexa obra são a primeira e a segunda seção. Na primeira seção, o filósofo traz à baila a Analítica Existencial em função do questionamento que norteia toda sua obra, que é a pergunta pelo ser, examinando o modo de ser do ser-o-aí enquanto “existência”. Já na segunda seção, Heidegger aprofunda a sua compreensão do ser-o-aí, a partir da sua temporalização (*Zeitlichkeit*), que não é a do tempo cronológico, mas de um passado, presente e futuro históricos ou existenciais, ao contrário da forma de compreensão própria da tradição da metafísica. Como afirma Giacoia Junior⁴⁰:

O programa filosófico completo de *ser e tempo* incluía uma parte [a terceira seção não publicada] em que a perspectiva de análise seria deslocada da temporalidade própria à existência do ser-o-aí (sua *Zeitlichkeit*), para um vetor tomado a partir da temporalidade do próprio ser para a qual Heidegger reserva o termo *Temporalität* (temporaneidade).

Muitas coisas em relação ao *Dasein* foram esclarecidas ao encerrarmos a leitura de *Ser e tempo*, porém, a ontologia fundamental proposta por Heidegger, ao se consolidar como “analítica existencial”, deveria trazer à luz o sentido do ser do *Dasein*, evidenciando que este evento só se realiza em uma “perspectiva temporal” e que a compreensão do sentido do ser se dá em uma perspectiva da Temporalidade.

Temporalidade significa sempre a temporalidade ekstática do *Dasein* – Temporalidade significa o tempo posto em evidência, sobre o fundamento da temporalidade ekstática do *Dasein*, como horizonte da compreensão do próprio ser, como sentido do ser. *Esta evidenciação não é efetuada em ser e tempo, que não chega a dizer a Temporalidade como próprio sentido do ser.* Ela é no entanto, tentada, ao menos parcialmente, no curso de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, curso que se auto-apresenta, numa nota de primeira página, como uma “nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*”, o que só

³⁹ MAC DOWELL, 2021a, p. 35-37.

⁴⁰ 2013, p. 85. Com ligeira modificação feita pelo pe. Mac Dowell.

o é verdadeiramente em sua segunda parte, mais precisamente, de fato, nos dois últimos parágrafos desse curso, que se encerra bem antes de ter realizado o que previa. Apenas uma “amostragem”, portanto⁴¹.

Para Dubois⁴², “a analítica da temporalidade [*Zeitlichkeit*] do *Dasein* devia chegar a uma demonstração fenomenológica da Temporalidade [*Temporalität*] – que distinguiremos por uma maiúscula – do próprio ser”. Todavia, mesmo com toda dedicação empreendida por Heidegger em *Ser e tempo* “o sentido do ser, a partir do ‘tempo’ permanece indecيدido”⁴³ nessa obra. Diante da falta de palavras acerca daquilo que deveria ser dito, resta-nos perguntar: qual foi a atitude tomada pelo pensador da Floresta Negra ao perceber que as categorias fenomenológicas adotadas em *Ser e tempo* não foram suficientes para pensar o ser em sua abertura histórica?

1.2 A virada (*Kehre*)

Ao analisarmos a viravolta do pensamento heideggeriano, temos que ter em mente que não se trata de um abandono radical da linha de pensamento que o conduziu até meados de 1930, e sim de “uma reformulação das condições segundo as quais ele procura pensar as mesmas questões”⁴⁴. Assim sendo, o inacabamento da obra não é sinônimo de fracasso e muito menos um impasse, mas sim “um ziguezague de vereda de montanha, onde a direção só se inverte para melhor chegar ao cume, numa adaptação ao terreno”⁴⁵.

Para Giacoia Junior, a “inflexão” do pensar filosófico heideggeriano dá-se a partir do momento em que ele decide pensar o ser a partir de sua história, movimento que só foi “possível no horizonte de *Tempo e Ser*”⁴⁶. Desta maneira, as categorias fenomenológicas adotadas em *Ser e tempo* foram insuficientes para tal empreendimento, eis pois a principal modificação de seu novo empreendimento em relação à obra.

Este movimento em direção à compreensão do sentido do Ser encontra solo fértil na historicidade, propiciando a chamada virada (*Kehre*) heideggeriana. Daí emerge um segundo Heidegger, não em oposição ao pensamento do primeiro, mas sim um Heidegger que aprofunda o seu pensamento fundante presente em *Ser e tempo*⁴⁷, tornando-o mais profícuo

⁴¹ DUBOIS, Chistian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 104.

⁴² DUBOIS, 2004, p. 99.

⁴³ DUBOIS, 2004, p. 103.

⁴⁴ CASANOVA, 2009, p. 149.

⁴⁵ DUBOIS, 2004, p. 101.

⁴⁶ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 85.

⁴⁷ Para Vattimo (1987, p. 118), em “*Ser e Tempo*, o Ser é aquilo cuja compreensão constituía o homem como estar-aí, que abria o aí do mundo”.

para se pensar o sentido do ser em correspondência com seus termos históricos. Nas palavras do próprio Heidegger:

Heidegger I e Heidegger II somente se justifica sob condição de, constantemente se atentar: somente a partir do que é pensado sob o I tornando-se acessível primeiramente o que sob II deve ser pensado. Mas o I só se torna possível se vem contido no II⁴⁸.

A metamorfose do pensamento heideggeriano ocorre no momento em que ele percebe não existir, a partir do ser-o-aí, “nenhuma possibilidade de entendimento e abertura para o Ser que não seja o tempo, tematizado na ex-sistência do ser-o-aí⁴⁹”. Sendo assim, a ênfase do empreendimento *Tempo e Ser* recai sobre o verbo (*Seyn*) como tal, pois é no verbo que se encontra o fio condutor que leva à clareira do ser, diferenciando-se, assim, de *Ser e tempo* no qual o advérbio (*da*)⁵⁰ é a base direcional das análises do ser-o aí⁵¹.

O ser na viravolta – (*Seyn*) (Heidegger, por vezes, escreve-o com *y* para distingui-lo do ser antes da viravolta) também chamado acontecimento-apropriação, decisão- é o ser do qual emerge, como de uma identidade, o ser e o homem de antes da viravolta. Esse ser, que é a identidade originária, é a origem, a fonte, a diferença de que emergem os polos: ser-ente. Esse ser e sua verdade em relação com o homem são a esfera radical em que se dá o destino e todo o destino na história da relação ser-homem. É esse ser (*Seyn*) que acontece como velamento do velamento do ser (*Sein*) no desvelamento dos entes, no desvelamento do ser-aí. O acontecer desse ser (*Seyn*) é o acontecimento da viravolta⁵².

Dada a distinção entre ser (*sein*), analisado a partir do advérbio (*da*) encontrado nas páginas de *Ser e tempo* e do ser (*Seyn*) – verbalizado pela análise dele por ele mesmo, presente nas categorias de análises de *Tempo e ser* – fica claro, seguindo os passos do pensamento de Ernildo Stein, que não podemos enxergar esses dois seguimentos como polos antagônicos, pois no pensar filosófico heideggeriano eles não o são. Muito ao contrário, em seu filosofar o ente e o ser são complementares, “o Ser é tomado pelo ‘ente’ e vice-versa o ente pelo Ser, ambos como que empurrados no redemoinho de uma confusão estranha e ainda

⁴⁸ HEIDEGGER *apud* STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 83. O trecho citado faz parte da resposta dada por Heidegger ao pe. Richardson ``a seguinte questão: “Concedido *que* em seu pensamento do ser tenha acontecido uma viravolta – *como* então aconteceu esta viravolta – ou pondo a questão em outros termos, como deve ser pensado este acontecimento?” (HEIDEGGER *apud* STEIN, 2011, p. 83).

⁴⁹ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 88.

⁵⁰ “*Dasein* é uma palavra composta pelo “ser” (*sein*) e pelo advérbio “aí” (*da*). Em acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é ente a cuja essência pertence ao ser; que existe (é) enquanto *aí* – no aberto, em sua abertura para o ser. Essa é a condição ontológica do homem como *Dasein*, como ser-o-ai. Nesse sintagma, “*da*” não deve ser tomado em acepção espacial, como se indicasse uma localização, um “aqui” contraposto ao “lá” ou “acolá”. Em *Ser e tempo*, o “aí” significa uma dimensão da exterioridade, como a expressa pelo prefixo latino *ex* – em “expelir” ou extirpar” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 63).

⁵¹ GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 89.

⁵² STEIN, 2011, p. 84.

não pensada”⁵³. Assim entendido, o ser se desdobra como *Ereignis*, e pensá-lo como tal é pensá-lo a “partir do tempo”⁵⁴. Mas qual foi o caminho trilhado por Heidegger para chegar a esse desdobramento, uma vez que em *Ser e tempo* o ser emerge a partir da sua compreensão pelo *Dasein*?

A partir das considerações acima podemos entender mais nitidamente quando Dubois nos afirma que, para compreendermos a enigmática história do ser, o ponto de partida é o momento em que fechamos a última página de *Ser e tempo*. É justamente onde a obra parece nos abandonar que Heidegger se ancora para “pensar a essência da metafísica”⁵⁵ fora dos contornos da metafísica. Como o próprio autor nos sinaliza na Carta sobre o Humanismo, aqui o todo de volta. Mas como? Voltando ao ponto de partida.

Foi necessário que o pensador da Floresta Negra retornasse aos gregos “e às experiências originárias de onde provém o pensamento do ser enquanto presença constante”⁵⁶, onde não houve um questionamento acerca do ser, para, então, a partir desta lacuna, questioná-lo sob as bases da analítica existencial, desvelando-o em sua pluralidade de sentidos, para que, assim, a viravolta viesse a acontecer. Desta maneira, para que Heidegger pudesse dar um passo à frente em seu filosofar, foi necessário um passo atrás, mas este retorno, esse passo de volta, como nos afirma o próprio filósofo segundo Stein, não é um caminhar para fora da metafísica, mas sim para dentro da essência da metafísica⁵⁷.

A virada (*Kehre*) do pensar filosófico de Heidegger aplica-se também ao cenário linguístico de sua compreensão e comunicação. A linguagem em prosa usada em *Ser e tempo* para tematizar o esquecimento do ser cede lugar ao discurso poético. Foi nos dispositivos fonéticos, sintáticos e semânticos presentes na poesia que o autor encontrou a mais forte expressão da manifestação do ser. A combinação de palavras, significados e qualidade estética desse gênero textual abriu caminhos para que Heidegger articulasse sua concepção sobre a verdade do ser e voltasse a pensar e falar sobre sagrado e sobre Deus. Diante da flagrante importância da poesia na concatenação de seu novo filosofar, resta-nos a seguinte pergunta: no fazer de qual poeta Heidegger encontrou tanta inspiração para sua nova maneira de pensar?

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1995, p. 64.

⁵⁴ DUBOIS, 2004, p. 110.

⁵⁵ DUBOIS, 2004, p. 99.

⁵⁶ DUBOIS, 2004, p. 97.

⁵⁷ STEIN, 2011, p. 86.

1.3 O poeta Hölderlin

Foi na poesia do também alemão Johann Christian Friedrich Hölderlin que Heidegger encontrou inspiração e aporte linguístico para pensar e teorizar sua nova maneira de compreensão do sentido do ser. Foi também sob influência da poesia de Hölderlin que ele encontrou a abertura para pensar e falar sobre sagrado e sobre Deus, cerne de nossas discussões na pesquisa que segue. Mas quem foi Hölderlin?

“O poeta dos poetas”, assim Heidegger o intitula. Nas palavras do filósofo de Messkirch, o poeta de *Lauffen* era assim chamado porque ele [...] vai buscar a poesia, a sua essência originária, e com ela, a si próprio, e porque faz a experiência do seu poder, e instaurando-a de novo, relança-a para lá de seu tempo”⁵⁸.

A intrínseca relação entre a filosofia e a poesia hölderliniana teve importância ímpar para a viravolta (*Kehre*) do pensamento heideggeriano. Destarte, o poeta suábio torna-se peça chave para se compreender e teorizar a maneira com a qual Heidegger articulou seu pensamento acerca da historicidade do ser. A breve contextualização que segue sobre Hölderlin foi elaborada com o intuito de situar o contexto de formação pessoal e intelectual do poeta, pois, assim, alcançaremos uma compreensão mais assertiva sobre “o movimento propriamente hölderliniano de pensar o poético por meio da filosofia, bem como de tornar a filosofia um pensamento poético”⁵⁹.

Porém, comungamos com o pensamento de Heidegger no que tange à seguinte afirmação sobre a descrição meramente bibliográfica de Hölderlin: “não podemos despachar a vida, a obra e a história antecipadamente em um jeito de relatório para depois falarmos exclusivamente da ‘pura poesia’”⁶⁰. Com efeito, assim como para Heidegger o que nos une ao poeta é o pensar filosófico via literatura, a poesia de Hölderlin é a abertura que nos permite um pensar crítico/filosófico acerca da filosofia heideggeriana, o que justifica optarmos por uma breve contextualização mais biográfica do que propriamente bibliográfica. Passemos então a conhecer um pouco mais do contexto em que se manifesta o ser-aí histórico do “poeta dos poetas”.

Amigo de Hegel e Schelling no tempo em que cursou teologia na faculdade do seminário Tübingen, admirado não apenas no cenário literário, mas também na arena

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Estória Editores Ltda., 2004, p. 206.

⁵⁹ VACCARI, Ulisses Razzante. A poesia filosófica de Hölderlin entre o antigo e o moderno. *Cadernos de estética aplicada*, Santa Catarina, v. 12, n. 23, p. 109, jul./dez. 2018.

⁶⁰ HEIDEGGER, 2004, p. 14.

filosófica⁶¹, Friedrich Hölderlin viveu envolto em muitas adversidades financeiras, afetivas e de saúde.

Nascido aos 20 de março de 1770, em Lauffen, cidade suábica (*Schwaben*) banhada pelo rio Neckar a sudoeste da Alemanha, era filho de uma religiosa enfermeira e de um pastor. O poeta fica órfão de pai e de padrasto ainda na tenra idade. Após ficar viúva de seu segundo marido, sua mãe o envia para Nürtingen, onde estudou na escola clássica e em escolas protestantes. Em 1788, como bolsista, iniciou seus estudos em Teologia na faculdade de Tübingen. No afã de ouvir as palestras de Fichte, foi para a Universidade de Jena em 1794, onde “conheceu Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Von Hardenberg (Novalis) e Isaac Sinclair”⁶², retornando para Tübingen em 1795. No ano posterior ao seu retorno de Tübingen, acometido por dificuldades financeiras, torna-se preceptor do filho de Jacó Gontard, influente banqueiro de Frankfurt, e de sua esposa Susette Gontard, quem veio a se tornar o grande amor do poeta e fonte inspiradora de Diotima, a protagonista de seu romance *Hipérion*.

Em 1802, com a morte de sua musa inspiradora e grande amor de sua vida, “dedicou-se ao trabalho das traduções de Sófocles e Píndaro”⁶³, porém foi acometido pela loucura.. Em 1805, aos 35 (trinta e cinco) anos de idade, foi diagnosticado com insanidade mental. Após o fatídico diagnóstico, aos cuidados de Zimmer, marceneiro e admirador de suas obras, recolheu-se em um quarto no alto de uma torre em Tübingen, de onde podia-se ver o rio Neckar. Mesmo com as marcas profundas deixadas pelos problemas, ele não abandonou o seu escrever, a poesia foi sua fiel companheira, mesmo nos tempos de loucura. Hölderlin morreu aos 73 (setenta e três) anos de idade, em junho de 1843. De acordo com Werle⁶⁴,

Os chamados "poemas de loucura"; contrastam com o período criativo e "lúcido"; do poeta, quando raramente empregava rimas. A loucura ou o "deslocamento"; parecem ter realizado o que o próprio Hölderlin em vários momentos tematizou como sendo a "vocação do poeta"; (da ode de mesmo título: *Dichterberuf*): aquele que, tal como um semideus (do hino *O Reno*), recebe o fogo divino e, com a "cabeça descoberta"; (do hino, *Como em dia de feriado*), reenvia ou transmite solícito a mensagem do alto ao povo.

⁶¹ O reconhecimento de Hölderlin no cenário filosófico se deu no sec. XX “[...] com a publicação, em 1961, de um impressionante fragmento de duas páginas, intitulado ‘Juízo e Ser’. Esse fragmento explora a gênese da subjetividade e aponta para os limites da consciência” (WERLE, Marco Aurélio. *Hölderlin: intuição e intimidade*. *Ide*, São Paulo, v. 34, n. 53, p. 201-217, dez. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062011000200018. Acesso em: 19 mar. 2022).

⁶² HIEMER, Franz Karl. Johann Christian Friedrich Hölderlin. *IHU on-line*, São Leopoldo, ed.475, 19 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6193-biografia-holderlin>. Acesso em: 20 mar. 2022.

⁶³ HIEMER, 2015, não paginado.

⁶⁴ WERLE, 2011, p. 203.

Apesar de o poeta ter sido esquecido ou quiçá incompreendido por um século, e de desconsiderarem “sua contribuição poética, não levando em conta que Hölderlin filosofa intensamente em suas odes, elegias e hinos”⁶⁵, o poeta foi lido e valorizado por ilustres ícones da filosofia, como Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal, além de muitos outros, dentre os quais se insere o pensador da Floresta Negra Martin Heidegger, protagonista de nossas discussões no presente trabalho. Mas como o pensamento filosófico heideggeriano encontra-se com o poeta holderliniano?

1.4 O encontro do pensador com o poeta

Não será por demais estranho que nossas discussões acerca do encontro do pensamento filosófico de Heidegger com a poesia de Hölderlin parta de seu engajamento político, afinal esta etapa de sua vida marca profundamente sua trajetória acadêmica.

A filiação de Martin Heidegger ao Partido Nacionalista dos Trabalhadores Alemães de Adolf Hitler (NSDAP) é oficialmente atestada em 1933. No mesmo ano em que se liga ao partido, ele passa a ocupar o cargo de reitor da Universidade de Freiburg, embarcando no projeto que preconizava a reforma da universidade alemã “mediante a introdução ali do princípio do líder (*Führerprinzip*)”⁶⁶, pois, para Heidegger⁶⁷,

Assumir o reitorado significa comprometer-se com a liderança (*Führung*) espiritual desta escola superior. A disposição a seguir (*Gefolgschaft*) de docentes e alunos só desperta e se fortalece a partir do verdadeiro e coletivo enraizamento na essência da universidade alemã. Essa essência, porém, só alcança clareza, destaque e poder se, antes de tudo e a todo momento, os próprios líderes (*Führer*) são liderados – liderados pela inexorabilidade daquela missão espiritual que o destino (*Schicksal*) do povo alemão imprime em seu caráter histórico (*Geschichte*).

A citação acima trata-se do parágrafo introdutório do discurso proferido por Heidegger na solenidade de sua posse como reitor da Universidade de Freiburg. Por aí é possível observar que os reflexos de seu engajamento político já aparecem nas primeiras palavras de sua alocução, e se espraiam por todo o seu discursar, no qual ele “coloca em estreita relação a missão da universidade, da ciência e da cultura e o destino político e histórico do povo

⁶⁵ WERLE. Marco Aurélio. O lugar insólito de Hölderlin entre filosofia e poesia. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 96, 2020.

⁶⁶ Princípio do líder (*Führerprinzip*) é um “princípio filosófico, cuja origem remonta a Hermann Alexander Keyserling (1880 - 1946), instituiu a autoridade do líder (*Führer*) sobre a lei e a ordem constitucional, uma vez que na pessoa do dirigente supremo se unificaria, totalizaria e organizaria a vontade geral, soberana e indenitória de um povo. Associado à doutrina nazista da autoridade, tal princípio passou a orientar as diretrizes da política nazista para todos os setores da sociedade” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 17).

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. A auto-afirmação da universidade alemã (o discurso da reitoria). *Revista Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 17, p. 155, jul./dez. 2007.

alemão”⁶⁸. Esse estreitamento de relações para o qual Giacoia Junior nos chama a atenção pode ser constatado no fragmento do discurso que segue:

A universidade alemã significa para nós esta alta escola que, a partir da ciência e através da ciência, educa e disciplina os líderes e guardiães do destino do povo alemão. A vontade para a essência da universidade alemã é a vontade para a ciência, enquanto vontade para a missão histórico-espiritual do povo alemão, como um povo que se conhece a si mesmo no seu Estado. Ciência e destino alemão devem chegar juntos ao poder na vontade para a essência. E é o que farão se e somente se nós – corpo docente e discente – expusermos, por um lado, a ciência à sua mais íntima necessidade e se, por outro lado, suportarmos o destino alemão em sua mais extrema carência⁶⁹.

Porém, mesmo com todo engajamento político/nazista, que é bastante perceptível dada a afinação de seu discurso com a doutrina preconizada pelo NSDAP, o reitorado de Heidegger não passa de um ano, pois além de ter enfrentado a hostilidade dos intelectuais acadêmicos que eram contra o atual regime político, ele também, de acordo com Marcia Sá Cavalcante Schuback, não foi bem aceito pelos integrantes do movimento Nazista, que o consideravam “muito complicado”⁷⁰. Contudo, mesmo depois de deixar o cargo de reitor, ele continua filiado ao partido, mas se recolhe por um longo período em sua cabana na Floresta Negra, quiçá em virtude das frustrações sofridas.

Mas qual é o elo que fez com que Heidegger se aproximasse tanto do poeta de Hölderlin? Para respondermos a esta pergunta, recorremos ao filósofo heideggeriano João A. Mac Dowell e suas análises sobre “Martin Heidegger e a questão de Deus”. Ciente de toda a complexidade e amplitude do assunto, ele desenvolve, a partir de suas investigações, seis teses⁷¹ para explicar o tema Deus, sob a ótica heideggeriana. Suas teses, daqui para frente, serão amplamente utilizadas em nossas análises e servirão de pilares de sustentação de nosso trabalho. Por agora, para voltar ao questionamento proposto, nos valeremos da quarta tese⁷²

⁶⁸ GIACOIA JUNIOR, 2013. p.17.

⁶⁹ HEIDEGGER, 2007, p. 155-156. Com pequenas correções, entre colchetes, do pe. J. A. Mac Dowell.

⁷⁰ SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *Heidegger – Ser e Tempo*. Canal do Filosofia Pop, 31 mai. 2021. Vídeo Youtube (2h13min18). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6TJ7bNtQ5gg&t=5329s>. Acesso: 20 de mar. 2022.

⁷¹ As seis teses desenvolvidas por Mac Dowell para explicar a questão de Deus no pensamento heideggeriano foram apresentadas por ele em uma comunicação no colóquio “Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento”. O evento ocorreu nos dias 25 e 26 de abril de 2013, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), com apoio da CAPES. O texto completo pode ser encontrado em: MAC DOWELL, João Augusto. *Martin Heidegger e a questão de Deus*. In: MAC DOWELL (Org.). *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. p. 208-261.

⁷² Mac Dowell descreve sua quarta tese da seguinte maneira: “A virada do pensar de Heidegger, influenciada principalmente por Höderlin e configurada na obra “Contribuições para a filosofia (do acontecimento)”, abriu caminho para se pensar e falar do sagrado e de Deus (MAC DOWELL, 2014, p. 237).

de Mac Dowell na qual ele afirma que a metamorfose do pensamento heideggeriano, a conhecida virada (*Kerhe*), ao que tudo indica:

[...] pode ser considerada, sob certo aspecto, como superação da crise intelectual e existencial, ligada, seja ao insucesso de sua grandiosa tentativa de elaborar o novo sentido de ser em *Ser e tempo*, seja ao episódio do reitorado e suas consequências. O filósofo, tentando digerir estas experiências certamente dolorosas, entregou-se durante vários meses a uma intensa reflexão, retirado em sua cabana. Dois autores o acompanharam mais de perto nesse período decisivo: Nietzsche e Hölderlin⁷³.

A dor provocada em Heidegger pelas lacunas de *Ser e tempo* e pelo insucesso de seu reitorado fez com que ele mergulhasse profundamente na poesia hölderliniana. O autor já havia lido o poeta em sua adolescência, como mencionamos alguns tópicos acima, mas não com tanto critério e profundidade, por isso, acreditamos que o frutífero encontro filosófico/poético ocorre de fato, no retirar-se do pensador em sua cabana. A dor amarga então experimentada provoca o encontro com o poeta, e é no doce contentamento das descobertas desse encontro que vai se delineando a virada do seu pensar.

A filosofia é a ponte que liga Heidegger a Hölderlin e não a literatura. Os questionamentos heideggerianos são estritamente filosóficos, sendo assim, as respostas que ele encontrou via poesia também o são. Esta distinção entre os campos investigativos é apontada pelo filósofo em sua obra *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*⁷⁴, na qual ele afirma que as informações contidas na obra partem da necessidade de questionamentos filosóficos. Em outras palavras, as bases de análise são de ordem filosófica e, portanto, os esclarecimentos presentes em suas obras fazem parte do campo investigativo filosófico e não literário, deixando claro que Hölderlin foi o guia e a poesia o caminho que o conduziram a novas paragens e o levaram a encontrar na linguagem poética uma nova maneira de pensar filosoficamente a história da verdade (*alétheia*) do ser.

1.5 Entre o Discurso e a linguagem: a poesia

Em *Ser e Tempo*, a parte em que Heidegger se dedica a falar sobre a linguagem é muito pequena em relação ao todo da obra, é somente no §34, do cap. 5, que o filósofo traz à

⁷³ MAC DOWELL, 2014, p. 237.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Holderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 9.

baila o tema. O autor entende que a linguagem “é um fenômeno que tem suas raízes na constituição existenciária (*in der existenzialen Verfassung*) da abertura do *Dasein*”⁷⁵.

Assim ele justifica o porquê de tematizar o evento da linguagem apenas nesse ponto de desenvolvimento de sua exposição, pois, para ele, “o fundamento ontológico existenciário da linguagem é o discurso”⁷⁶, o que pressupõe já ter abordado outras “categorias” ou “existenciários” da analítica do *Dasein*⁷⁷. Desse modo, a linguagem faz parte da existência da espécie humana como ser-no-mundo. Toda compreensão é interpretativa: o ser humano compreende sempre algo como algo, ou seja, o que se manifesta é interpretado sob determinado aspecto, por exemplo, isso como pedra, ou caneta, ou formiga, etc. É pelo discurso que o ele, o homem, se articula e compreende o mundo e, é pela palavra que o ser humano exprime a sua compreensão e se faz compreender, dando significado às coisas e a si mesmo. Nesse sentido, “o discurso é a articulação da entendibilidade (*Verständlichkeit*)”⁷⁸. Ainda de acordo com Heidegger⁷⁹

O discurso é a articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo. A ele pertencem como seus momentos constitutivos: o sobre-quê do discurso (aquilo acerca de que discorre), o dito discursivamente como tal, a comunicação e o anúncio. Não se trata de propriedades que só podem ser empiricamente colhidas na linguagem, mas de caráter existenciários cujas raízes estão na constituição-de-ser do *Dasein* e só eles possibilitam ontologicamente algo assim como a linguagem. Na forma factual da linguagem de um discurso determinado alguns desses momentos particulares podem faltar ou passar despercebidos. O fato de que frequentemente *não* se expressem “em palavras” é indicativo somente de uma espécie particular de discurso, pois como tal o discurso deve trazer consigo a totalidade das estruturas nomeadas.

Desta maneira, para o filósofo as palavras são a comunicação de significados. Para ele, as coisas possuem em si significados e é justamente deste significado que surge a palavra, ou seja, o significado das palavras já existe antes mesmo do discurso ser articulado. Nas palavras

⁷⁵ HEIDEGGER, 2012b, p. 453. A tradução dos termos alemães “*existenzial*” e “*existenziell*” é controversa. Na tradução brasileira da obra *Ser e tempo*, de Marcia de Sá Cavalcante, a palavra “*existenzial*” é entendida como “existencial”, assim, “*in der existenzialen Verfassung*” traduz-se como “na constituição existencial” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 219). Na edição bilíngue, de Fausto Castilho, utilizada acima, a tradução é “na constituição existenciária” (conferir HEIDEGGER, 2012b, p. 453). O tradutor brasileiro, nesse aspecto, segue a tradução castelhana de José Gaos que verte a mesma passagem como “a estrutura existenciária”. Conforme esclarece Escudero: “Heidegger distingue claramente entre as determinações ontológicas fundamentais que constituem todos os modos de ser da existência do *Dasein* (*existenzial*) e o nível ôntico e existencial (*existenziell*) de cada vida individual” (ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Madrid: Herder, 2009, p. 85). Como diversos comentadores, como Christian Dubois e o próprio Mac Dowell, utilizam a expressão “analítica existencial”, também a utilizaremos apenas indicando a necessidade de se distinguir o ôntico e o ontológico.

⁷⁶ HEIDEGGER, 2012b, p. 453.

⁷⁷ HEIDEGGER, 2012b, p. 453.

⁷⁸ HEIDEGGER, 2012b, p. 455.

⁷⁹ HEIDEGGER, 2012b, p. 459.

do próprio Heidegger⁸⁰: “A entendibilidade do encontrar-se do ser-o-mundo, *exprime-se como discurso*. O todo-de-significação da entendibilidade acede à palavra. Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações”.

Para o autor, a “escuta” e o “silêncio” são fundamentos existenciários do discurso, sem eles “a comunicação não partilha”⁸¹. Para que se compreenda bem o que está sendo proferido, saber ouvir é primordial, pois é também por meio da escuta que se articula a compreensão daquilo que está sendo dito, “discorrer e ouvir se fundam no entender”⁸². Saber ouvir é um abrir-se para a fala do mundo, mas o ouvir não é apenas a capacidade de escutar os ruídos que o mundo nos oferece e distingui-los, o ouvir é o escutar e entender sobre o quê do “discurso, que já foi ‘partilhado’ no ser-com”.

“O mesmo fundamento existenciário, tem uma outra possibilidade essencial do discorrer, que é o calar-se”⁸³. Para o filósofo, falar em demasia não é um sinalizador de excelência ou de que se compreende melhor sobre determinado assunto do qual outros, muitas vezes, optam por silenciar. Melhor compreende aquele que silencia do que aquele que nunca perde a palavra. Para o autor, silenciar é estar aberto, só está em silêncio aquele que se encontra numa abertura que o capacita a silenciar. O silêncio, diz Heidegger, “guardado enquanto modo do discurso articula tão originariamente a compreensão do *Dasein* que é dele que provém o verdadeiro poder-escutar e ser um-com-o-outro lúcido”⁸⁴, e, assim, não ser seduzido pelo discurso vazio e repetitivo do falatório, sinalizado por Heidegger no § 35, do Capítulo 5, de *Ser e tempo*.

Para o autor, “o falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa”⁸⁵, ou seja, é um falar acerca de tudo sem se apropriar de nada, fazendo com que o homem não se relacione de maneira autêntica com as coisas e consigo mesmo e mergulhe na superficialidade das relações.

Em relação ao fazer poético (poesia), foi também no § 34 de *Ser e tempo* que encontramos a única menção, em toda a obra, à poesia, a saber, “a comunicação das possibilidades existenciárias do encontrar-se, isto é, o abrir-se à existência, pode tornar-se o próprio alvo do discurso “poetizante”⁸⁶. Nesse contexto, dada a proximidade e admiração do

⁸⁰ HEIDEGGER, 2012b, p. 455.

⁸¹ HEIDEGGER, 2012b, p. 473

⁸² HEIDEGGER, 2012b, p. 463.

⁸³ HEIDEGGER, 2012b, p. 463.

⁸⁴ DUBOIS, 2004, p. 151.

⁸⁵ HEIDEGGER, 2012b, p. 455.

⁸⁶ HEIDEGGER, 2012b, p. 459.

autor pela cultura grega, somente uma consulta ao Oráculo de Delfos seria capaz de fazer-nos prever que o “discurso poetizante”, poesia (*Dichtung*)⁸⁷ quase nada mencionada por Heidegger em *Ser e tempo*, seria a fonte de toda transformação de seu modo de pensar, pois “nada dava a entender que uma obra de arte pudesse servir de fio condutor para a questão do sentido do ser”⁸⁸.

Como vimos acima, a linguagem em *Ser e tempo* ocupa uma “posição peculiar, pois como signo, revela a própria estrutura ontológica da mundanidade”⁸⁹. Foi em meados da década de 30 que Heidegger, em sua incessante busca pelo sentido do “Ser”, faz uma imersão investigativa na poesia de Friederich Hölderlin. A partir de então ele passa a considerar a linguagem, em especial a linguagem poética (poesia), como a mais forte expressão da manifestação do Ser, “a linguagem aparece como o próprio modo de abrir-se da abertura do ser”⁹⁰. Hölderlin abriu um caminho que levou Heidegger até a “essência da língua”, mas, como nos sinaliza Cristian Dubois, é preciso que entendamos este caminho percorrido pelo filósofo em sua “radicalidade histórica”.

A poesia, Heidegger a encontrou ao modo de Hölderlin, de maneira radicalmente histórica. Isto é: na poesia de Hölderlin, trabalhando a língua alemã, como a abertura de um por-vir histórico alemão. A descoberta da língua será sempre a de uma língua, aprofundamento em uma singularidade de língua que aflora apenas na particularidade de uma obra poética, e que põe a questão do diálogo eventual das línguas (e, singularmente, o “diálogo” entre a língua grega e a alemã), o problema da tradução. Passar do “discurso” para a “língua”, não é ir de uma linguística do “discurso” (semântica no sentido de Benveniste) a uma linguística do sentido “formal” (semiótica no sentido de Benveniste). É passar de um anterior ainda formal à língua, no sentido da ontologia fundamental, o discurso, à língua fáctica, histórica, na qual o discurso, sempre já, se exprime, e na qual dá-se a possibilidade poética de “se exprimir”. Este é o ponto em tudo dá a volta: trabalhando poeticamente a língua, o *Dasein* não se “exprime mais”, não traz mais a linguagem o que era previamente compreendido. Na obra da língua, radicalmente o mundo se abre, o poema em língua fala o mundo. No poema, a língua encontra o seu espaço originário: fundação de um mundo, língua (histórica) do ser (histórico). E nesse sentido que, em sua extremidade originária, a língua pode ser dita: língua do ser. Passou-se do apelo da consciência, que testemunha, atesta o *Dasein* em sua possibilidade própria, à língua do ser, como abertura performante de um mundo histórico. Ser, aqui, quer dizer: abertura de um mundo histórico⁹¹.

⁸⁷ “De acordo com Gianni Vattimo (1987, p. 129), “o ensaio sobre a obra de arte, não se limita a definir a obra como um pôr em obra da verdade e como a abertura de um mundo, mas indica também que na poesia (*Dichtung*) está a essência de todas as artes.” Ainda de acordo com Vattimo “Heidegger chega ao conceito de poesia como essência das artes guiado pela palavra: a obra, enquanto pôr em obra da verdade e, portanto, como abertura do ente na sua totalidade, não provém do ente, mas do nada do ente; a obra é novidade radical, isto é, criação. Criar, inventar, imaginar, excogitar, é um dos significados do verbo alemão *Dichtung*, poesia. *Dichtung*, é, pois, antes de mais, criação, intuição de algo novo”.

⁸⁸ DUBOIS, 2004, p. 165.

⁸⁹ VATTIMO, 1987, p. 130.

⁹⁰ VATTIMO, 1987, p. 130.

⁹¹ DUBOIS, 2004, p. 154.

A longa, mas necessária citação mostra-nos que, para Heidegger, a linguagem poética é a única maneira de preservar o ser, não esgotando o seu sentido, nem o aprisionando em definições exatas e empobrecidas.

A escolha de Heidegger pelo fazer poético de Hölderlin não acontece aleatoriamente. No texto intitulado “Hölderlin e a essência da poesia”, advindo da conferência proferida por ele em Roma, em 1936, o autor faz uma reflexão sobre sua escolha pelo autor/poeta para falar da essência da poesia e não outros poetas mais conhecidos, como Homero, Sófocles, Dante, Shakespeare, Virgílio ou Goethe, por exemplo. Tal escolha não quer dizer que a poesia desses poetas seja destituída de essência. Para Heidegger, o poetar de Hölderlin encontra-se desatrelado do pensamento metafísico e de qualquer humanismo, no sentido tradicional do termo e, por isso, ele é capaz de poetizar o próprio poetar, justificando, assim, sua predileção por Hölderlin.

Vejamos o que Heidegger tem a nos dizer sobre sua escolha:

Não elegemos Hölderlin, porque sua obra, entre muitas outras, realiza a essência geral da poesia, senão unicamente porque a poesia de Hölderlin está sustentada pelo destino e a determinação poética de poetizar propriamente a essência da poesia. Para nós, Hölderlin é em sentido eminente o poeta do poeta, e por isso é o que se situa na decisão.⁹² (Tradução nossa).

Para Heidegger, o poeta está preocupado com o fazer poético, com a essência mesma da poesia, ou seja, ele é capaz de poetizar o próprio poetar, sendo capaz de suportar a essência como destino. Foi por esse motivo que o filósofo elegeu Hölderlin como poeta dos poetas.

Na primeira fase do pensar heideggeriano a temática religiosa é um tema periférico. Já na segunda etapa de seu pensar, momento em que se dá o encontro do poetar com o filosofar, a epifania poética acontece e a linguagem poética de Hölderlin é expressa de forma transcendental.

Por essa razão, o sagrado é colhido na poesia de Hölderlin e mostra-se como possibilidade de pensar tanto a essência do homem quanto o divino a partir da verdade do ser que, em sua dinâmica, é o jogo do velamento e o desvelamento. Para Heidegger, o sagrado não se aprisiona em definições exatas e somente uma linguagem cuja dinâmica seja harmonizada com a dinâmica da manifestação do sagrado é capaz de nomeá-lo. Assim, a

⁹² “No se ha elegido a Holderlin porque su obra, entre otras muchas, haga realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Holderlin está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Holderlin es en sentido eminente el poeta del poeta. Y por eso es el que se sitúa en la decisión.” HEIDEGGER, Martin: **Aclaraciones a la poesía de Holderlin**. Madrid: Alianza Editorial. 2005, p. 38.

poesia, no pensar heideggeriano, é a linguagem da transcendência e o poeta é o mediador da vinda do sagrado. Foi no diálogo da filosofia com a poesia que se abriu uma nova via para que o pensador da Floresta Negra voltasse a pensar sobre o sagrado.

2 DA LINGUAGEM METAFÍSICA À LINGUAGEM POÉTICA

Sabemos que o pensar heideggeriano foi marcado pelos contornos da teologia cristã católica. Porém, em um determinado momento de seu percurso filosófico, em busca de resposta para a pergunta chave de seu filosofar - que sempre girou em torno da investigação pelo sentido do ser - o autor foi direcionado para um caminho no qual teve que assumir uma postura filosófica atea. Afinal, no contexto em que se encontravam suas investigações, essa postura seria mais compatível. Porém, vários acontecimentos de ordem pessoal, política e acadêmica fizeram com que Heidegger mudasse toda sua maneira de pensar, causando uma viravolta em sua maneira de fazer filosofia, fazendo com que ele pudesse reabilitar o seu discurso sobre os temas Deus, o sagrado e o divino.

Para melhor compreendermos o espinhoso e complexo tema no filosofar heideggeriano, explanaremos, neste segundo capítulo, o caminho percorrido por Heidegger para que ele pudesse novamente abordar tais temas. Para tanto, verificaremos como se deu a transposição da linguagem metafísica para a linguagem poética e como a poesia fez com que o pensador pudesse reabilitar o seu discurso sobre os deuses e o sagrado.

2.1 A recuperação do discurso sobre os deuses

Abordar o tema “Deus” em Heidegger não é uma tarefa fácil, pois, como nos adverte Mac Dowell, “o tema é muito amplo e complexo” e, por isso, muito difícil de ser tratado em toda a sua “envergadura”¹. A centralidade de seu filosofar está na questão da verdade do ser, talvez por isso ele “não trata Deus como um assunto irrelevante e indigno de reflexão”². Durante um longo período de sua trajetória acadêmica, o filósofo foi considerado ateu embora, como atestamos no primeiro capítulo, a questão religiosa tenha sido um ponto fundamental em toda a sua trajetória.

Suas origens cristãs, advindas do catolicismo tradicional, foram determinantes em sua juventude. O curso de seu pensamento sempre foi atravessado por suas raízes provenientes da experiência teológica do cristianismo católico, mesmo depois de ter optado pela filosofia em vez da Teologia. Somente em 1919 que Heidegger anuncia oficialmente, via carta, ao amigo e sacerdote Engelbert Krebs, seu desligamento com doutrina teológica católica, dizendo:

¹ MAC DOWELL, 2014, p. 208.

² DRUCKER, 2011, p. 2.

Eu creio em minha vocação interior para a filosofia, e acredito fazer o possível pela destinação eterna do homem interior – e com este único fim - realizando essa vocação na investigação e no ensino, e creio justificar assim minha existência e minha atividade perante o próprio Deus³.

De acordo com Dubois⁴, “o afastamento da fé católica significa a entrada resoluto na filosofia, que é ela mesma guardiã de suas próprias leis”. Para o filósofo da Floresta Negra, pelo fato de a filosofia assumir uma posição de questionamento, ela deve ser ateísta, por isso, em “*Interpretação Fenomenológica de Aristóteles*” ele afirma: “[...] a filosofia é fundamentalmente ateia”⁵. Porém, este ateísmo afirmado por Heidegger em seu texto de 1922, trata-se de uma estratégia metodológica, i.é, “não é um debate sobre o objeto ou conteúdo da fé, mas sim a ausência de fé na filosofia” (tradução nossa)⁶. Mac Dowell constata, a partir da carta que Heidegger escreve para Krebs, que o rompimento heideggeriano com o sistema católico,

[...] não significou nem a renúncia à fé em Deus, nem a renúncia ao cristianismo, mas apenas o rompimento do vínculo institucional com a Igreja Católica, pela incompatibilidade com o seu sistema, i. é, com a interpretação dogmática da revelação bíblica e com a normatização jurídica da vida cristã⁷.

Por muitos anos, estudiosos do pensamento heideggeriano não entenderam o posicionamento do filósofo e o taxaram como um pensador ateu, entretanto, o ateísmo heideggeriano, como já dito anteriormente, trata-se de um recurso metodológico. Para ele, no contexto filosófico a articulação do pensamento não deve formar alianças com a fé teísta, logo, a filosofia deve ser ateísta, ou seja, desatrelada da ideia do “Deus” moldado nos contornos da metafísica cristã. De acordo com a terceira tese desenvolvida por Mac Dowell, para pontuar o tema “Deus” em Heidegger,

o ateísmo metodológico da primeira fase do pensamento de Heidegger não significa o seu desinteresse pela questão filosófica de Deus, mas se explica pelo fato de não dispor de uma linguagem alternativa à da metafísica, que lhe permitisse falar autenticamente do divino⁸.

O método fenomenológico-hermenêutico apresentado por Heidegger em *Ser e tempo* tirou-lhe as palavras que o permitiam falar sobre Deus, afinal, o seu método rechaça o método

³ HEIDEGGER *apud* DUBOIS, 2004, p. 199.

⁴ 2004, p. 199.

⁵ HEIDEGGER *apud* DUBOIS, 2004, p. 199.

⁶ “*It is not a debate about the object or content of faith, but rather the absence of faith in philosophy*”. SMITH, James K. A. The Art of Christian Atheism: Faith and Philosophy in Early Heidegger. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. v. 14, n. 1, p. 73, Jan. 1997. DOI: 10.5840/faithphil19971418. Disponível em: <https://place.asburyseminary.edu/faithandphilosophy/vol14/iss1/5>. Acesso em: 07 abr. 2022.

⁷ MAC DOWELL, 2014, p. 212.

⁸ MAC DOWELL, 2014, p. 232.

calcificado da metafísica ocidental acerca da existência de um ente supremo como princípio de todas as coisas. Neste sentido, “nunca a verdade se pode ler a partir do que simplesmente é e do habitual”⁹. Assim, a porta que permitia ao autor pensar Deus filosoficamente fecha-se temporariamente para tal questão. E o que Heidegger faz diante dessa emblemática situação?

Até que encontre uma via que lhe permita abordar o tema “Deus”, livre das amarras da linguagem metafísica que o aprisionam “nas malhas da razão e de seus conceitos”¹⁰, Heidegger silencia, fazendo uso de uma das modalidades existenciais do discurso, o silenciar, pontuada por ele no § 34 de *Ser e tempo*. Assim o filósofo se blindava diante da complexidade da questão, não correndo o risco de cair no discurso vazio do falatório, “[...] que fala de Deus sem a experiência correspondente”¹¹. Destarte, ele não vai de encontro com as suas raízes cristãs e nem com o seu filosofar fenomenológico-hermenêutico, embora tenha sido mal interpretado por muitos, inclusive por Sartre, como um pensador ateu. Mas quando e de que maneira é retomado o tema Deus no pensar filosófico de Heidegger?

De acordo com Mac Dowell¹², “ao rejeitar a metafísica, Heidegger fechou a porta à questão filosófica de Deus”, pois ele, até então, não havia identificado na experiência humana nenhum traço de Sua presença. Porém, a partir da década de 30, a arte travestida de poesia munuiu o autor de palavras, abrindo uma janela que lhe permitiu quebrar o silêncio e voltar a falar sobre Deus. Instaura-se, assim, a viravolta na filosofia heideggeriana, “influenciada principalmente por Hölderlin e consignada na obra “Contribuições para a filosofia (do acontecimento)”¹³. Eis aí a quarta tese de Mac Dowell em sua empreitada de justificar o tema Deus no pensar heideggeriano.

Sabemos que as obras de Nietzsche e de Hölderlin foram fiéis companheiras de Heidegger no período mais conturbado de sua vida, período em que teve que conviver com o insucesso de *Ser e Tempo*, sua mais densa e audaciosa obra, e ainda, com a derrocada, em menos de um ano, de seu reitorado na Universidade de Freiburg, fatos que o impactaram profundamente.

A proposta nietzschiana de um “supra-homem”, proveniente de “uma nova humanidade através da emancipação dos ideais da razão que mortificam o impulso vital”¹⁴, atestado pelo anúncio da morte de Deus, não condizia com a situação atual do filósofo. Talvez, se suas experiências pessoais e acadêmicas tivessem tomado outro rumo, as ideias de

⁹ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 60.

¹⁰ MAC DOWELL, 2014, p. 212.

¹¹ MAC DOWELL, 2014, p. 236.

¹² 2014, p. 236.

¹³ MAC DOWELL, 2014, p. 237.

¹⁴ MAC DOWELL, 2014, p. 239.

Nietzsche tivessem encontrado melhor aceitação em Heidegger, mas isso nunca saberemos dizer. O fato é que foi em Hölderlin que ele se apoiou na busca de inspiração para trilhar uma nova fase de seu pensar.

Assim como Nietzsche, o poeta também atesta ausência de Deus, mas o resultado desta ausência, no fazer poético hölderliniano, é a dor provocada pela “falta de Deus” (*Fehl Gottes*), situação bem mais condizente com o momento em que o autor vivenciava. Claro que não podemos atribuir a aproximação do pensador com o poeta somente por essa via, mas é possível que esse encontro frutificou em virtude do seu contexto pessoal.

Sabemos que, no projeto filosófico-hermenêutico heideggeriano em *Ser e tempo*, os fenômenos como tal são analisados a partir de sua manifestação enquanto experiência para que, assim, a sua essência possa ser determinada. *Ser e tempo* é um empreendimento ontológico que “transcende o ente para o seu ser, tese que não se encaixa nos moldes metafísicos. Por isso, não é possível, no projeto heideggeriano, explicar um ente via outro ente, por esse motivo Heidegger silenciou acerca do tema Deus por um longo período. Após a superação da metafísica, “[...] um eventual discurso sobre Deus ou o divino só será possível a partir da experiência de sua manifestação no mundo, entendido existencialmente como o horizonte da compreensão humana da realidade no seu conjunto”¹⁵.

Como vimos, a explicação de um Deus subsidiado linguisticamente pelos métodos metafísico ou teológico cristão, não se sustenta. Neste sentido podemos dizer que a poesia foi libertadora para o filósofo, pois ela lhe concedeu uma linguagem livre de qualquer forma de humanismo, “superando a distinção metafísica entre significante (sensível) e significado (inteligível)”¹⁶.

Conforme capítulo anterior, Heidegger deixa bem claro, em sua obra *Hinos de Hölderlin*, a diferença metodológica e linguística do “poetar” (*dichten*) e do pensar (*denken*). Ele reconhece também que os dois polos encontram-se e acolhem-se na experiência do sentido do ser. Assim, o sentido do ser é colhido nas “palavras do poeta e pensado pelo filósofo.”¹⁷ Heidegger não descarta a perigosa possibilidade de dissecação da poesia em decorrência das buscas de questões próprias de seu filosofar. Vejamos o que ele nos diz ao analisar o poema hölderliniano “Germânia”:

[...] o perigo de dissecação desta poesia e da sua destruição pelo pensamento acompanhará constantemente o nosso trabalho, tanto mais quanto menos soubermos ainda do poetizar, do pensar e do dizer, quanto menos experimentarmos como e

¹⁵ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

¹⁶ MAC DOWELL, 2014, p. 240.

¹⁷ MAC DOWELL, 2014, p. 240.

porquê, estes três poderes pertencem intimamente ao nosso ser-aí original e histórico¹⁸.

Com efeito, o que se percebe na citação acima é que, mesmo correndo este risco, Heidegger lança mão do poeta hōlderliniano em busca de resposta para “a questão do sentido do ser”, pergunta fundante que move seu filosofar. Foi a partir deste novo trajeto linguístico/filosófico via poesia que o sagrado e o divino despontaram com todo vigor em suas obras. Assim o professor Mac Dowell procura esclarecer o tema:

[...] a temática do sagrado e do divino emerge agora vigorosamente na maioria de seus escritos. Podem-se apontar, porém, quatro fontes principais de considerações sobre este tema na obra de Heidegger. Em primeiro lugar, a Carta sobre o Humanismo (1946), na qual, entre outras observações de grande interesse, ele resume numa frase lapidar o caminho para pensar o sagrado, o divino e Deus, a partir da verdade do ser. Em segundo lugar, temos a compreensão do mundo como quadrante (*Geviert*), no qual os dois pares céu e terra, deuses e mortais, dão-se as mãos num jogo especular que revela a profundidade misteriosa do ser que envolve a existência humana [Vejam-se as três conferências de 1951, *Bauen Wohnen Denken, Das Ding* e “... *Dichterisch wohnet der Mensch ...*”, in: HEIDEGGER, Martin (1967c), v. II, especialmente p. 23-26; 31-35; 44-46; 50-55; 68-76]. Dispomos, em seguida, dos longos comentários sobre a poesia de Hölderlin nos quatro cursos, com seus complementos, dedicados por Heidegger ao esclarecimento do significado epocal da visão do poeta [(Este material está reunido, principalmente em: HEIDEGGER, Martin (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968); IDEM (1999). *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein' (Wintersemester 1934/35)*; IDEM (1992). *Hölderlins Hymne 'Andenken' (Wintersemester 1941/42)*; IDEM (1993). *Hölderlins Hymne 'Der Ister' (Sommersemester 1942)*]. Eles fornecem, por assim dizer, a matéria prima para a formulação mais elaborada da problemática do divino, que perpassa do princípio ao fim sua obra decisiva *Contribuições para a Filosofia* (o Evento apropriativo). Nela sobressai a figura do “último Deus” (*der letzte Gott*) (HEIDEGGER, 1989, p. 405-417)¹⁹.

Foi em *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador (Beiträge zur Philosophie)*, obra composta entre 1936 e 1938 e postumamente publicada, que a problemática do tema Deus, mediado pela poesia, alcança a sua “expressão cabal”²⁰. É nessa obra que ele levanta a questão do último Deus, “o totalmente outro, em relação aos que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão”²¹. Esta é, segundo os críticos, depois de *Ser e tempo* a obra mais importante de Heidegger, foi a partir dela que muitos de seus

¹⁸ HEIDEGGER, 2004, p. 13.

¹⁹ O trecho em questão é proveniente de um manuscrito não publicado do Prof. Dr. Mac Dowell em preparação para uma palestra apresentada no colóquio do GT - Heidegger. Mas as ideias do autor, apresentadas neste colóquio, foram publicadas no texto já citado: MAC DOWELL, 2014, p. 208-261. Foi a oitava comunicação do Colóquio realizado em 2013 na FAJE.

²⁰ MAC DOWELL, 2014, p. 240.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 391.

comentadores compreenderam e passaram a concordar que “Deus” nunca fora um tema irrelevante e muito menos uma “extravagância”²² do filósofo.

Desde Platão a metafísica é entendida como uma disciplina que pensa o ente como presença constante, já na história da metafísica reconstruída e proposta por Heidegger em suas preleções e trazida novamente à baila em “*Contribuições*”,

[...] se caracterizam pelo inigualável esforço de pensar a verdade do ser enquanto o acontecimento inaugurador da história da metafísica em outro princípio. É, portanto, a primeira tentativa de deixar o pensamento emergir desde o porvir ainda totalmente imprevisível do Ocidente - e isso, em consonância àquela inauguração, enquanto a disposição para uma profunda transformação da essência metafísica do humano²³.

Assim, a exposição do homem à verdade do ser precisa ser pensada como uma requisição proveniente do próprio ser: um acontecimento apropriador. Mas então, tendo em vista as teorias heideggerianas, de que maneira deve ser feita essa travessia de pensamento que separa o desocultado daquilo que permanece oculto?

O chamado heideggeriano a uma mudança de pensamento, que deixa de lado o abismo colossal que separa seu pensar da linguagem objetificante da metafísica, não deve ser feita em pequenos passos. Ao contrário, de acordo com o filósofo, essa virada de pensamento deve ser feita por meio de um grande salto. Primeiramente, devemos ter em mente que o termo virada (*Kehre*) em Heidegger significa a ruptura de uma maneira metafísica de pensar de todo ocidente. Rompimentos nunca são fáceis, menos ainda quando se pretende romper com “pensamentos que modelaram e conformaram a filosofia”²⁴ historicamente. Tarefa bastante ousada do autor, mas necessária para que o novo pudesse despontar, pois só assim, de acordo com Heidegger, o ser se “clareia como que há de mais finito e rico, como o que há de mais abissal de sua própria intimidade”²⁵.

²² MAC DOWELL, 2014, p. 209.

²³ RAMOS, D. R. O abandono e o esquecimento do ser nos Beiträge Zur Philosophie de M. Heidegger. In: CARALHO, Marcelo; LYRA, Edgar (Orgs.). *Heidegger*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 164. Disponível em: <https://www.anpof.org/wlib/arqs/publicacoes/11.pdf>. Acesso: 19 abr. 2022.

²⁴ HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2014, p. 30. Disponível em: <https://hebeche.paginas.ufsc.br/files/2016/03/CursoBP.pdf>. Acessado em: 26 abr. 2022.

²⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 236.

2.2 A metáfora do salto (*der Sprung*) em Heidegger

O salto²⁶ (*der Sprung*) para o filósofo é sinônimo de ousadia, “é uma forma de passagem do primeiro princípio do pensamento (filosofia como metafísica) ao outro princípio do pensamento (meditação filosófica acolhedora do ser (*Sein*) em seu profundo velamento)”²⁷. Esse movimento evidencia um ato arrojado. Nas palavras heideggerianas, o salto,

[...] deixa e lança tudo que é corrente para trás de si e não espera nada inicialmente do ente, mas ressalta antes de tudo o pertencimento ao seer em sua plena essenciação como acontecimento apropriador. O salto aparece assim sob a aparência do que não leva nada em consideração e, contudo, ele é precisamente afinado por aquele *pudor*²⁸, no qual a vontade da retenção ultrapassa a si mesma e se transforma na insistência do suportar da mais distante proximidade²⁹.

Como o próprio Heidegger salienta, esse movimento é um ato ousado “para os poucos e para raros”³⁰. Somente aqueles que têm a inquietação própria do questionamento são capazes de abrirem-se para a verdade do ser, pois, com suas solitárias indagações, não têm medo de lançarem-se ao desconhecido realizando “uma primeira penetração no âmbito da história do ser”³¹.

A penetração via salto, na esfera da historicidade do ser, é o que marca a *Kehre* da filosofia heideggeriana. Assim, a viravolta não significa apenas uma simples mudança de rota do pensar, mas o desvelar transformador de uma construção ousada de um novo pensamento. Em tal pensamento, “as descobertas da analítica existencial como ontologia fundamental, relativas às estruturas do ser-aí sob a perspectiva histórico-existencial”³², resultantes do empreendimento *Ser e Tempo*, não são deixadas de lado. Antes, as descobertas são redirecionadas a um “horizonte mais amplo” de investigação que tem por ponto de partida a historicidade (*Seinsgeschichte*), a qual aponta para o evento do acontecimento apropriador,

²⁶ O “salto” é a terceira juntura (*Fügung*) das Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador) (HEIDEGGER, 2015, p. 10).

²⁷ CASTELO BRANCO, Rodrigo Amorim. Heidegger e a filosofia do salto. *Sofia*, Vitória, v. 8, n. 2, p. 31, jul./dez. 2019. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v8i2.23657>. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/23657/20319>. Acessado em: 26 abr. 2022.

²⁸ O pudor em Heidegger é uma tonalidade afetiva. “A tonalidade afetiva é a pulverização de estremecimento do seer como acontecimento apropriador no ser-aí. Pulverização: não como um mero desaparecimento e extinção, mas, ao contrário: como guarda da chama no sentido da clareira do aí de acordo com a plena abertura do fosso abismal do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 25).

²⁹ HEIDEGGER, 2015, p. 224.

³⁰ “Para os poucos que de tempos em tempos *perguntam* uma vez mais, isto é, que colocam em decisão de maneira renovada a essência da verdade. Para os raros, que trazem consigo a mais elevada coragem para a solidão, a fim de pensar a nobreza do seer e falar de sua unicidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 15).

³¹ HEIDEGGER, 2015, p. 224.

³² MAC DOWELL, 2014, p. 241.

marcado pelo “des-ocultamento e ocultamento” da verdade do ser, nas diferentes etapas históricas em que o ser essencializa-se em forma *Ereignis*³³.

A ação de saltar é o salto, e esta ação pode significar o ato de projetar-se do ponto X para o ponto Y. Não obstante, também pode ser entendida como uma projeção em que o corpo se eleva, mas não realiza o ato de projetar-se, nem para frente, nem para trás e nem para os lados, caindo, assim, no mesmo lugar. Este segundo significado nada tem a ver com o que o autor quis dizer ao usar alegoricamente o termo “o salto”.

A metáfora do salto em Heidegger significa uma mudança radical no cenário filosófico que evidencia o esgotamento metafísico da “era da indigência do pensar”³⁴. Dessa maneira, podemos concluir que o salto denota o finalizar de uma ação e o início de outra e, por isso, pode ser avaliado como uma ação dúbia, já que marca, ao mesmo tempo, a entrada e a saída de determinados estágios do pensamento filosófico. Logo, analogamente, o ato de saltar é como o girar da maçaneta de uma porta, que pode ser feito tanto do lado de dentro quanto do lado de fora.

Na medida em que se encerra a continuidade do pensamento metafísico primevo, a ação de saltar significa a saída dos moldes do pensamento estruturante do mundo ocidental, pautado na “distinção dual sensível/inteligível introduzida por Platão e reelaborada por Aristóteles”³⁵. Em contrapartida, a necessidade de respirar ares nunca respirados abre caminhos para o questionamento de uma nova perspectiva de pensamento em que a ação de saltar significa a entrada em uma nova concepção do “ser”, conduzida pela historicidade. Nesse sentido, o salto é o projetar-se rumo ao desconhecido. “[...] 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 seja, de avançar para a zona ou instância em que já nada se espera do ente”³⁶.

O salto, como salientado acima, “não é o instante de um agora” é um aventurar-se nos caminhos da história do ser. É sinalizado por Heidegger como uma ação de risco, pois denota o “período de autodestruição da cultura e dois de seus mais caros ideais: as noções cristãs de criação e de progresso”³⁷, conceitos modelares na consolidação da “figura do homem”.

Assim, a “essencialização do seer” é o iniciar de um novo pensamento norteado por um ideal que aponta para a liberdade. Mas liberdade de quem, do quê e para quê? A liberdade

³³ MAC DOWELL, 2014, p. 241.

³⁴ HEBECHE, 2014, p. 136.

³⁵ MAC DOWELL, 2021a, p. 19.

³⁶ HEBECHE, 2014, p. 134.

³⁷ HEBECHE, 2014, p. 137.

do homem das amarras que o aprisionam nos moldes conceituais metafísicos impedindo-o de “regressar a si mesmo”³⁸. Esse regresso, de acordo com Luiz A. Hebeche³⁹,

[...] é marcado pela remissão dos dois portais: seer e ser-aí. Isto é, o ser-aí é portal em que se mostra o homem, mas como o ser-aí também é posto no acontecimento-apropriador, pode-se daí vislumbrar o modo como o homem entra (e pode sair) na história do seer. E essa história nos dias atuais sinaliza precisamente para o ocaso do homem. De qual homem? Do homem forjado na metafísica em que se conectam a subjetividade grega com o Deus judaico-cristão da criação: solução filônica.

A partir da citação acima podemos perceber que, à medida que o homem “forjado na metafísica”⁴⁰ declina, o soçobrar da ideia de um ente supremo é inevitável. Destarte, como sinaliza o autor, “O-caso, visado no sentido essencial, é o curso para a preparação silenciada do que está por vir”⁴¹. Desta maneira, o desprender do homem das malhas que o aprisionam nos conceitos metafísicos é, no pensar heideggeriano, “o primeiríssimo início”⁴², o primeiro passo de volta para a sua essência original.

De acordo com Hebeche, alimentado pelos conceitos heideggerianos, para que o homem seja capaz de regressar à originalidade de sua essência, ele precisa “saltar sobre si mesmo. Saltar sobre seu desaparecimento enquanto ser metafísico”⁴³, desta maneira o homem poderá, simultaneamente, experienciar a morte e o nascimento de Deus. A morte do último Deus anuncia o advento do que está por vir.

Sabemos que a linguagem é tema muito caro na filosofia heideggeriana. Para o filósofo, “o discurso é a articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo”⁴⁴. Dessa maneira, resta-nos perguntar: a qual recurso linguístico Heidegger recorrerá para sustentar o novo início de seu pensar? Quem será o portador desta linguagem capaz de anunciar o advento do Deus que está por vir, fruto deste novo início de pensamento fora dos conceitos metafísicos?

2.3 Os semideuses

De acordo com o que vimos nos tópicos anteriores, para que o novo pensar se sobreponha ao pensamento metafísico, primeiro é necessário passar por cima do abismo que

³⁸ HEBECHE, 2014, p. 137.

³⁹ HEBECHE, 2014, p. 137.

⁴⁰ HEBECHE, 2014, p. 137.

⁴¹ HEIDEGGER, 2015, p. 386.

⁴² HEIDEGGER, 2015, p. 386.

⁴³ HEBECHE, 2014, p. 137.

⁴⁴ HEIDEGGER, 2012b, p. 459.

separa o desocultado do oculto. A maneira de fazer a travessia é saltando de uma margem do pensar a outra, nesse ínterim, a linguagem, mais especificamente a poética, é a base que sustenta a ação de saltar, ou seja, é sob as asas da poesia que o voo se torna possível.

A poesia, por ser semanticamente livre das amarras conceituais do pensamento metafísico, torna-se solo fértil para o novo. Por isso, Heidegger a escolhe para semear suas preocupações e intuições decorrentes da viravolta de seu pensar. Destarte, é na fertilidade linguística desse solo que as ideias semeadas pelo pensador da Floresta Negra se fecundam e “põem em obra a verdade do ser enquanto acontecimento apropriador”⁴⁵, enquanto *Ereignis*.

O verbo instaurar, no filosofar heideggeriano, assume uma tripla função, a saber, “instaurar como oferecer, instaurar como fundar e instaurar como começar”⁴⁶. Para Heidegger, essa instauração “só é real na salvaguarda”⁴⁷, neste sentido, a poesia é a linguagem que ampara, protege, garante e guarda a verdade do ser. A arte manifestada poeticamente é “o pôr-em-obra da verdade que faz irromper o abismo intranquilizante, e subverte o familiar, e o que se tem como tal”⁴⁸. Dessa maneira, a verdade do ser é desvelada e se mostra em toda sua envergadura na sutileza do dizer poético, na sutileza da poesia.

Para Heidegger, a poesia é a linguagem que sustenta o novo, é a via que possibilitou expressar o novo começo que ele buscou para a filosofia ocidental. Nessa toada, o filosofar heideggeriano caminha lado a lado com a poesia, mas seu pensamento filosófico em momento algum é transmutado em “poesia ou mitologia”⁴⁹. A poesia apenas o auxilia a exprimir linguisticamente seu pensar sobre a verdade do ser no âmbito filosófico.

Em Heidegger, a poesia é a linguagem do desocultamento, é por meio dela que o sentido do ser desponta, pois ela anuncia o novo e traz à baila “o pensamento do ser apropriado pelo ser”⁵⁰, fazendo emergir um novo homem, um “mortal que pertença à clareira de maneira criativa, poética”⁵¹. Assim, “em virtude da sua relação com a palavra não objetificante, o homem novo poderá esperar ser visitado, no futuro, por um deus, o último entre todos os que passaram pela clareira, o mais longínquo de todos os anteriores [...]”⁵².

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia*. (Do acontecimento apropriador). Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. Recensão por LOPARIC, Zeljko. *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 132, 2016. Disponível em: <https://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/90/65>. Acessado em: 26 abr. 2022.

⁴⁶ HEIDEGGER, 1977, p. 60.

⁴⁷ HEIDEGGER, 1977, p. 60.

⁴⁸ HEIDEGGER, 1977, p. 60.

⁴⁹ STEIN, 2011, p. 132.

⁵⁰ HEIDEGGER, 2014 *apud* por LOPARIC, 2016, p. 132.

⁵¹ HEIDEGGER, 2014 *apud* LOPARIC, 2016, p. 132.

⁵² HEIDEGGER, 2014 *apud* LOPARIC, 2016, p. 132.

Sendo a poesia considerada por Heidegger a linguagem do novo pensar e, portanto, capaz de anunciar a vinda do último Deus, o poeta é o ser que detém as palavras que medeiam o advento do que está por vir, um ser humano diferenciado dos demais, uma vez que seu pensamento vai ao encontro dos deuses. Ele é uma espécie de pontífice, aquele capaz de trazer aos simples humanos as mensagens divinas, transformando-as em poesia. Desta maneira o poeta está “colocado entre o aceno dos deuses e o seu próprio dizer”⁵³, por isso o filósofo entende o poeta como aquele que ocupa um lugar de fronteiras entre o divino e o terrestre, entre os deuses e os humanos.

O poeta está colocado neste reino-do-meio, entre os deuses e entre os homens aos quais ele vai dizer, para servir de intermediador, entre o povo histórico, o povo que existe nessa época de indigência, e aos deuses que fugiram e que esperam no novo começo do acontecimento da verdade⁵⁴.

A busca pela disposição fundamental equivalente à pergunta pelo sentido do ser, cuja ausência de linguagem impossibilitou Heidegger de respondê-la em *Ser e tempo* comprometendo, assim, o êxito de seu empreendimento, encontra no poetar de Hölderlin “palavras-chaves para dizer o novo começo”⁵⁵. Os hinos do poeta cantam e clamam pela verdade perdida no deserto da era da técnica. “A ausência de Deus é fruto do desaparecimento do espaço de sua manifestação”⁵⁶, espaço este solapado pela era indigente da técnica moderna que marca a fuga dos deuses.

Ao mencionarmos a questão da técnica em Heidegger, temos que ter em mente que, para o filósofo, a essência da técnica e a técnica moderna assumem significados distintos em seu filosofar.

Na obra *Ensaio e conferências*, o título do primeiro texto da coletânea refere-se à conferência *A questão da técnica*, pronunciada por Heidegger em Munique no ano de 1953. Nesta conferência, ele afirma logo no início de sua preleção que “a técnica não é igual à essência da técnica”⁵⁷. Ao abrir o questionamento a respeito dessa temática, ele não pretende definir e tampouco investigar a técnica, o que o filósofo pretende é interrogá-la “acerca de sua própria essência”⁵⁸, tomando-a como uma questão que necessita ser examinada e não

⁵³ STEIN, 2011, p. 133.

⁵⁴ STEIN, 2011, p. 133.

⁵⁵ STEIN, 2011, p. 132.

⁵⁶ STEIN, 2011, p. 133.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. A questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2012a, p. 11.

⁵⁸ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Martin Heidegger e a técnica. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/PZvWjzVjy6PMhqdqsmwBWXm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 05 jul. 2022.

conceituada. Em outras palavras, não é do interesse do autor encontrar nenhum resultado que, de certa maneira, conceitue ou forneça algum tipo de representação da técnica. De acordo com Franklin Leopoldo e Silva, o que o filósofo da Floresta Negra pretende é:

[...] afastar algumas concepções habituais que se consolidaram como visões da técnica, para com isso liberar a sua essência. Isso não significa que, com esse procedimento, nos apropriaremos da essência da técnica; apenas nos colocaremos na posição em que seria possível pensá-la eventualmente para além das dimensões metafísica e epistemológica. Isso se faz necessário para que possamos superar um viés exclusivamente humanista segundo o qual a técnica tem sido representada⁵⁹.

A filosofia da técnica constitui umas das maiores contribuições que Heidegger deixou para a filosofia ocidental, porém, como vimos na citação acima, o filósofo de Messkirch não pensa a questão da técnica pelo viés operatório que recai sempre em uma causa posta à disposição e ao controle do fazer humano. Heidegger caminha em direção oposta a essa tese, ou seja, ele não a considera como um “simples meio”, mas sim como uma forma de “desencobrimto”. Ao enxergar a técnica por esse ângulo, Heidegger afirma que “abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimto, isto é, da verdade”⁶⁰. Neste sentido, a questão da técnica em Heidegger é posta como algo transcendente que se apresenta ao mundo como uma possibilidade de distinção do próprio ser. Para ele, a questão da técnica não é observada como algo meramente instrumental, pois ele a pensa em consonância com a história do ser.

De acordo com Giacoia Junior, a filosofia da técnica heideggeriana se constrói em intensa discussão com a filosofia de Friedrich Nietzsche, em particular com a doutrina da “vontade de poder”⁶¹. Giacoia Junior salienta que, para Heidegger, a técnica moderna funciona como uma espécie de “espelhamento” das ideias impressas no pensamento filosófico nietzschiano, em que é trazida à baila a quebra do mundo suprassensível. Assim, como resultado desta quebra do suprassensível, as essências foram se diluindo e o poder tornou-se o único lugar de sentido⁶².

Com a queda do mundo suprassensível, cai também o seu habitante mais ilustre que é Deus. Desta forma, Nietzsche, dramaticamente, anuncia que “Deus está morto”⁶³. Porém, como nos aponta Loparic, antes mesmo de Nietzsche anunciar a morte de Deus, o também

⁵⁹ LEOPOLDO E SILVA, 2007, p. 369.

⁶⁰ HEIDEGGER, 2012a, p. 17.

⁶¹ GIACOIA JUNIOR, 2020. In: LOPARIC, Zeljko. *Heidegger: serenidade no deserto*. Espaço Cultural CPFL: Canal Loparic vídeos, 13 fev. 2020. Vídeo Youtube, min. 19:43. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wqSjt-aMtf8>. Acessado em: 14 jul. 2022.

⁶² LOPARIC, 2020, min. 26:27.

⁶³ LOPARIC, 2020, min. 05:38.

filósofo alemão Emanuel Kant, de maneira “menos dramática” que seu compatriota, já havia, de certa forma, descredenciado o mundo suprassensível afirmando que “Deus é um ser sem referente” não podendo ser determinado no domínio do cotidiano prático, tampouco no que tange ao domínio teórico⁶⁴.

Diante das argumentações dos filósofos Kant e Nietzsche, o que se pôde perceber é que o mundo das ideias sólidas perdeu-se, virou pó. Destarte, a ideia de um vetor de poder fora do humano, além homem, também perdeu sentido, exacerbando a vontade de poder do homem. Diante disso, o homem deixa de se sentir pertencente/coexistente do espaço em que habita, passando a se sentir o dono deste espaço e, como tal, ele se sente no direito de explorar ao máximo aquilo que lhe pertence.

Movido pelo sentimento de lucro, o homem da era moderna segue a passos largos explorando a natureza e transformando o espaço que o cerca em uma fonte de acúmulo de provisões. Desta forma, ele não percebe a técnica enquanto composição de seu ser-o-aí e vai deixando de enxergar todos os outros modos de descobrimentos que a técnica moderna traz consigo. Como nos aponta Heidegger em sua conferência *A questão da técnica*, o próprio homem é quem transforma a era da técnica moderna em um deserto.

Envolto em um pensamento altamente subjetivista, o homem da era da técnica moderna encontra sentido somente naquilo que pode transformar para adquirir proveito. Acerca dessa temática, Heidegger nos diz que

O descobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de descobrimento. Todavia, este descobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o descobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do descobrimento explorador⁶⁵.

Posto isso, comungamos com o pensamento de Leopoldo e Silva quando ele afirma que:

A relação entre desocultamento e disponibilidade indica o modo específico pelo qual o homem experimenta a técnica e experimenta-se nela. Que isso seja o cumprimento de um destino é algo que não anula a liberdade humana, que deve ser compreendida

⁶⁴ LOPARIC, 2020, min. 06:27.

⁶⁵ HEIDEGGER, 2012a, p. 20.

tanto como o destino que se oferece ao homem quanto como o modo pelo qual o homem se oferece a esse destino⁶⁶.

É nesse contexto dominado pela técnica que o mundo do suprasensível deixa de fazer sentido, é também onde nasce e cresce o deserto engolindo a essência do homem, impedindo-o de apropriar-se de si mesmo. Por isso, Heidegger se sente ameaçado por esse deserto já que, em seu pensar, segundo Loparic, “a raiz do homem não é o homem, o homem está além homem [...] e a medida que ele se transforma em instância de poder ou objeto sobre o qual são exercidos poderes ele é ameaçado na sua própria essência”⁶⁷.

É nesse sentido que o deserto torna-se ameaçador para a filosofia heideggeriana, porque assim como as areias do deserto são involuntariamente levadas pela força do vento, na era da técnica moderna a essência do homem também o é, de forma que ele perca aquilo que o caracteriza como tal: a capacidade de “poder não poder”. Loparic evidencia que “a possibilidade da impossibilidade é a possibilidade que caracteriza o ser humano”⁶⁸ e, no momento que o homem perde essa característica, torna-se um indigente, mesmo que de maneira inconsciente. Assim, imerso nesta dinâmica, ele é levado pelo fluxo da vida, tornando-se cada vez mais preso nas malhas da era da técnica que o impedem de transcender enquanto *Ereignis*. Eis aí o perigo da era da técnica enquanto *Gestell*.

O termo *Gestell*, “significa corretamente em alemão algo como uma estante ou uma armação, mas também a estrutura de uma coisa no sentido banal de seu “chassi”, de sua “montagem”, de seu esqueleto ou de sua armadura, é mais ou menos bem traduzido em francês, desde a tradução de A. Préau dos *Ensaio e Conferências*, pela palavra *arraisonnement*, que fez sucesso no vocabulário filosófico francês corrente. F. Fédier propõe *dispositif*, ou, numa locução desenvolvida: *le dispositif, unitaire de la consommation*⁶⁹.

Pelo que vimos, os perigos que a era da técnica representam para Heidegger estão para além dos questionamentos relacionados aos contextos ecológicos ou biológicos, embora os considere temas problemáticos e também fontes geradoras de desvelamentos em uma era dominada pela técnica. Para o filósofo, contudo, o perigo maior encontra-se na maneira como o homem moderno se relaciona com a técnica. Pois, conforme o homem, a seu bel prazer, vale-se dos recursos que a técnica lhe oferece unicamente para exercer atividades que tiram proveitos da terra de maneira meramente exploratórios, vai fazendo com que o ser humano se disperse “inteiramente na investigação e manipulação do ente (*Machenschaft*)”⁷⁰.

⁶⁶ LEOPOLDO E SILVA, 2007, p. 372.

⁶⁷ LOPARIC, 2020, min. 24:54.

⁶⁸ LOPARIC, 2020, min. 26:24.

⁶⁹ DUBOIS, 2004, p. 137.

⁷⁰ MAC DOWELL, 2014, p. 249.

Ao utilizar a técnica de maneira desmedida, como via de acesso para a exploração da terra, o homem deixa de vivenciá-la enquanto destino. Dessa forma, a terra perde seu caráter dual de velar e desvelar e o homem perde a capacidade de apropriar-se de si mesmo via técnica, pois obstrui o caminho que o permite abrir-se para outras possibilidades que a técnica oferece. Uma vez que o homem se coloca como instância de poder diante da terra, ele se fecha em si mesmo. Como nos afirma Leopoldo e Silva:

O homem não mantém autonomia em relação à disponibilidade técnica fazendo-se “sujeito” da técnica. Pelo contrário, essa atitude indicaria antes submissão e impotência. A técnica é um destino que se oferece ao homem – e ele deve cumpri-lo. Mas se não compreender esse destino e se ignorar esse apelo, submergirá no domínio da técnica. Para que isso não ocorra, é preciso ouvir o apelo e compreender o destino⁷¹.

Nesse contexto em que o ente é visto como algo manipulável, a verdade do ser não encontra meios para manifestar-se e, assim, a verdade segue oculta na imensidão do deserto posto pela civilização da técnica moderna. Esse é, segundo Heidegger, o maior perigo disfarçado de evolução que a era da técnica moderna traz consigo, pois em um contexto onde todos os valores estão voltados para os interesses humanos, inclusive o ente do ser, a verdade não encontra passagem, deixando de ser experienciada.

Ao detectar esse perigo, Heidegger se sente desafiado em seu pensar filosófico que está para além da técnica enquanto meio para um determinado fim. Desta forma, ele assume a dura e ousada tarefa de desertificar o solo em que a civilização da técnica segue criando raízes que, rapidamente, se aprofundam e se alastram articuladamente. Mas como o autor pretende efetivar esta desafiadora tarefa que lhe coube?

Para concretude de tal façanha, a proposta filosófica de Heidegger não segue em direção a um Deus todo poderoso que faz parte do domínio do suprassensível, pois ele já teve seu espaço engolido pelas areias do deserto. O caminho que Heidegger escolhe seguir vai em direção ao homem, o seu caminhar filosófico aponta para além do mundo sensível, ou seja, a sua proposta é a de transcender o sensível. Mas, de que maneira ele pretende abrir este caminho que visa trazer à luz a verdade sobre ser tendo como objeto de desocultação aquilo que a oculta?

Imbuído pelo desejo de desvelamento daquilo que se encontra velado, Heidegger recorre à seguinte alusão hölderliniana:

⁷¹ LEOPOLDO E SILVA, 2007, p. 373.

Ora, onde mora o perigo
 é lá que também cresce
 O que salva⁷².

Tomando por parâmetro os versos do poeta, Heidegger busca no contexto da técnica o fio condutor capaz de levar o homem a desvelar aquilo que se encontra velado, ou seja, é na raiz do problema, que é a técnica moderna, que se encontram as possibilidades de transcendência do homem.

Diante do exposto, faz-se necessário ter em mente que este homem encontra-se inserido em uma era, regida pela técnica, na qual é possuidor de uma realidade dúbia: ao mesmo tempo assume os papéis de dominador e dominado. No desenrolar da questão, ele não consegue enxergar que o ser do ente encontra-se para além daquilo que o domina ou daquilo que ele pensa dominar e, por caminhar no solo de sua era, desconhece a verdade que, por isso mesmo, não lhe é familiar. Desta maneira este homem torna-se um estranho diante da técnica já que o deserto posto por ela é o que lhe é comum, é o que lhe é familiar. Vejamos o que Ernildo Stein nos diz a respeito:

Heimat, heimisch, significa terra natal, pátria, aquilo que lhe é familiar, aquilo que é íntimo. A era da técnica de um lado é a era familiar em que o homem moderno se movimenta. Mas ele não se dá conta de que não é o familiar, de que é o estranho, porque é estranho ao ser. O familiar realmente só reside no ser. A terra natal, a pátria do homem só está no ser. O homem moderno acha-se familiar em meio à técnica, mas esse achar-se familiar é “achar-se no estranho”. O pensador que pensa o ser no familiar da técnica é o estranho, porque ele está na verdadeira familiaridade, que é a que se desvela no ser⁷³.

Em relação à era da técnica moderna, o que podemos constatar, em comunhão com o pensar heideggeriano, é que a “essência da técnica moderna repousa na com-posição. A com-posição pertence ao destino do desencobrimento”⁷⁴, e como tal, ela é “um envio do destino”⁷⁵ ou seja, enquanto destino ela é uma fatalidade que é parte componente de uma era. Contudo, de acordo com o autor, não devemos vê-la como algo inevitável e que não pode ser contornado, típico daquilo que é fatal, pois, vendo-a por este prisma, ela se torna um perigo, já que “o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino”⁷⁶. E por que Heidegger chega a essa conclusão?

O filósofo da Floresta Negra chega a essa conclusão quando constata que a verdade do homem está para além do homem. Ao tomar posse dessa percepção, ele acolhe a técnica e a

⁷² HEIDEGGER, 2012a, p. 31.

⁷³ STEIN, 2011, p. 134.

⁷⁴ HEIDEGGER, 2012a, p. 28.

⁷⁵ HEIDEGGER, 2012a, p. 27.

⁷⁶ HEIDEGGER, 2012a, p. 28.

assume “como algo que está fundado naquilo que ela esqueceu”⁷⁷ que é a verdade do ser. Dessa forma, ele é capaz de pensar a essência da técnica diferentemente do homem moderno que, assim como ele, também tem suas raízes presas a este solo, mas não consegue entender a técnica pelo ângulo da com-posição, voltada para o desencobrimento enquanto ouvinte do destino. Devido a essa ignorância quanto a com-posição da era da técnica que o homem pertencente a este solo se sente em casa, acolhido por aquilo que lhe é familiar que é a técnica enquanto *Gestell*.

Entendendo que se encontrava esquecido o que fundamenta a era da técnica, Heidegger consegue perceber que, em sua composição, ela é, em tese, fonte reveladora daquilo que não é, mas que também está enraizada em um solo que é capaz de revelar aquilo que ela realmente é. Justamente por perceber esse movimento da era da técnica, que a torna capaz de esconder-se naquilo que a revela, que Heidegger a interroga em busca de sua essência.

Para o filósofo, a técnica não apenas tem a capacidade de aprisionar o homem, como também tem a capacidade de libertá-lo em sua essência e, nesse sentido, a era da técnica é uma via de mão dupla, que pode conduzir o homem moderno tanto para àquilo que o liberta quanto para àquilo que o aprisiona. A técnica em sua composição, detém o mecanismo capaz de velar e desvelar a verdade. Assim, dependendo da forma com que o homem se relaciona com ela, ele será conduzido para a liberdade ou para o cárcere.

Como podemos observar, Heidegger não enxerga a era da técnica como algo bom ou ruim, mas sim como um vetor de possibilidades que permite ao homem transcender apropriando-se de sua verdade. Ao apropriar-se da verdade, este homem torna-se livre e, ao se tornar livre, vê-se diante daquilo que o define que, segundo Loparic, é a liberdade de “poder não poder”⁷⁸. Porém, há que se ter em mente que este poder não poder ao qual o filósofo se refere não se dá pelo fato de o homem poder isso ou aquilo, mas sim pelo fato de este homem poder não poder nada disso ou nada daquilo. Desta maneira, o homem passa a não se definir mais como instância de poder ou objeto das instâncias de poder, pois ele se torna transcendente em si mesmo e aqueles que podiam isso ou aquilo sobre este homem já não têm mais este poder.

No entendimento do filósofo de Messkirch, este transcender, como já salientamos anteriormente, não segue em direção de um Deus todo poderoso, mas sim em direção daquilo

⁷⁷ STEIN, 2011, p. 131.

⁷⁸ HEIDEGGER *apud* LOPARIC, 2020, min. 25:43.

que vai além do mundo sensível⁷⁹, ou seja, ele se torna transcendente em si mesmo. Para o autor:

Quando pensamos, porém, a essência da técnica, fazemos a experiência da composição como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica, ou o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la como obra do diabo, ao contrário, abrindo-nos para a *essência* da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação⁸⁰.

O pensamento heideggeriano acima descrito sobre a era da técnica moderna leva-nos a observar que, para ele, o que realmente é nocivo nesta era é a maneira como o homem se relaciona com a técnica, ou seja, “para que o mundo moderno seja experimentado como tal requer-se uma experiência que contrarie diametralmente o modo de pensar e de comportar-se nele reinante”⁸¹. Mas como imprimir tal mudança de pensamento?

Para Heidegger, a possibilidade de fazer com que o homem seja capaz de modificar sua maneira de relacionar-se com o mundo é fundando um novo começo e, no afã de instaurar esse novo começo, recorre a Hölderlin e sua arte. Para o filósofo, a poesia hölderliniana é capaz de conduzir o homem a uma nova postura diante de si mesmo e, com isso, mudar a maneira de relacionar-se com o mundo, pois a sua poesia pertence ao novo, ela “responde à natureza”. A natureza no poetar do artista é sagrada, ela é,

[...] aquilo que é mais originário que os deuses, ela é o próprio sagrado. A natureza significa algo que está além dos deuses. Essa esfera da natureza é o sagrado. O sagrado é mais amplo e mais profundo que os deuses. Por isso o sagrado pode ser a dimensão na qual os deuses se manifestam. O sagrado só pode ser intermediado aos homens pelo poeta através do Deus. Só o poeta é capaz de nomear o sagrado. E ele o faz através de Deus. Porque o poeta manifesta o Deus, este é como que o reservatório do sagrado, onde o sagrado pode manifestar⁸².

De acordo com Heidegger, “a arte faz brotar a verdade. A arte faz assim surgir, na obra, a verdade do ente”⁸³. Por isso o solo em que brota o novo começo é fertilizado pelo diálogo poético e filosófico.

Livre do pensamento metafísico, o novo começo proposto pela filosofia heideggeriana é como um oásis no deserto. Os deuses que fugiram da era desértica da técnica encontram-se neste oásis, onde o novo se instaura e, à medida que o homem “recupera o pensamento do ser

⁷⁹ LOPARIC, 2020, min. 27:13.

⁸⁰ HEIDEGGER, 2012a, p. 28.

⁸¹ MAC DOWELL, 2014, p. 250.

⁸² STEIN, 2011, p. 133.

⁸³ HEIDEGGER, 1977, p. 62.

vai ao lugar onde os deuses o esperam”⁸⁴. Este percurso que leva o novo homem ao lugar onde os deuses se encontram é mediado pelo fazer poético daquele que se encontra na fronteira entre o deserto e o oásis, entre o novo e o velho pensar, entre os deuses e os humanos.

Nesse lugar de fronteiras e de trânsito encontra-se então a figura do poeta. É nesse espaço de mudanças que ele oferece “para os poucos e para os raros, que ousam uma primeira penetração no âmbito da história do ser”⁸⁵ a sua poesia, para que em suas asas possam fazer a travessia que separa o antigo pensamento do novo.

A poesia sustenta e assegura a ação de saltar o fosso abissal que separa uma maneira de pensar da outra. É por intermédio do fazer poético que o novo homem se descobre audacioso e amparado o suficiente para “saltar sobre si mesmo, enquanto ser metafísico”⁸⁶ que vislumbra encontrar a verdade. É assim conduzido pelo poetar de Hölderlin, que esse homem que aceitou ser amparado poeticamente na ação de saltar, encontra a liberdade e toma posse do novo pensar, tornando-se capaz de apropriar-se de si mesmo enquanto *Ereignis*, afinal para Heidegger “é a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário”⁸⁷.

Heidegger, em sua obra *Hinos de Hölderlin*, analisa os hinos hölderlinianos dizendo que:

O que está por ser dito na poesia dos hinos é o sagrado, que determina os deuses para além dos deuses e ao mesmo tempo como o poético a ser poetado traz à sua essência a morada do homem histórico. O poeta de tal poesia está, por isso, necessariamente entre os homens e os deuses. Ele não é mais um mero homem. Por isto também ele não é e nem nunca será um deus. Entre homens e deuses, o poeta é um ‘semideus’. Se Hölderlin declama a essência do poetar, então ele deve pensar a essência⁸⁸.

Assim, o filósofo entende a figura do poeta como um ‘semideus’, aquele capaz de intermediar, via poesia, um diálogo entre deuses e homens declarando toda essência deste diálogo em seu poetar. No pensar heideggeriano, essa é a vocação mais genuína do poeta.

Tal intermediação do diálogo entre deuses e homens pode ser observada, segundo o autor, no poema de Hölderlin “*O único*” onde ele declama os seguintes versos:

⁸⁴ STEIN, 2011, p. 133.

⁸⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 224. Citação levemente modificada.

⁸⁶ HEBECHE, 2014, p. 137.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. “... Poeticamente o homem habita...”. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaíos e conferências*. 8.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2012a, p. 178.

⁸⁸ HEIDEGGER, 1993 [1984], p. 173, *apud* TOLEDO, Daniel S. Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger. *Kínesis*, Marília, v. 3. n. 5, p. 223, jul. 2011.

É que ele (o pai) nunca governa sozinho.
 E não sabe tudo. Sempre está algo
 Entre os homens e ele.
 E, degrau a degrau,
 Desce o celeste⁸⁹.

A partir desse fragmento, o autor detecta o papel dos semideuses como seres intermediários e é neles que o poeta agora pensa. Para Heidegger, esse pensar não é uma forma de homenagem e tão pouco uma imaginação do poeta a ponto de inventá-los, mas sim uma forma de pensá-los “como aqueles que eles são”⁹⁰, ou seja, o poeta os pensa em sua essência. Para uma melhor compreensão do que estamos dizendo, vejamos a “X” estrofe do poema “*O Reno*” na qual o poeta invoca pelos semideuses,

Em semideuses penso eu agora
 E devo conhecer os caros
 De tantas vezes que a sua vinda assim
 Me comoveu o peito saudoso,
 Mas a quem, ó Rousseau, como a ti
 Foi dada uma alma invencível
 Forte e tenaz
 E um sentido seguro
 E o doce dom de escutar,
 De falar de tal modo que, de uma plenitude sagrada,
 Tal como o deus do vinho, tola e divinamente
 E sem lei dá a fala dos mais puros
 Compreensível aos bons, mas que com razão,
 Fere de cegueira os falhos de atenção,
 Os escravos sacrílegos, como nomearei esse estranho?⁹¹

Com base nesta passagem somos tomados por um estranhamento: afinal, o poeta é um semideus, como Heidegger o considera ou ele pensa os semideuses? Soa-nos contraditório o fato de o filósofo afirmar que o poeta é um semideus pois, ao observarmos o primeiro verso da estrofe, “*Em semideuses penso eu agora*”, percebemos, no dizer do próprio poeta, que ele pensa os semideuses. No entanto, para o pensador da Floresta Negra, o que acontece é um enlace entre os semideuses e o poeta, ou seja, e entre esses seres há uma constante entrega, na qual o ser do poeta entrega-se ao ser dos semideuses, tornando-se um. Nessa totalidade, o poeta torna-se capaz de pensar não apenas os semideuses, mas também o homem, os deuses e

⁸⁹ HEIDEGGER, 2004, p. 158.

⁹⁰ HEIDEGGER, 2004, p. 158.

⁹¹ HEIDEGGER, 2004, p. 151.

a terra, “enfim a totalidade do ente”⁹². Toda essa entrega verteu-se em poesia e é nesse contexto de sofrimento e de penúria deste que se encontra em situação de fronteira, que o poeta abraça o seu “destino”. De acordo com Heidegger,

A palavra patenteia uma característica polissemia, mesmo se descurarmos inteiramente o seu próprio significado intrínseco: o destino 1. Enquanto poder definido e dominante, 2. Enquanto modo de ser, 3. Enquanto ente determinado, da espécie do ser, que se encontra sujeito àquele poder. Todos os três significados, estão contidos nos passos acima referidos. O que aí é chamado de destino deve ser dito poeticamente no discurso da reflexão sobre o ser dos semideuses e, com isso, estamos envolta na palavra, o ser assim revelado deve ser posto na verdade de um povo, ou seja, na sua vontade sabedora, ou seja deve ser instituído este Ser. O poeta não pensa o “destino” como “*fatum*”, “fatalidade”, o que representa o ser no sentido de boiar, sem vontade nem saber, num *constrangimento* obtuso que, simplesmente, se vai arrastando no interior da totalidade do ente fechado sobre si mesmo. Precisamente esta, como podemos dizer, ideia asiática do destino foi criativamente ultrapassada no pensamento de Hölderlin. Uma primeira e na sua forma irrepitível superação do *fatum* asiático operou-se entre os gregos, mais concretamente em paralelo com o devir poético-pensante-estatal desse povo. Na medida em que os gregos sabiam da “*moira*” e da “*dikee*” enquanto tais, o assim designado encontrar-se à luz de um ser que o ultrapasse. Perde a sua exclusividade cega e, ao mesmo tempo, só aí é que recebe o caráter dos monstruosos, da distribuição e determinação que estabelece limites. A experiência fundamental é, nesse contexto, a experiência da morte o saber dela. Por isso, também, é insuficiente qualquer concepção do ser que não tenha enfrentado a tarefa de pensar a morte⁹³.

O poeta é aquele que se encontra “entre” dois polos que são o céu e a terra. É nesse lugar de fronteira que ele exerce a sua disposição fundamental cumprindo sua tarefa mais genuína, é neste espaço que se abre o “questionamento acerca da essência dos semideuses como instituição da esfera do ser”⁹⁴.

De acordo com Heidegger, os semideuses são uma espécie de *super-homens*, pois são os seres que mais se aproximam dos deuses, despontando para além do alcance do homem. Entretanto, ocupam um lugar inferior em relação aos deuses, já que, diante da grandeza dos deuses, são considerados *subdeuses*. Em outras palavras, ao mesmo tempo os semideuses mantêm uma relação de superioridade aos homens, e inferioridade aos deuses.

De acordo com o autor, essa situação de *super e sub* não deve ser observada pela ótica quantitativa e tampouco deve ser entendida como evidência da grandeza dos deuses e do distanciamento entre eles e os subdeuses. Essa colocação é um direcionamento que se abre

⁹² SOUZA, Ana Luiza Nascimento de Assis. *A interpretação de Martin Heidegger acerca do sagrado no poema como quando em dia de feriado de Friderich Hölderlin*. Orientador: Luís Henrique Dreher. 2009. 109f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. p. 47. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2784/1/analuzianascimentoadeassissouza.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2022.

⁹³ HEIDEGGER, 2004, p. 166, grifo do autor.

⁹⁴ HEIDEGGER, 2004, p. 159.

para a pergunta acerca da essência dos semideuses, abrindo assim, a “primeira brecha de acesso à área de questionamento, dentro do qual pode ser colocada uma questão suficientemente desenvolvida sobre a essência dos homens e dos deuses”⁹⁵.

Heidegger postula que, quando se abre a pergunta pela essência do homem, estamos questionando para além do que está sendo questionado, ou seja, a pergunta não é pelo homem, mas para o que se encontra além dele. Assim, o que encontrarmos por resposta nos aparecerá de maneira sobre-humana. Diferentemente aconteceria se nosso questionamento fosse direcionado para a essência dos deuses, a pergunta seria, segundo o filósofo, “deflectida”, pois o questionamento recairia pela sua “essência como mistério”⁹⁶ invalidando o questionamento feito. Destarte, para o pensador da Floresta Negra, todas as vezes que nos questionamos acerca da essência dos deuses, o nosso pensamento recai, de certa maneira, em “subdeuses”. Sendo assim, se quisermos saber a distinção entre homens e deuses, o questionamento deve ser pelos semideuses, pois é tarefa deles pensar e movimentar-se simultaneamente dentro da questão acerca da essência, tanto do homem quanto dos deuses. Nas palavras do autor:

Ao perguntarmos pela essência dos deuses, pensamos sempre, de algum modo, em subdeuses. Sobre-humano e subdeuses são, no entanto, aquilo pelo que se pergunta na dupla questão acerca do homem e dos deuses. Isto mesmo são os Semideuses. Quem os pensa movimenta-se dentro da questão acerca da essência do homem e, em simultaneamente, dentro da questão acerca da essência dos deuses. Quem coloca realmente estas questões intrinsecamente integradas, pergunta assim por não saber, nem a essência do homem, nem a essência dos deuses, e pergunta para vir a saber-lo, pela essência dos semideuses⁹⁷.

De acordo com a citação acima, percebemos que a pergunta pelos semideuses é a mola mestra que vai instaurar o pensamento a respeito da distinção entre os deuses e os homens, transformando-o em um questionamento. Desta maneira, é na pergunta pelos semideuses que essa diferença desponta, dando base ao pensamento que Heidegger postula como “diferenciação = instituição de uma fronteira”⁹⁸. Mas o próprio autor nos chama a atenção salientando que estes dados não significam que os domínios, a saber, homens e deuses, excluam-se, ao contrário do que se possa imaginar, esta forma de pensamento “abre o domínio do Ser no seu todo”⁹⁹. Sendo assim, é neste “lugar” marcado pelas diferenças que o poeta encontra-se, é neste espaço de fronteira que ele pensa os semideuses. Mas quando, onde

⁹⁵ HEIDEGGER, 2004, p. 160.

⁹⁶ HEIDEGGER, 2004, p. 160.

⁹⁷ HEIDEGGER, 2004, p. 160.

⁹⁸ HEIDEGGER, 2004, p. 161.

⁹⁹ HEIDEGGER, 2004, p. 161.

e como o poeta os pensa? Para responder a esses questionamentos, o autor recorre a Hölderlin, que nos fala nos versos do poema “*O Reno*”:

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

No momento em que o dourado ilumina a cordilheira dos Alpes, eis aí quando e onde o poeta pensa os semideuses. De acordo com Heidegger, a natureza é o espaço físico no qual o poeta visualiza “aquilo que pensa, e não o tempo”¹⁰⁰, no agora, como é sinalizado no primeiro verso da “X” estrofe do mesmo poema. O autor nos sinaliza que a urgência de se pensar os semideuses deve ser determinada tanto pelo espaço físico quanto pelo tempo. Mas, para Heidegger, o lugar, em termos físicos, pode ser determinado com uma precisão maior, podendo ser descrito, na obra hölderliniana, até mesmo em sua geografia, como podemos ver nos versos supracitados.

No pensamento heideggeriano “os deuses são sempre os deuses de um povo; neles se desvela e cumpre a verdade histórica do povo”¹⁰¹. Pelo que vemos, na filosofia do autor, a pátria tem uma simbologia muito grande e, por isso, é um tema muito caro para ele. Esse traço de valorização e pertencimento de um povo a um espaço que lhe é familiar também é muito latente no poetar hölderliniano, atestando, assim, a “urgência do poeta em pensar os semideuses no limiar da pátria”¹⁰². Destarte, é nesse espaço de fronteira onde ocorre a proximidade e afastamento dos deuses que o poeta, com toda despreensão de seu poetar, cunha de antemão o ser-histórico de um povo, neste sentido, o fazer poético, a poesia, é um dizer projetante. Em Heidegger:

O dizer projectante é poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço do jogo do seu combate e, assim o lugar de toda a proximidade e afastamento dos deuses. A poesia é a fábula da desocultação do ente. Cada língua é o acontecimento

¹⁰⁰ HEIDEGGER, 2004, p. 162.

¹⁰¹ HEIDEGGER, 2004, p. 163.

¹⁰² HEIDEGGER, 2004, p. 161.

do dizer, no qual, para um povo, emerge historicamente o seu mundo e se salvaguarda a terra como reserva. O dizer projectante é aquele que na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal o indizível ao mundo. Num tal dizer que é cunhado de antemão, para um povo histórico, os conceitos da sua essência, a saber, a sua pertença à história do mundo¹⁰³.

A era da técnica é marcada pelo esquecimento do ser e, conseqüentemente, pela fuga dos deuses, é a era em que ecoa o bradar nietzschiano de que “Deus está morto”. De acordo com Ernildo Stein, a ausência de Deus não significa que ele foi perdido ou tampouco substituído por “novas imagens”, mais sim pelo “abandono do ser em que está o ente”¹⁰⁴, assim, é nesta ausência experimentada de maneira ontológico/histórica que a ausência de Deus é percebida.

Aqueles que vivenciam a experiência da “morte de deus” na era da técnica, sequer têm noção de que se encontram em situação de indigência - fruto do abandono do ser -, pois não sabem que estão edificados sobre “algo esquecido”. Em virtude do desconhecimento, os homens viventes desta era tornam-se cegos diante da possibilidade de um novo começo “determinado pela verdade do ser”¹⁰⁵. Em linhas gerais, “a maior indigência é a falta de indigência”¹⁰⁶, assim como o problema não é a recusa de algo esquecido, mas sim a ignorância gerada pelo esquecimento daquilo que se esqueceu.

É por causa da ausência de indigência que o homem não pode ser interpelado por Deus, porque impede o novo começo no qual a verdade se manifesta no velamento e na desocultação como espaço de tempo do sagrado. A ausência de Deus é fruto do desaparecimento do espaço de sua manifestação, que é o espaço do ser; mas, ela não é apenas resultado da descrença do homem ou incapacidade moral. É história que se deu na história do ser mesmo, porque a história do ser é a história do esquecimento do ser. Deus não se torna manifestável, porque o ser está esquecido¹⁰⁷.

A partir da citação acima podemos perceber o porquê de Heidegger caminhar ao lado de Hölderlin salientando a urgência do poeta em pensar os semideuses: pois uma vez que o poeta é aquele que está colocado entre os deuses e os homens, ele se torna apto para intermediar, linguisticamente, o novo começo que o autor almeja para a filosofia ocidental. Uma vez que seu poeitar caminha fora das trilhas abertas pelo pensamento metafísico, “cujo fruto mais maduro é a técnica”¹⁰⁸, ele pode, com sua poesia, anunciar o que está por vir. Neste sentido, o espaço de fronteira não deve ser visto como um espaço de separação, mas sim como um ponto de aproximação entre o homem da era da técnica moderna e o novo começo,

¹⁰³ HEIDEGGER, 1977, p. 59.

¹⁰⁴ STEIN, 2011, p. 132.

¹⁰⁵ STEIN, 2011, p. 132.

¹⁰⁶ STEIN, 2011, p. 132.

¹⁰⁷ STEIN, 2011, p. 133.

¹⁰⁸ STEIN, 2011, p. 131.

no qual a linguagem, mais especificamente a poética, é o elemento capaz de selar esta união, desertificando o solo em que se fundou o pensar metafísico deste homem que se encontra, mesmo que de maneira inconsciente, preso na aridez desértica criada pela era da técnica moderna.

Como já foi dito, o poeta é aquele que se encontra na fronteira e, por isso, ele consegue caminhar entre o familiar e o estranho, condição que faz dele o único capaz de levar o familiar ao estranho e vice-versa. E ele o faz. Como? “[...] quando, em seus *Hinos*, canta o retorno e a peregrinação”¹⁰⁹, e essa imagem de ida e volta entre o estranho e o familiar está notoriamente presente quando ele poetisa os Rios. Acerca dos Rios de Hölderlin, Ernildo Stein, em sua obra *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*¹¹⁰, nos diz que:

O “rio” mostra a essência do lugar e a “peregrinação”. O rio funda lugares, mas continua correndo, funda lugar e ali se faz familiar, mas, enquanto ele peregrina, vai ao estranho. O “rio é o lugar de peregrinação e a peregrinação do lugar”. Por quê? O rio é o lugar da peregrinação, porque é através dele que esta se manifesta. Mas é também a peregrinação do lugar. O próprio lugar peregrina, porque surgem novos lugares familiares, à medida que o rio desliza. Por isso, o rio é o lugar da peregrinação e a peregrinação do lugar. O rio faz o homem se tornar familiar com o novo começo pela passagem do estranho ao ser – que é o mundo da técnica – para o familiar.

Como apontado acima, o “rio” tem larga importância no poeta hōlderliniano, pois é um elemento que carrega consigo a vida: por onde passa, tudo floresce e frutifica, a seu lado edificam-se cidades, com sua peregrinação, transforma lugares, “ele transforma a terra em natal”¹¹¹. Na sacralidade de suas águas peregrinas, o rio segue seu curso estabelecendo a noção de pertencimento a um povo. O rio vela e desvela a verdade, pois, ao mesmo tempo que encontra-se no familiar, ele, o rio, em sua peregrinação, segue rumo ao desconhecido, ao que lhe é estranho.

Assim como o rio, o ser também acontece no velar e no desvelar, ou seja, em Heidegger o ser do ente não se encontra em estágio puro, o ser não é pensado como pura presença e tampouco como puro velamento. Ele ocupa uma posição dual: ao mesmo tempo que se manifesta, ele se vela, esta é, para o autor, a dinâmica que autentica o ser. Assim, o homem da era da técnica moderna não consegue captar a autenticidade do ser, pois encontra-se inserido em um mundo determinado metafisicamente pela razão da técnica, que enxerga o ser somente no puro desvelamento.

¹⁰⁹ STEIN, 2011, p. 135.

¹¹⁰ 2011, p. 135.

¹¹¹ STEIN, 2011, p. 135.

O ser da metafísica é um ser presentificado, movido pela vontade de poder, por isso o homem da era moderna não consegue enxergar a verdade, pois ele não consegue entender que o espaço de manifestação do ser é, também, seu espaço de velamento. Para que a verdade venha à tona “é preciso suportar o velamento, porque o velamento é a volta contínua àquilo que se oculta”¹¹². É justamente essa manifestação transitória, que ora se esconde e ora se desvela, que faz com que o ser não se esgote em seu manifestar e nem se exaure em sua originalidade. Essa face da verdade é estranha para o homem da era da técnica moderna. Diante da realidade que assola este homem hodierno e que estrangula o seu ente em um presentar constante, será mesmo que existe um caminho de volta para o homem que caminha cegamente, orientado pela lógica objetiva/racional da metafísica?

De acordo com Heidegger, existe sim um caminho capaz de conduzir este homem a um novo começo, e o poeta é o pastor capaz de conduzi-lo pelas veredas que o levarão a experienciar a verdade na originalidade do ser, que se dá no seu velar e desvelar. Para o autor, é no poetar do poeta que o homem moderno tem a possibilidade de reconstruir-se em sua existência e, como as águas de um rio, peregrinar entre o estranho e o familiar daquilo que o constitui enquanto *Dasein*, enquanto ser-o-aí. Destarte, é neste movimento de ir e vir que surge a epifania da verdade e o sagrado desponta revelando a verdade daquilo que se encontrava oculto.

O poeta foi o primeiro a percorrer este caminho, pois ele foi capaz de compreender que a verdade do ser não se dá apenas no familiar, o ser também se desvela no estranho. Desta maneira, o poeta é capaz de “experimentar o divino no negativo”¹¹³, que é a falta de deus no deserto da era da técnica, por isso encontra-se na fronteira, para levar o familiar ao estranho e o estranho ao familiar.

Por sua condição de semideus, ele consegue receber os acenos dos deuses e transmitir ao povo em forma de poesia, porém, a linguagem que os deuses utilizam para se comunicar requer do poeta força e coragem, pois, segundo Heidegger, esta linguagem manifesta-se por meio de “tempestades e relâmpagos”¹¹⁴ e ao poeta cabe a dura tarefa de suportar essa maneira tempestuosa de comunicar dos deuses.

¹¹² STEIN, 2011, p. 136.

¹¹³ MAC DOWELL, João Augusto. Martin Heidegger e a questão de Deus. GT-Heidegger. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (Orgs.). *Filosofia contemporânea: fenomenologia*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 289. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi3yqDSibf9AhWwkZUCHe5UCsQQFnoECBoQAO&url=https%3A%2F%2Fppg.filosofia.sites.unifesp.br%2Fimages%2FANPOF_XV6.pdf&usq=AOvVaw3dzovWWjBuNXIAmpifOfUM. Acesso em: 20 jun. 2022.

¹¹⁴ HEIDEGGER, 2004, p. 38.

O poeta fica de prontidão, ali no espaço limítrofe entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, esperando a mensagens dos deuses, são eles quem decidem quando ele será usado como mediador do sagrado aos mortais. Por isso o filósofo define a situação do poeta como um “sofrimento”¹¹⁵, mas seu sofrer está para além de um sofrimento lamurioso e passivo, pois é entendido pelo poeta como parte de sua trajetória, de sua missão. Segundo Heidegger, o sofrer do poeta está longe daquilo que se compreende etimologicamente como paixão, somente um semideus tem a capacidade de vivenciar e se abrir para tal penúria que é “*um sofrer de si próprio*”, este sofrer é um sofrimento que é criador¹¹⁶.

O sofrimento faz parte do destino de um semideus e o poeta, como tal, prontamente aceita esse destino e transforma os acenos divinos em poesia. É neste sentido que a “poesia é dádiva, é fundação causadora daquilo que é permanente. O poeta é o fundador do ser”¹¹⁷.

Assim, o destino do poeta é abrir as sendas que conduzem o homem a um novo começo e por isso Heidegger, ao buscar a verdade acerca do ser, o faz mediado pela poesia hölderliniana. Segundo o autor, somente “quando o Ser, no sentido de destino, nos dirige a palavra, se torna também possível uma correspondência à medida do ser, tanto em relação ao Homem como em relação aos deuses (a co-respondência no “diálogo”).”¹¹⁸

A tradução da linguagem dos deuses para o homem é a poesia e o poeta é o tradutor. A poesia anuncia o sagrado despretensiosamente e vem para o poeta em forma de destino, materializando-se sem os contornos da linguagem metafísica. Ela é a linguagem do sagrado, por isso é capaz de fazer o homem voltar às origens, ela é a trilha criada pela poeta para conduzir o homem ao novo começo no qual a verdade se dá no velar e no desvelar daquilo que é.

“No sagrado, na verdade, na distância de sua proximidade funda-se aquilo que Hölderlin chama ‘a festa’”¹¹⁹. Neste sentido, a poesia é o convite para que os deuses venham para “a Festa”, ela é o sinal de que os mortais receberam, por intermédio do poeta, a mensagem divina. Aceitando o convite, os deuses vêm “ao banquete do desvelamento do ser”¹²⁰. É na festa do desvelamento do ser que homens e os deuses encontram-se na terra. É onde se dá o novo começo e o homem essencializa-se enquanto *Ereignis*. Eis aí quadratura heideggeriana: a junção dos quatro pontos que formam o quadrado, a saber, deus e homens, céu e terra.

¹¹⁵ HEIDEGGER, 2004, p. 174.

¹¹⁶ HEIDEGGER, 2004, p. 168.

¹¹⁷ HEIDEGGER, 2004, p. 39.

¹¹⁸ HEIDEGGER, 2004, p. 167.

¹¹⁹ STEIN, 2011, p. 137.

¹²⁰ STEIN, 2011, p. 137.

2.4 Entre o celeste e o terreno: a quadratura em Heidegger

Deus e homens, céu e terra formam o que Heidegger conceitua por *Geviert*, (quadratura, quadrado, quadripartite ou quadrinidade). O autor trabalha de forma constante com esses dados pois, para ele, é a partir dos elementos que compõem este quadrado que o ser instaura-se e funda-se enquanto história.

Ao mencionarmos a quadratura heideggeriana, os verbos habitar (*wohnen*) e construir (*bauen*) são as chaves de leitura que nos permitem uma melhor compreensão do que significa o termo *Giviert* no pensar filosófico de nosso autor.

Na conferência pronunciada por ocasião da "*Segunda Reunião de Darmstadt*", Heidegger faz, segundo ele, “uma tentativa de pensar o que significa habitar e construir”¹²¹. Porém, essa tentativa não segue unicamente em direção ao significado dos verbos em seu domínio usual, seu pensamento explora de maneira amplificada o campo semântico de tais verbos.

Guiado pelas perguntas: “O que é habitar?” e, “Em que medida pertence ao habitar um construir?”¹²², Heidegger, sem perder de vista a pergunta que norteia todo o seu filosofar, que é a questão da verdade do ser, busca respostas que o levem à compreender o ser do homem tendo por norte os sentidos dos verbos em questão. Para o autor, o verbo construir não é pensado pura e simplesmente no sentido de um construir arquitetônico enquanto meta de habitação, afinal é muito comum pensarmos que “só é possível habitar o que se constrói”¹²³, claro, que se o habitar for a meta do construir, o sentido de habitar, enquanto moradia naquilo que se constrói é válido. Porém, o que Heidegger nos aponta em seu filosofar é, que o habitar está para além do sentido do que é o habitar em sua forma comum. Vejamos o que ele tem a nos dizer:

Uma ponte, um hangar, um estágio, uma usina elétrica são construções e não habitações; a estação ferroviária, a autoestrada, a represa, o mercado são construções e não habitações. Essas várias construções estão, porém, no âmbito de nosso habitar, um âmbito que ultrapassa essas construções sem limitar-se a uma habitação. Na autoestrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja a sua residência; na tecelagem, a tecelã está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Na usina elétrica, o engenheiro está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Nelas, o homem de certo modo habita e não habita [...]¹²⁴.

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 8.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2012a, p. 125.

¹²² HEIDEGGER, 2012a, p. 125.

¹²³ HEIDEGGER, 2012a, p. 128.

¹²⁴ HEIDEGGER, 2012a, p. 125.

Pelo que podemos constatar na citação do filósofo é, que o habitar do qual ele se ocupa, trata-se de um habitar que se liga com o ser do homem, ou seja, para Heidegger, “o habitar é o traço fundamental do ser-homem”¹²⁵. Assim, de maneira subjetiva, o que ele procura ao analisar os verbos habitar e construir é, na verdade, o quanto os significados, fora do eixo da normalidade objetiva destes verbos, podem ser fontes reveladoras da essência do existir do homem, em correlação com a sua inserção social no espaço em que este homem vive. Desta forma, em Heidegger “*Wohnen*, habitar é o modo como os mortais são e estão sobre a terra”¹²⁶.

Como vimos, o verbo habitar é abordado pelo pensador de maneira subjetiva, ou seja ele, o verbo habitar, se “refere à relação estabelecida entre o ser e o espaço em que está inserido”¹²⁷, ao passo que, o verbo construir assume uma conotação mais concreta, exemplificado por meios de projetos arquitetônicos que, imperiosamente, “confere ao homem uma identidade, um abrigo no que diz respeito a quem ele é”¹²⁸. De acordo com Millen:

Segundo Heidegger, habitamos o mundo como ser, pois, fazemos desse lugar um espaço em que nos agarramos intimamente e nos constituímos em nossa subjetividade, como seres pensantes e agentes. A relação que mantemos com nosso planeta é a relação de “habitar”, já que, quando habitamos determinado lugar, circularmente cuidamos e zelamos por esse lugar que está sendo habitado¹²⁹.

A partir da citação acima conseguimos entender melhor a relação que Heidegger estabelece entre a era da técnica moderna e o deserto, afinal, a falta de cuidado e de zelo do homem para com o planeta evidencia de maneira trágica o esquecimento do ser, pois uma vez que este homem, mesmo que de maneira inconsciente, deixa de zelar pelo seu planeta, que é sua a moradia sua “casa”, em sentido mais amplo do termo moradia, ele deixa de cuidar daquilo que o constitui enquanto ser-o-ai. Destarte, toda a amplitude semântica do verbo habitar deixa de fazer sentido para este homem moldado por um pensar metafísico.

Tendo em vista todos os fatos supracitados, o grande desafio de nosso autor é, mostrar para este homem, que existe outra forma de pensamento erigido de outro solo que não o metafísico. Este pensamento, é capaz de (re)ligá-lo em sua essência, mas, para tanto, este homem deve entender o habitar em um sentido mais lato que o usual, ou seja, o habitar deve ser entendido pelo homem, enquanto traço fundamental de seu ser.

¹²⁵ HEIDEGGER, 2012a, p. 128.

¹²⁶ HEIDEGGER, 2012a, p. 128.

¹²⁷ MILLEN, João Bosco de Camargo. Construir, habitar, pensar: uma proposta de (re)leitura. *Poliética*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 126, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/view/46704/31178>. Acesso em: 20 ago. 2022.

¹²⁸ MILLEN, 2019, p. 126.

¹²⁹ MILLEN, 2019, p. 126.

Para Heidegger, “[...] ser homem consiste em habitar¹³⁰ e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra”¹³¹. De acordo com Marçal, a quadratura heideggeriana se “aloja” neste de-morar-se, no qual, em uma “pertença originária” se articulam numa unidade os pares: terra e céu, deuses e mortais¹³².

Os elementos que compõem a quadratura haideggeriana, são os frutos maduros do constante retorno do filósofo aos pensadores fundantes, os gregos, e do seu constante dialogar com o poeta Hölderlin. Estes frutos assumiram no filosofar do pensador uma conotação mítico/poética, por isso em um tom extremamente poético, o nosso autor, descreve os elementos que fazem parte da quadratura (*Geviert*), ouçamos a descrição poética do filósofo:

A terra é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna. Dizendo terra, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro.

O céu é o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformações da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade azul do éter. Dizendo céu, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro.

Os deuses são os mensageiros que acenam a divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação. Se dermos nome aos deuses, já incluímos os outros três, mas não consideramos a simplicidade dos quatro.

Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte como morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses. Nomeando os mortais, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro¹³³.

A longa, mas necessária citação evidencia o quão o filósofo da Floresta Negra, se apropria da riqueza dos recursos advindos da linguagem poética para exemplificar a

¹³⁰ “Mas em que consiste o vigor essencial do habitar? Escutemos mais uma vez o dizer da linguagem: da mesma maneira que a antiga palavra *bauen*, o antigo saxão “*wuon*”, o gótico “*wunian*” significam permanecer, “de-morar-se”. O gótico “*wunian*” diz, porém, com clareza ainda maior, como se dá a experiência desse permanecer. *Wunian* diz: ser e estar apaziguado, ser e permanecer em paz. A palavra *Friede* (paz) significa o livre, *Freie*, *Frye*, e *fry* diz: preservado do dano e da ameaça, preservado de [...], ou seja, resguardado. Libertar-se significa propriamente resguardar. Resguardar não é simplesmente não fazer nada com aquilo que se resguarda. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência com a palavra libertar (*freien*): libertar para a paz de um abrigo. Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra” (HEIDEGGER, 2012a, p. 128-129).

¹³¹ HEIDEGGER, 2012a, p. 128-129.

¹³² MARÇAL, J. C. Geviert: o sagrado em Heidegger e a serenidade em Mestre Eckhart. *Ágora Filosófica*, v. 11, n. 2, p. 159, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/225/226>. Acesso em: 20 ago. 2022.

¹³³ HEIDEGGER, 2012a, p. 130.

“simplicidade” da qual ele considera a quadratura. Para Heidegger é no ato de habitar que os mortais se tornam parte deste quadrado, e por isso o resguardar se torna “um traço fundamental” do seu habitar, ou seja “Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência”¹³⁴. Mas como? “Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar”¹³⁵.

De acordo com Souza, “Nos quatro termos da Quadratura está presente, *in nuce*, toda a obra de Heidegger e nada é tangencial ou meramente marginal neste pensamento”¹³⁶. No decorrer deste capítulo, podemos diagnosticar o quão significante são, para o nosso autor, os elementos que compõem a quadratura, afinal, é a partir da junção destes elementos que o filósofo, mediado pelo fazer poético pensa e expressa o sagrado.

¹³⁴ HEIDEGGER, 2012a, p. 130.

¹³⁵ HEIDEGGER, 2012a, p. 130.

¹³⁶ SOUZA, João Batista Pinheiro de. *O conceito de Geviert (quadratura) como centro da kehre heideggeriana: a verdade do ser e a quadratura em Heidegger*. Orientador: João Augusto A. A. Mac Dowell. 2020. 167f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2020, p. 158.

3 O FAZER POÉTICO: EXPRESSÃO MÁXIMA DO SAGRADO NO PENSAR HEIDEGGERIANO

Neste terceiro e último capítulo, procuramos entender e descrever como nasce a compreensão do sagrado heideggeriano mediado pela poesia e buscamos evidenciar também o motivo pelo qual os poetas, em especial Friedrich Hölderlin, são considerados guardiões do sagrado pelo filósofo.

À luz do pensamento de Heidegger, o poema “*como quando em dia de feriado...*”, de Hölderlin, foi amplamente investigado, afinal, foi por intermédio da linguagem poética – mola mestra no filosofar do pensador da floresta negra na viravolta de seu pensamento (*Kehre*) – que o autor reabilitou, por assim dizer, o discurso sobre os deuses e o sagrado.

3.1 O sagrado mediado pela poesia

Em consonância com Mac Dowell, podemos dizer que vários fatores fizeram com que Heidegger se abstinhasse de qualquer reflexão acerca do tema Deus, seja pelo seu rompimento com a doutrina católica cristã, que pôde, de certa forma, ter sido provocado por “fatores psicológicos e existências”¹, seja pelo seu ateísmo metodológico. Com efeito, a temática que circunda a questão de Deus, por muito tempo, ficou fora das reflexões do pensador da Floresta Negra, afinal, como nos aponta o filósofo heideggeriano:

A tradição filosófica do Ocidente concebia Deus como o ente supremo, perfeitíssimo, transcendente a toda a realidade humano-mundana, da qual é, porém, o princípio e fundamento. Como tal, ele não é acessível imediatamente em nossa experiência natural do mundo, mas só pode ser afirmado racionalmente como conclusão de um raciocínio, as famosas provas da existência de Deus, que, na maioria dos casos, partem da experiência do mundo e exigem para a sua inteligibilidade um princípio absoluto, trans-empírico, metafísico².

Seguindo o pensamento de Mac Dowell, podemos constatar que o método fenomenológico/hermenêutico que Heidegger herdara de seu mestre Edmund Husserl, consolidado no grande e ambicioso projeto *Ser e Tempo*, impede toda e qualquer “especulação” que caminhe em direção a uma análise teológica “natural”. Isso porque a forma de seu filosofar no projeto em questão é ontológica e, portanto, “transcende o ente para o (seu) ser, já pré-compreendido, que se trata de explicitar numa perspectiva hermenêutica

¹ MAC DOWELL, 2021b, p. 4.

² MAC DOWELL, 2021b, p. 4.

adequada”³. Desta forma, o pensar heideggeriano, impresso e expresso em *Ser e tempo*, encontra-se desatrelado da fonte conceitual da metafísica ocidental na qual a teologia natural mata sua sede. Destarte, explicar um ente via outro ente torna-se inconcebível, de maneira que um “eventual discurso sobre Deus ou o divino só será possível a partir da experiência de sua manifestação no mundo, entendido existencialmente como o horizonte da compreensão humana da realidade no seu conjunto”⁴. Isso, até então, era incompatível com a proposta filosófica encontrada em *Ser e Tempo*.

Foi a partir da viravolta (*Kehre*) do pensar do autor, em meados de 1930, que Heidegger retoma a possibilidade de um discurso acerca do tema Deus. Comungamos com Mac Dowell⁵ quando ele nos abaliza que a virada de pensamento em Heidegger não se trata de uma cisão de um modo de pensar em detrimento de outro, mas sim de um “aprofundamento” filosófico/metodológico objetivando responder à pergunta que sempre guiou seu filosofar que é, “a questão do sentido, ou da verdade do ser”⁶. Tal aprofundamento possibilitou que Heidegger, percorresse por paragens antes desconhecidas, permitindo-lhe encontrar, no fazer poético hölderliniano, uma relação linguística transcendente, capaz de se sobrepor ao caráter dual, “significante (sensível) e significado (inteligível)”⁷ posto pela linguagem metafísica. Assim, ancorado pela poesia, o filósofo da Floresta Negra, pôde então retomar, a partir de uma linguagem livre das especificidades metafísicas, o discurso sobre Deus.

Como podemos constatar, a partir do que foi dito nos capítulos anteriores, o poeta alemão Johann Christian Friedrich Hölderlin ocupa uma posição ímpar na filosofia heideggeriana pós 1930, marcando a virada de pensamento do autor. Para Heidegger, Hölderlin era mais que um “simples”⁸ poeta, ele era o “poeta dos poetas”, pois foi capaz de verter em palavras a essência da poesia. Assim, por perceber tal habilidade entranhada nos versos do poeta, Heidegger se debruça sobre seus poemas⁹, não com o intuito de um estudo literário, mas sim objetivando fazer filosofia, tendo por escopo a liberdade poética - atributo peculiar da arena literária que compreende a possibilidade de expressar-se sem

³ MAC DOWELL, 2021b, p. 4.

⁴ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

⁵ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

⁶ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

⁷ MAC DOWELL, 2014, p. 240.

⁸ O vocábulo: “simples” não foi aplicado neste contexto com intenção pejorativa, mas sim para pontuarmos o apreço de Heidegger pela poesia de hölderliniana.

⁹ Tal afirmação pode ser conferida a partir das obras: HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Estória Editores Ltda., 2004; HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977; HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Holderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

necessariamente obedecer de forma rígida a formalidades, quer sejam gramaticais ou canônicas.

Seguindo as pegadas do poeta, Heidegger arriscou navegar por águas distintas dantes navegadas. Estas águas, apesar de fortes turbulências, felizmente fizeram-no atracar em solo poético, solo aberto e fértil que possibilitou ao autor semear e cultivar sua nova trajetória filosófica, redirecionando seu filosofar, abrindo-lhe, assim, uma nova via de acesso ao sagrado através da poesia. Neste sentido, podemos, então, afirmar que a poesia é, para Heidegger, a modalidade linguística mediadora do sagrado. Foi a partir dela que o sagrado pôde ser retomado em seu pensamento filosófico. Mas de que maneira esse discurso é retomado em seu filosofar?

“... *Poeticamente o homem habita*”, estas palavras pertencem ao poema hölderliniano “No azul sereno Floresce... / *In lieblicher bläue...*”¹⁰. Tal passagem foi profundamente analisada por Heidegger, porém, para que suas análises fossem profícuas, o excerto não foi analisado descontextualizado. Segundo o autor, as palavras foram devolvidas “cuidadosamente para o poema” para que pudessem ser estudadas em sua inteireza, pois, se assim não fosse,, “faltar-nos-ia uma disposição livre para corresponder a essas palavras”¹¹.

O pensador da Floresta Negra inicia suas discussões, em seu ensaio: “... *Poeticamente o homem habita*”, questionando a incompatibilidade entre o habitar e o poetar, para ele, assumir que poetas possam habitar poeticamente, a rigor, é possível. Todavia, a dificuldade de entendimento encontra-se na possibilidade de o homem assumir essa condição de habitar poeticamente. Por isso, ele, Heidegger, faz as seguintes perguntas: “Mas como entender que “o homem, ou seja, que cada homem habite sempre poeticamente? Não será o habitar incompatível com o poético?”¹². Estas são as perguntas que, de início, nortearam os questionamentos heideggerianos ao analisar o fragmento supracitado.

Para dialogarmos com o pensamento heideggeriano a respeito do “habitar”, devemos nos desapegar de nosso olhar cartesiano que entende o verbo enquanto lugar, enquanto espaço físico e objetificado, que ocupamos. Conforme Baptista e Ventura:

Não habitamos quando somente permanecemos, ou ocupamos por hábito, o espaço mundo. Habitar, assim, no sentido que Heidegger recolhe nos versos de Hölderlin, no seu ensaio “... poeticamente o homem habita...”; habitar num sentido

¹⁰ A versão traduzida por Marcia Sá Cavalcante Schuback, encontra-se de maneira integral nos anexos desta dissertação. *Conferir* p. 101-103.

¹¹ HEIDEGGER, 2007, p. 165.

¹² HEIDEGGER, 2007, p. 165.

ontológico, não metafísico, habitar como existir no mundo, para o mundo, existindo o mundo – ser-no-mundo, em suma, conjunta e complexamente¹³.

Quando o poeta Hölderlin fala sobre o habitar, ele se refere ao termo vislumbrando “um traço fundamental da presença humana”¹⁴ não estando unicamente ligado ao aspecto domiciliar e residencial, caso o fosse, estaria “sufocado pela crise habitacional”¹⁵. A partir da percepção heideggeriana, o “poético” contido no fazer poético encontra-se na “relação com esse habitar”¹⁶, pois, assim, o significado do verbo pode ser compreendido de modo “vigoroso e essencial”¹⁷. Neste sentido, a poesia em Heidegger traz o homem para um habitar poético que contrasta com o habitar controlador da era desértica posto pela técnica. De acordo com Irene Borges Duarte:

A vida e a morte acomodam-se ambas, seja a um projeto, seja a outro: o projeto de habitar é poético, o de controlar é tecnológico. Ambos coexistem no mundo ou *pólis* que, vivendo, fazemos. Mas não têm igual protagonismo. No mundo de *Ge-stell*, paradigma cultural da nossa atualidade, o segundo quase asfixia o primeiro. Este, no entanto, não desapareceu de todo, embora permaneça encoberto. Perdura no brincar das crianças, de que Heidegger fala no pequeno texto, de 1949, sobre *O caminho do campo*, como perdura na voz dos poetas e na experiência múltipla da pobreza, e do que ela permite “aprender a aprender” em tempos penosos¹⁸.

Pelo que podemos perceber nas palavras de Duarte, o projeto do habitar poético não está desconstruído e muito menos morto. Ele está ali, encoberto pela cortina de areia que o deserto da era tecnológica criou, cortina esta que impede o homem hodierno de enxergar o sentido do ser, pois sequer sabe da existência de outra forma de habitação fora da armação envolvente da era da técnica - na qual impera o projeto controlador que lhe é familiar. Esta linguagem controladora atua na consciência do homem que se encontra inserido no contexto capitalista de exploração arquitetado e proposto por tal era. Mas existe outra forma de habitação que se descortina na leveza da linguagem poética e que é capaz de guiar o homem à clareira do sentido do ser. Esta modalidade linguística é capaz de deixar para trás o peso da então consolidada linguagem filosófica/metafísica que rege o projeto controlador de espoliação característica da desértica era da técnica enquanto *Gestell*.

¹³ VENTURA, Anne; BAPTISTA, Maria Manuel. *Tanto mais filosófico quanto mais poético: sobre habitar poeticamente o mundo, de Heidegger a Lourenço*. 2016, p. 48. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/14140.pdf>. Acesso em: 10 out. 2022.

¹⁴ Adicionar referência.

¹⁵ HEIDEGGER, 2007, p. 165.

¹⁶ HEIDEGGER, 2007, p. 165.

¹⁷ HEIDEGGER, 2007, p. 165.

¹⁸ BORGES-DUARTE, Irene. Até à morte, habitação poética. Entre Heidegger e Ruy Belo. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 17, jan./dez. 2022. Disponível em: <file:///C:/Users/SEEMG/Downloads/531-Texto%20do%20Artigo-1371-1-10-20220214.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2022.

Diante do exposto, podemos depreender que o projeto do habitar, tanto para o poeta quanto para o pensador, é um projeto distinto deste que ora impera. O projeto que ambos abalizam é o projeto poético, pois, como tal, ele é construtor, porquanto permite ao homem se encontrar. Ao se encontrar, o homem encontra a sua essência, por isso, para o pensador, o projeto poético é a pedra angular quando se trata de um construir no sentido original. Para Heidegger:

O habitar, contudo, só acontece se a poesia acontece com propriedade e, na verdade, no modo em que agora intuímos a sua essência, ou seja, como a tomada de uma medida para todo o medir. Ela mesma é a meditação no sentido próprio e não mera contagem com medidas previamente determinadas no intuito de efetivar projetos. A poesia não é, portanto, nenhum construir no sentido de instauração e edificação de coisas construídas. Todavia, enquanto medição propriamente dita da dimensão do habitar, a poesia é um construir no sentido inaugural, é a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário¹⁹.

Para não correremos o risco de deixar de mencionar algum pormenor sobre o pensar heideggeriano, continuemos com as palavras do próprio pensador da Floresta negra:

A frase: o homem habita à medida que constrói, adquire agora uma acepção própria. O homem não habita somente porque instaura e edifica a sua morada sobre esta terra, sob o céu, ou porque enquanto agricultor, tanto cuida do crescimento como edifica as construções. O homem só é capaz de construir nessa acepção porque já constrói no sentido de tomar poeticamente uma medida. Construir no sentido próprio acontece enquanto os poetas forem aqueles que tomam a medida para o arquitetonico, para a harmonia construtiva do habitar²⁰.

Foi assim, ancorado em uma leitura intimista com o poeta Hölderlin, que emergiu em Heidegger a ideia de um habitar que é construtor de uma nova forma de pensamento. O “habitar construtor é o pensar, o qual se exerce palavreando, à maneira do que faz um bom artesão, agarrando e acolhendo nas palavras o mundo próprio”²¹.

Desta maneira, foi como um artesão que o autor começou a tecer uma nova maneira de relacionar-se com o sagrado. A poesia hölderliniana foi a matéria prima que Heidegger utilizou para escrever, nos seus últimos 25 anos de vida, suas novas obras filosóficas que puderam abordar a questão do sagrado e dos deuses.

Heidegger “lê o poeta como aquele que lança os fundamentos do início de outra história, para além do reinado da metafísica. História esta, que enceta com o desafio da decisão sobre a chegada ou a fuga do Deus”²². Antes de adentrarmos nesta forma madura de

¹⁹ HEIDEGGER, 2002a, p. 178.

²⁰ HEIDEGGER, 2002a, p. 178.

²¹ BORGES-DUARTE, 2022, p. 14.

²² MAC DOWELL, 2021b, p. 14.

pensamento do autor, torna-se imperativo destacarmos que isso só foi possível a partir de uma decepção pessoal e intelectual sofrida pelo pensador. De acordo com Borges-Duarte²³,

[...] aquilo que Heidegger pensa, diz e escreve nos últimos 25 anos da sua vida. Têm a marca da derrota do projeto de ação filosófica – que se edificou em Ser e Tempo e procurou reedificar, de outro modo, nos Beiträge –, mas também têm o selo da renúncia e da espera. É no fracasso já assumido daquele primeiro projeto e decerto no esboço do segundo, na renúncia à intervenção futuroológica e na espera da constelação favorável onde possa se dar a inversão do processo, que não depende, unilateralmente, do arbítrio humano, que pode acontecer esse passo atrás salvador, pelo qual, talvez, se abra a possibilidade de que a desgraça salve e se torne graça!

Metaforicamente, a derrota foi o carimbo que Heidegger necessitava ter em seu passaporte para que ele pudesse visitar outras paragens do saber onde o seu fazer filosófico pudesse ser construído de maneira desatrelada do palavreado metafísico. Sua “desgraça” pessoal e profissional proporcionou-lhe a “graça” da virada de seu pensar, devolvendo-lhe munições linguísticas que lhe permitiram buscar respostas para a pergunta fundamental que guiou todo o seu pensar filosófico, que sempre foi a questão do sentido do ser.

Uma virada de pensamento fez com que Heidegger chegasse a uma nova e desafiadora fase de seu pensar. Foi assim, acompanhado, bem de pertinho, pelo poeta Hölderlin, que ele desembarcou, com sua mala cheia de ideias filosóficas, no tão rico e, ao mesmo tempo, simples e despretensioso solo da linguagem poética. Foi na companhia do “poeta dos Poetas”, aquele que tanto na poesia quanto na filosofia “se move numa região que transcende situações e fatos do cotidiano e se aproxima de um universo marcado pela experiência do divino e do sagrado”²⁴, que Heidegger volta, sob a ilustre mediação da poesia, a falar sobre o sagrado. Neste sentido, comungamos com Mac Dowell quando ele afirma que, para o autor, Hölderlin é a nova pista de que Heidegger lançou mão para ter “acesso ao sagrado”²⁵.

Pelo que podemos perceber, apesar da fuga dos deuses proporcionada pela era desértica da técnica, Hölderlin, com a sutileza filosófico/poética que lhe era peculiar, foi capaz de preservar em seus poemas um espaço de manifestação do sagrado. Heidegger, com sua perspicácia filosófica, conseguiu captar esse espaço como uma abertura, uma clareira onde se pode buscar as respostas pelo verdadeiro sentido do ser, pois para ele “a verdade, como clareira e ocultação do ente, acontece na medida em que se poetiza. Toda arte enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do ente como tal, é na *sua essência Poesia*”²⁶.

²³ 2022, p. 14.

²⁴ WERLE, 2011, p. 204.

²⁵ MAC DOWELL, 2021b, p. 14.

²⁶ HEIDEGGER, 1977, p. 58.

A poesia em Heidegger é pensada em uma íntima consonância com a linguagem. É por meio da linguagem que as coisas são o que são e podem ser manifestadas, seja pela poesia, pintura, escultura e todas as belas artes. A linguagem poética, para o autor, essencializa o ser, é neste sentido que o pensador a considera como sendo a morada do ser. Por isso, em Heidegger, a linguagem

[...] não é apenas – e não é em primeiro lugar – uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente. Onde nenhuma linguagem advém, como o ser da pedra, da planta e do animal, também aí não há abertura alguma do ente e, conseqüentemente, também nenhuma abertura do Não ente e do vazio²⁷.

Não é por acaso que Heidegger considera a poesia, cujo material é a palavra, como a primeira das artes, porque:

Mais diretamente do que qualquer outra arte, a poesia participa, pela palavra, que constitui sua matéria, do trabalho preliminar e mais primitivo do pensamento, como obra da linguagem. A poesia é o limiar da experiência artística em geral por ser, antes de tudo, o limiar da experiência pensante: um *poieîn*, como um *producere*, ponto de irrupção do ser na linguagem, que acede a palavra, e, portanto, também de interseção da linguagem com o pensamento²⁸.

A linguagem, mais especificamente a poética, na perspectiva heideggeriana, detém e resguarda a verdade acerca do sentido do ser. Destarte, é na palavra poetizada que acontece o desvelamento da verdade, pois “onde a palavra falta não há desvelamento”²⁹. A palavra proferida poeticamente é, para o autor, uma forma autêntica de reconhecimento e compreensão do mundo. É por meio da palavra poetizada que podemos compreendê-lo de maneira visceral e não a partir “deste esse ou aquele discurso já articulado e pronunciado, mas como algo que deve ser sempre de novo realizado”³⁰. Afinal, como nos aponta Nunes, “é na linguagem que se dá a relação de pertença do homem ao ser”³¹.

É na pertença ao mundo, via linguagem, que se encontra a abertura de um horizonte de múltiplas possibilidades “no qual devemos sempre novamente nos lançar; para que assim possamos a cada vez realizar essa ou aquela possibilidade de ser”³². Essa capacidade de escolha nos garante uma maneira privilegiada de estar no mundo. Poetas e pensadores

²⁷ HEIDEGGER, 1977, p. 58.

²⁸ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 248.

²⁹ NUNES, 2012, p. 248.

³⁰ SOUZA, 2009, p. 26.

³¹ NUNES, 2012, p. 257.

³² SOUZA, 2009, p. 26.

possuem essa capacidade, para ambos, não existe um mundo pronto e acabado, mas sim um mundo cheio de possibilidades a serem desveladas via linguagem que, em tese, se “*essencializa* como dizer e que, dizendo mostra”³³.

Desta maneira, é na essência da linguagem que se encontram o início e o fim. É na linguagem que tudo começa e termina. Ela é “o *tópos* por excelência do ser, em que se abastecem os poetas e os pensadores, em torno do qual eles convergem no caminho de retorno ao país natal, à residência poética do homem”³⁴. Afinal, como nos afirma Benedito Nunes³⁵:

Desde o seu nascimento, a filosofia nunca foi indiferente à poesia. Paradoxalmente, como quer Arthur Danto,³⁶ a filosofia terá alcançado sua primeira identidade graças à polêmica, espelhada nos diários platônicos, com que discrimina a poesia. Por outro lado, a escolástica medieval atribui um espaço filosófico à poesia enquanto modo figurativo de tratar as coisas divinas e abordar a teologia. Na carta ao Senhor Can Grande de Scala, a quem dedica *A Divina Comédia*, Dante diz que esta obra é um *tractatus*: um modo de tratar a teologia de três formas diferentes – o modo literal, o modo alegórico, o modo anagógico.

Nunes nos diz acerca do enlace entre filosofia moderna e poesia que:

Na filosofia moderna, prosperou depois de Kant, o interesse filosófico pela poesia e pela arte. Interesse cognoscitivo pela poesia como meio de conhecimento, que o neokantismo aprofundou (particularmente com Cassirer), quando o romantismo já concebera a associação entre o filosófico e o poético³⁷.

Filosofia e poesia no pensar heideggeriano se abraçam para “descerrar o segredo do pensamento, como aceno de uma lembrança a recuperar”³⁸. No pensamento do autor a linguagem filosófica atrelada à linguagem poética possibilitou-lhe retomar o seu discurso sobre Deus. Afinal, como atesta Benedito Nunes³⁹, filósofos e poetas aprendem uns com os outros. Destarte, percebemos que Heidegger buscou no poeta de Hölderlin caminhos que o levassem a:

[...] conhecer os becos sem saídas do pensamento, a sair pelo telhado desses mesmos becos sem saídas... Isto é, sair com a relativa claridade, vindo a natural aporética da sua razão, sua profunda irracionalidade e a tornarem-se tolerantes e respeitosos para com quem a usa pelo avesso⁴⁰.

³³ NUNES, 2012, p. 264.

³⁴ NUNES, 2012, p. 264.

³⁵ NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 13.

³⁶ Conferir *The philosophical disenfranchisement of art*. New York: Columbia Press, 1986.

³⁷ NUNES, 2007, p. 13.

³⁸ NUNES, 2007, p. 19.

³⁹ 2007, p. 15.

⁴⁰ NUNES, 2007, p. 15.

Porém, o fato de o pensador da Floresta negra ter recorrido à poética para desvelar um questionamento do âmbito filosófico não faz com que as suas observações sobre tal tema tornem-se menos, ou mais filosóficas. Esse vai e vem de um campo a outro do saber enriquece e amplia as possibilidades de inteligibilidade deste ou daquele assunto, pensado e analisado seja pela chave poética, seja pela chave filosófica ou, ainda, pela chave filosófico/poética. Porém, o fato de Heidegger buscar a poética para discutir filosofia, estabelecendo o já citado movimento de vai e vem entre os campos disciplinares, só foi possível por se tratarem de disciplinas de áreas vizinhas, pois caso contrário,

O confronto suprimiria a polarização de uma pela outra, substituindo por um relacionamento entre posições fixas, adrede separadas: aqui a poesia, ali a filosofia, como unidades monádicas e sem janelas. Em vez de trânsito, do filosófico ao poético e vice-versa, numa espécie de relação recíproca que pressupõe, antes da vizinhança ou da proximidade de ambos, a latência de um no outro, teríamos um tipo de conexão disciplinar, unívoca, hierárquica, como aquela que nos legou a tradição clássica tardia, permitindo, no máximo, uma filosofia da poesia, ou em termos mais amplos, segundo a formulação de Pierre Macherey, uma filosofia da literatura, assim como temos a filosofia da arte, do direito, da religião, estando a literatura, a arte, a religião e o direito subordinados à inteligibilidade conceptual filosófica⁴¹.

Assim sendo, o filósofo dialoga com a poesia para fazer filosofia, esse foi o caminho escolhido por ele para trilhar pós década de 30. Caminho este que o levou novamente, a filosofar acerca do sagrado, mas o que é o sagrado na perspectiva filosófica heideggeriana? Como ele se manifesta?

3.2 O que é o sagrado na filosofia heideggeriana

Como já mencionamos no tópico 2.1, intitulado “A recuperação do discurso sobre os deuses”, o ateísmo heideggeriano trata-se de um recurso metodológico. O que Heidegger rejeita de fato é a noção filosófica de um Deus observado pelos contornos moldados pela metafísica cristã. Sobre esta emblemática posição assumida por Heidegger, Mac Dowell nos diz que:

De fato, o que Heidegger rejeita desde então é a filosofia entendida nos moldes da metafísica cristã, que prevalece, segundo ele, ao longo de toda a história do Ocidente, aquilo que ele chamará posteriormente de onto-teologia. O seu a-teísmo consiste, portanto, na recusa do Deus do teísmo, concebido como sumo ente e princípio explicativo de toda a realidade. Enquanto não elabora outra maneira de falar de Deus e outra via para abordar o seu mistério, ele deve simplesmente calar-se a seu respeito. É assim que se explica a completa ausência desta perspectiva em *Ser*

⁴¹ NUNES, 2007, p. 15.

e *Tempo* e noutras obras do mesmo período. Mesmo assim, ele não deixa de sublinhar *data occasione* que não se trata de uma omissão definitiva, p.ex. quando esclarece, em nota de *Vom Wesen des Grundes [Da essência do Fundamento]* (1929), que com a interpretação ontológica do *Dasein* como ser-no-mundo não se decide positiva nem negativamente sobre um possível ser para Deus (HEIDEGGER, 1967a, p. 55, n. 56). Também, mais tarde, na *Carta sobre o Humanismo*, insiste em que sua posição não pode ser interpretada nem como teísmo nem como ateísmo e isto não por indiferença a respeito da questão, mas por atenção aos limites do pensar (HEIDEGGER, 1967b, p. 182)⁴².

A partir da citação de Mac Dowell, vimos que, o ateísmo metodológico foi o recurso que Heidegger utilizou em um determinado período de sua vida, iniciando-se oficialmente em 1919 quando, em uma carta endereçada ao amigo e teólogo Krebs, o pensador comunica o seu afastamento da doutrina cristã da fé católica, pois o seu filosofar seguia na contramão do discurso teológico do cristianismo.

Nesta fase do afastamento de Heidegger da doutrina cristã, o direcionamento filosófico de seus estudos estava todo voltado para a desconstrução da metafísica. Sabemos que a linguagem metafísica era a modalidade discursiva de que ele dispunha, naquele momento, para abordar o mistério que envolve tanto o tema Deus quanto o sagrado. Como também já explicamos anteriormente, em virtude de seus estudos relacionados ao sentido do ser via ontologia, tornou-se impossível para Heidegger, dentro da perspectiva ontológica de seus estudos, “tentar explicar um ente por outro ente, a realidade humano-mundana por um ente primeiro, Deus, que supostamente não se manifesta na experiência natural”⁴³. Por isso o seu silêncio em relação ao tema, justificando-se, assim, o seu ateísmo metodológico. O próprio Heidegger diz sobre seu fazer filosófico naquele contexto: “eu não me comporto como religioso ao filosofar, embora possa também como filósofo ser uma pessoa religiosa”⁴⁴.

Contudo, a partir da década de 30, quando ocorre a viragem de seu pensar (*Kehre*), a linguagem poética surge como uma via pela qual o pensador da Floresta Negra pode voltar a discursar sobre Deus e o sagrado sem precisar recorrer à linguagem metafísica que, segundo ele, esquecerá de considerar a verdade do ser. Não podemos perder de vista que, para o autor, a questão do ser é peça fundamental para pensar o sagrado, por isso, Heidegger aponta, em sua nobre e conhecida citação presente em sua obra: *Carta sobre o Humanismo*, o seguinte:

É tão somente a partir da verdade do ser que a essência do sagrado deixa-se pensar.
É tão somente a partir da essência do sagrado que a essência da divindade é

⁴² MAC DOWELL, 2021b, p. 4.

⁴³ MAC DOWELL, 2021b, p. 4.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. 2.ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994, p. 197 apud MAC DOWELL, 2021b, p. 4. Trata-se de notas para o curso do semestre de inverno de 1920/21.

pensável. É tão somente à luz da essência da divindade que pode ser pensado e dito o que a palavra ‘Deus’ deve nomear⁴⁵.

Tomando por parâmetro a citação acima, percebemos que Heidegger, categoricamente, sinaliza que, para pensar e falar sobre a essência do sagrado e sobre o significado da palavra Deus, é imperativo pensar e falar sobre a verdade do ser. Caso o movimento de pensar e falar sobre esses temas não tenha como ponto de intercessão a questão do sentido do ser, torna-se impossível pensar a respeito dentro de sua perspectiva filosófica.

De acordo com Mac Dowell, Heidegger em sua caminhada filosófica, desde *Ser e tempo*, sempre rechaçou a possibilidade, seja filosófica ou teológica, de pensar Deus como “ente supremo” tanto para a sua afirmação quanto para a sua negação. O próprio Heidegger sinaliza que não assume nem os contornos do teísmo e muito menos do ateísmo. Desta maneira, falar sobre Deus e o divino na perspectiva fenomenológica da filosofia heideggeriana só se faz possível “a partir da experiência de sua manifestação no mundo, entendido existencialmente como o horizonte da compreensão humana da realidade no seu conjunto”⁴⁶.

Ainda segundo Mac Dowell, a “abstinência” heideggeriana em relação a temas voltados para conteúdos que tocam o cenário religioso só foi quebrada com a viravolta (*Kehre*), movimento de grande importância na vida pessoal e acadêmica de Heidegger que o levou a ressignificar todo o seu filosofar.

Um dado que nos chamou a atenção, como também chamou a atenção de Mac Dowell, recaí sobre a etimologia do termo (*Kehre*). O termo que é considerado a marca do pensamento maduro do filósofo, constitui-se “da mesma raiz da expressão usada em alemão para a conversão religiosa (*Bekehrung*)”⁴⁷. Assim como Mac Dowell, não nos deteremos nessas especificidades na tentativa de uma possível interpretação de tal evento, porém, ainda seguindo os passos de Mac Dowell, achamos necessário pontuarmos que a mudança de rota do pensamento de Heidegger levou o Pensador da Floresta Negra para o ponto de partida de sua filosofia, que sempre foi a questão do ser.

A virada de pensamento em Heidegger nada mais é do que um grande aprofundamento na questão que sempre norteou toda sua trajetória filosófica. Assim, ao aprofundar, Heidegger percebeu que, caso continuasse seguindo a sua antiga linha de raciocínio, em que procurava desvelar o sentido do ser por ele mesmo, característico do ser-aí, ele continuaria preso ao

⁴⁵ HEIDEGGER, 1967, p. 182 *apud* MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

⁴⁶ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

⁴⁷ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

“subjetivismo moderno” do qual queria desprender-se. Por isso, em sua mudança de rota do pensar,

Não é a compreensão autêntica do aí-ser que determinará a verdade do ser, mas, ao contrário, o ser que definirá, em cada época, o horizonte do pensar humano. Este é convidado então a abandonar qualquer pretensão dominadora da realidade, para tornar-se atento, obediente, acolhedor, para corresponder com gratidão aos apelos do ser, que são também a dádiva que constitui o ser-humano na sua essência⁴⁸.

Eis aí a grande virada de pensamento do autor que o aproximou da poesia.

Foi então que, na companhia de seu compatriota, o poeta Hölderlin, que Heidegger ousou navegar pela imensidão do oceano poético em busca de uma nova maneira de fazer filosofia. Em momento algum Heidegger saltou de sua embarcação, que já se encontrava carregada com sua bagagem filosófica, para um mergulho profundo e definitivo nas águas do oceano poético. Esta rota foi uma opção utilizada para que ele pudesse se ancorar linguisticamente a fim de chegar em seu porto seguro que sempre foi a filosofia.

A poesia acolheu a ousadia contida no fazer filosófico de Heidegger, cedendo-lhe, além de sua riqueza semântica, a sua liberdade poética, recursos que o pensador tanto necessitava para abordar filosoficamente, com a devida adequação acadêmica, temas bastante espinhosos que batiam de frente com o seu raciocínio filosófico. Foi desta maneira que o filósofo encontrou a no poetar o meio que o habilitou a retomar seu discurso acerca do sagrado, não como um discurso poético, mas sim como um discurso filosófico do sagrado e do tema Deus via poesia.

O sagrado normalmente nos remete a questões que circundam o cenário religioso. Sabemos que Heidegger teve um vínculo muito forte com a teologia cristã do catolicismo desde o início de sua vida, inclusive, em sua juventude era de seu interesse tornar-se um sacerdote. Sendo assim, temas como Deus e o sagrado sempre fizeram parte da sua vida pessoal e acadêmica, entretanto, não podemos nos esquecer de que estes temas foram enxergados e analisados de formas distintas, nos diferentes estágios do pensamento do filósofo.

A força motriz desta pesquisa consiste nas análises do pensamento heideggeriano mais amadurecido, pós década de 30, quando ele volta a filosofar sobre temas relacionados ao sagrado e a Deus depois de um longo silêncio. Devemos nos atentar para o fato de que esse retorno ao tema foi feito sob perspectiva distinta da abordagem metafísica. Em Heidegger a dimensão do sagrado é vista “como instância distinta do ser humano, que pode ser chamada

⁴⁸ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

de ‘último Deus’, enquanto abre o espaço da autêntica temporalidade e proporciona ao aí-ser a apropriação de sua própria essência”⁴⁹. Em sua obra: *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, o pensador de *Messkirch* nos diz que:

O último deus tem a sua mais única unicidade e se encontra fora daquela determinação calculadora exacerbada, daquilo que tem em vista os títulos, “monoteísmo”, “panteísmo” e “a-teísmo”. “Monoteísmo” tanto quanto todos os tipos de “teísmo” é algo que só há a partir da “apologética” judaico-cristã, que tem por pressuposto pensante a metafísica. Com a morte desse deus caem e se tornam caducos todos os teísmos. A pluralidade dos deuses não é submetida a nenhum número, mas à riqueza interna dos fundamentos e abismos no sítio instantâneo da reluzência e do abrigo do aceno do último deus⁵⁰.

Ao observarmos a citação heideggeriana, percebemos nitidamente que “o último deus não é o fim, mas o início de possibilidades imensuráveis de nossa história”⁵¹. Isso não significa esquecer o que a história apontou até então, antes, indica a necessidade de encerrar um ciclo para que outro se inicie, ou seja, o filósofo da Floresta Negra nos diz que “precisamos criar um espaço para que a transfiguração de suas posições fundamentais essenciais entre na transição e na prontidão”⁵². E como isso pode e deve ser feito?

De acordo com Heidegger, o iniciar de um pensamento deve ter como ponto central a apropriação do ser enquanto “*Ereignis*”. Mas como isso pode ser feito? De acordo com o filósofo Mac Dowell:

Ao aprofundar a sua meditação sobre o acontecimento apropriativo fundante (*Ereignis*), que constitui o próprio ser-humano como tal, Heidegger o experiencia como a co-pertença do ser-humano e do ser. O ser-humano, como aí-ser, pertence ao ser, enquanto abertura na qual o ente aparece nas várias modalidades de sua presença (*Anwesen*) ou de seu ser, i.e. na sua propriedade (*Anwesen*). Mas o ser, por sua vez, pertence ao ser-humano, como aquilo que o constitui e distingue como tal. O acontecimento essencial é este acordo ou concordância, na qual o ser apropria ou adéqua o pensar a ele mesmo, enquanto o pensar assim apropriado se adéqua ao ser. Não se trata, porém, de uma relação entre dois pólos independentes, entre duas realidades constituídas em si mesmas, mas, como foi dito, de uma co-pertença, na qual o pensar não é pensar senão pelo ser e o ser não é ser senão enquanto horizonte do pensar⁵³.

Ainda seguindo o complexo desenrolar do pensamento de Heidegger, percebemos que a preparação para o desvelar do último deus é, na verdade, o início de um novo pensar que revela “a ousadia mais extrema da verdade do ser, graças à qual apenas tem sucesso para o homem o resgate do ente”⁵⁴. Nesse sentido, Mac Dowell aponta a verdade do ser como uma

⁴⁹ MAC DOWELL, 2013, p. 287.

⁵⁰ HEIDEGGER, 2015, p. 398.

⁵¹ HEIDEGGER, 2015, p. 398.

⁵² HEIDEGGER, 2015, p. 398.

⁵³ MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

⁵⁴ HEIDEGGER, 2015, p. 398.

abertura para experienciar o sagrado, considerando a afirmação de Heidegger de que “é tão somente à medida que nos colocamos na verdade do ser que temos acesso ao sagrado, ao divino e ao Deus”⁵⁵. Segundo Mac Dowell⁵⁶, o Filósofo da Floresta negra, ao analisar temas como “a verdade do ser, o sagrado, o divino e o Deus”, estabelece uma espécie de distinção hierárquica, que deve, contudo, ser pensada de maneira concatenada. Para Mac Dowell⁵⁷,

O divino corresponde assim à experiência ainda anônima e indefinida da região do sagrado que, enquanto invisível, contrasta com a manifestação luminosa do ser no mundo. Ora, como continua Heidegger, “é à luz da essência da divindade que pode ser pensado e dito o que a palavra ‘Deus’ pretende nomear”. Com efeito, o nome de Deus surge de uma experiência historicamente contextualizada da divindade, de uma forma peculiar de encontro do ser humano com a dimensão do sagrado. Com o nome do Deus designa-se o acontecimento histórico marcante, no qual a essência do sagrado, enquanto oculta, é percebida de tal modo que os seres humanos experienciam intimamente a sua ligação essencial com tal dimensão e a configuram expressamente na linguagem do mito e no rito. Portanto, o sagrado, o divino e o Deus ou os deuses, não são para Heidegger realidades distintas, mas três maneiras concatenadas de considerar o mistério oculto que precede e determina a verdade do ser.

Diante do exposto até agora, podemos perceber que o poeta e a poesia são de suma importância para a filosofia heideggeriana. O poeta, mesmo estando imerso em uma era dominada pela técnica - era essa que aponta para o esquecimento do ser - consegue, munido com a sensibilidade do poeitar de seus versos, seguir em direção oposta, indicando a verdade do ser. Assim como o filósofo, o poeta também é um estrangeiro no deserto imposto pela era da técnica.

Hölderlin canta, em tempo de fuga dos deuses, a verdade como sagrado, como dimensão que compreende o divino. Heidegger, em sua obra *O que é a Metafísica?*, sinaliza que “o pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado”. Mas o que é o sagrado para o poeta e de que maneira ele o nomeia?

De acordo com Dubois⁵⁸, “O Sagrado vem a Heidegger de Hölderlin, mais precisamente do hino inacabado ‘Como no dia de festa’”, pronunciado pelo filósofo várias vezes entre os anos de 1939 e 1940. Para que possamos compreender a temática que envolve a questão do sagrado, tanto do ponto de vista do pensador quanto do poeta, transcrevemos abaixo o hino na íntegra:

⁵⁵ HEIDEGGER, 1967, 181 *apud* MAC DOWELL, 2021b, p. 5.

⁵⁶ MAC DOWELL, 2021b, p. 8.

⁵⁷ MAC DOWELL, 2013, p. 291-292.

⁵⁸ 2004, p. 216.

Como quando em dia de feriado...

I

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

II

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

III

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

IV

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

V

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

VI

1 Para que subitamente atingida, conhecedora do
 2 Infinito desde longo tempo, estremeça pela
 3 Recordação, e para vós, acendido por um raio
 4 Sagrado, a fruta gerada no amor, dos homens
 5 E dos deuses obra, o canto, como qual cria ambos, se saia bem.
 6 Assim caiu, como dizem os poetas, quando desejava
 7 Ver o Deus, seu raio sobre a casa Sêmele que,
 8 Em cinzas mortalmente atingida, gerou o sagrado
 9 Baco, o fruto da tempestade

VII

1 E por isso, os filhos da terra bebem agora
 2 Sem perigo o fogo celestial.
 3 Mas a vós convém, sob a tempestade de Deus,
 4 Seus poetas! Estar com a cabeça despojada,
 5 O raio do pai, ele mesmo, captar com as próprias mãos,
 6 E para o povo, protegidos em canto,
 7 Conseguir dotes celestiais,
 8 Pois somos apenas do puro coração
 9 Como crianças, nós, são inocentes nossas mãos.
 10 O raio do pai, o puro, não chamosca.
 11 E mesmo tocado no fundo, compartilhando
 12 Das dores de um Deus, o Coração eterno permanece firme⁵⁹.

Para Heidegger, o poeta é por vocação aquele que guarda o sagrado e com seu poetizar o nomeia como “Natureza”. Para o poeta, “o sagrado é a natureza”⁶⁰, ela é anterior a tudo, como nos sinaliza Hölderlin na terceira estrofe v. 3, ela é “*mais antiga que os tempos*”, e está presente em todas as coisas. A natureza, nas palavras de Heidegger, é onipresença maravilhosa, e pelo fato de ser onipresente ela não se encontra de maneira separada, como um acúmulo de coisas, ela está em tudo ao mesmo tempo, “ela está presente na obra humana e na história dos povos, nos astros, e nos deuses, mas também nas pedras, nas plantas e animais, assim como nos rios e nos temporais. A onipresença da natureza é ‘maravilhosa’”⁶¹.

Pelo que vimos, ela está presente em todo o real, mas nunca deve ser vista como algo isolado, “ela é o Dom da presença na própria aparição do que aparece”⁶².

⁵⁹ A tradução que usamos foi retirada da dissertação de mestrado de SOUZA, 2009, p. 67-69. De acordo com Souza (2009, p. 69), a tradução adotada em sua dissertação foi “feita por Marco Aurélio Werle em seu livro *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. Werle traduziu a partir do original alemão, baseado em tradutores brasileiros especialistas em Hölderlin. Na bibliografia, Werle faz referência às traduções feitas por Antônio Medina Rodrigues, Marcia de Sá Cavalcante e Antônio Abranches.”

⁶⁰ DUBOIS, 2004, p. 217.

⁶¹ “La naturaleza está presente en la obra humana y en la historia de los pueblos, en los astros y en los dioses, pero también en las piedras, las plantas y animales, así como en los ríos y los temporales. La omnipresencia de la naturaleza es ‘maravillosa’” (HEIDEGGER, 2005, p. 59). A tradução deste fragmento que se encontra no corpo do texto é de nossa autoria.

⁶² DUBOIS, 2004, p. 217.

A Natureza em sua onipresença é o aberto, ela é o *modus operandi* de compreensão da realidade, ela “é a abertura originária entre o ente e todo”⁶³. Ao observarmos a primeira estrofe do poema de Hölderlin, percebemos que o poeta, ao trazer à baila a simplicidade do modo de vida do camponês, apresenta-nos a simplicidade do sagrado na figura daquele que em luta diária pela sobrevivência, sua e de seus descendentes, respeita e conhece a força da natureza. Por isso que ele, o camponês, sai de sua casa depois da tormenta da noite anterior para ver a quantas anda sua plantação. E o que ele vê? Ele vê o sagrado descortinar-se diante de si. De que maneira ele presencia esta manifestação do sagrado?

De acordo com Heidegger, o camponês presencia o desvelar do sagrado à medida que ele percebe que a força tempestuosa da tormenta poderia destruir seu trabalho, comprometendo sua colheita, consumindo, assim, todos os seus bens, mas o que ele vê está muito distante disso. O homem, representado no poema pela figura de um camponês, consegue encontrar a paz mediada pelo sagrado ao ver “*o frescor que verdeja o chão, devido a alegre chuva do céu*”, percebendo a completude e a generosidade do sagrado. Neste contexto, podemos observar a abertura do sagrado na sincronia entre o céu, a terra, os homens e os deuses, pois,

[...] é a partir do sagrado como abertura primordial que se “dividem” as regiões celestes e terrestres. O sagrado: aquilo que dá lugar ao “mundo” pensado desse modo, como quadro [*Giviert*] do céu da terra, dos homens e dos deuses, quadro não enquanto uma cena imóvel, mas que *une* os quatro. A “natureza”: O sagrado: coração do mundo. O que retém, segundo Heidegger, na língua de Hölderlin *Alles ist innig*. O “sagrado” não é uma região do mundo distinta do “profano”: o sagrado é o que unifica o mundo, o que se dá, em retração, como acontecimento apropriante. Tudo que Heidegger pensa da Ereignis, pode de certo modo, ser atribuído a um pensamento do sagrado. Pensamento profundamente desconcertante não apenas para nossas maneiras de pensar, mas também para as nossas maneiras de crer⁶⁴.

Toda essa discussão sobre o sagrado enquanto natureza poderia abrir brechas para se pensar em uma divinização da natureza, constituindo, assim, uma forma de paganismo. Mas isso não acontece, pois, a visão hölderliniana, no que tange ao sagrado, nada tem a ver com o divino. Em Hölderlin “o sagrado não é o divino”⁶⁵.

De acordo com Mac Dowell⁶⁶, o divino corresponde “à experiência ainda anônima e indefinida da região do sagrado que, enquanto invisível, contrasta com a manifestação luminosa do ser no mundo”, já o sagrado é a correspondência daquilo que na “experiência humana, mais autêntica e profunda, se apresenta como o escondido, retirado, indisponível, a

⁶³ DUBOIS, 2004, p. 217.

⁶⁴ DUBOIS, 2004, p. 217.

⁶⁵ DUBOIS, 2004, p. 217.

⁶⁶ 2021b, p. 10.

região que, de algum modo, precede e origina a claridade do espaço aberto, constitutivo do *aí-ser*”.

No fragmento “*Pois ela, ela mesma, que é mais antiga que os tempos*” (terceira estrofe v. 3), percebemos que o tempo cantado no hino destoa do tempo metafísico, e também não pode ser comparado ao eterno, amplamente preconizado pela teologia cristã. O tempo do sagrado vindo de Holderlin à Heidegger é o “tempo mais antigo na própria medida em que dá a todo ente a possibilidade de advir, o ser presente”⁶⁷.

O sagrado é um termo que traz consigo uma enorme carga semântica oriunda da teologia cristã, por isso a dificuldade da virada de chave do pensamento. Embora

Heidegger utilize o mesmo termo, que comparece na fenomenologia da religião de um Rudolf Otto (1917) ou Mircea Eliade (1957), a sua concepção do sagrado e de sua experiência é radicalmente diversa. Não se trata, com efeito, de uma hierofania, entendida como a experiência simbólica da manifestação num ente intramundano de uma realidade transcendente, que não pertence ao mundo cotidiano. Quer se trate do monoteísmo, politeísmo, panteísmo ou animismo, esta realidade é sempre representada como um ente superior, do qual depende de algum modo a existência humana. Ora, para Heidegger, como vimos, o sagrado não é concebido como um ente e é experimentado justamente como a dimensão oculta da verdade do ser, que não se manifesta diretamente no mundo do *aí-ser*⁶⁸.

O fazer poético hölderliniano funda o sagrado, o aberto, mas, como vimos na citação anterior, o sagrado fundado pelo poeta é completamente distinto do sagrado do senso comum. Voltando às análises do poema, Heidegger aponta que o poeta encerra a primeira estrofe de seu poema evidenciando a maneira como a natureza se abre para o novo. Os dois pontos que finalizam a “I” (primeira) estrofe, segundo o filósofo, é o aberto para o assim e o “como” abre as portas para que o “assim” possa acontecer na segunda estrofe. Desta maneira, o enlace entre a primeira e a segunda estrofe acontece harmonicamente em uma sintonia sagrada, que se segue ao longo do poema.

De acordo com Heidegger, a natureza é o aberto que educa, pois ela está presente em tudo. Ela educa os poetas e educa, também, todos os seres humanos a serem mais humanos na desafiante era desértica da técnica. Assim é o sagrado. Assim é a natureza. Onipotente e onipresente, que conduz o homem ao seu habitar, pois, como sabemos, o homem, além de habitar, no sentido mais comum do verbo, também habita poeticamente, assumindo uma disposição ontológica do estar aberto para o mistério divino contido no sagrado.

⁶⁷ DUBOIS, 2004, p. 217.

⁶⁸ MAC DOWELL, 2013, p. 291. De acordo com Mac Dowell (2013, p. 291, nota 8), “Heidegger dá a entender como é possível experimentar aquilo que não se manifesta. Há um dinamismo na experiência do ser humano que ao perceber uma dimensão fundamental da existência pressente que há algo além”.

A poesia é a linguagem capaz de romper com o cotidiano, ela tem o poder de fazer com que o homem desvie seu olhar daquilo que não lhe é familiar trazendo-o para o seu “modo originário”, desta maneira, ele se sente em casa, pois a poesia, nas palavras de Lis Helena Keuchegerian:

o desvincula de seu modo contínuo, modo este que costumamos chamar de rotineiro, e o coloca diante daquilo que é pela primeira vez ou diante do encoberto. O habitar poético é justamente estar nesta projeção do inesperado, o que se acessa na estranheza é o inesperado e a descoberta⁶⁹.

Por isso a poesia é capaz de mediar o sagrado, tornando-se, no pensar heideggeriano, *conditio sine qua non* para que se possa tornar a questão do sagrado mais inteligível. A poesia tem a capacidade de carregar em si a noção do Sagrado, que é por ela nomeado natureza.

Para o pensador da Floresta negra, a poesia é a expressão máxima do sagrado enquanto natureza. A Natureza, em sua beleza exuberante, atrai e repele ao mesmo tempo fazendo com que as coisas apareçam e se escondam. Por isso, os deuses são aqueles que mais se assemelham a ela, e o poeta é aquele que tem a capacidade de nos apresentá-la em forma de poesia, evidenciando, assim, toda a sua beleza, por isso o sagrado o abraça:

Os poetas pertencem a esse abraço da natureza que tudo congrega e reúne. Isso quer dizer que a essência dos poetas é marcada pelo fato de serem educados pela natureza. Se a educação ao modo da natureza é capaz de deixar marcas naquele que educa, a pertença dos poetas a essa natureza onipresente marca de forma considerável o destino deles⁷⁰.

O sagrado é, no poeitar hölderliniano, considerado a essência da natureza. Mas como isso se explica, tomando por parâmetro o filosofar de Heidegger? Para responder tal questão recorreremos a Mac Dowell, segundo ele:

[...] toda esta reflexão heideggeriana não tem outro sentido senão manifestar a sua compreensão da essência do ser-humano. Ele é, por definição, o ente chamado a existir na verdade do ser. E é no horizonte da verdade do ser, assim concebida, que, segundo Heidegger, é possível pensar a essência do sagrado. Ele não é pensado como um ente, mas como uma dimensão do próprio acontecimento da verdade do ser. Os gregos, segundo Heidegger, perceberam como *physis*, natureza, a manifestação luminosa e exuberante do ente que vem a nosso encontro na variedade de seus modos de ser. O sagrado, ao invés, remete ao ocultamento, próprio da verdade, que garante ao aí-ser a abertura luminosa e deixa o ente desocultar-se no seu ser. No mundo que configura historicamente o horizonte luminoso do ser há, portanto, uma dimensão oculta, misteriosa, o sagrado, de onde procede a verdade do

⁶⁹ KEUCHEGERIAN, Lis Helena. O Sagrado na poesia de Hölderlin, sob o olhar de Heidegger: entre o poetizar e o pensar. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 103, 2015. DOI: 10.12957/ek.2015.21650. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/21650>. Acesso em: 20 jan. 2023.

⁷⁰ SOUZA, 2009, p. 72.

ser, como des-ocultamento. Trata-se da região retirada e escondida, que, de algum modo, precede e origina a claridade do espaço aberto, constitutivo do aí-ser⁷¹.

Heidegger nos sinaliza na carta sobre o humanismo que: “é tão somente a partir da essência do sagrado que a essência da divindade é pensável”⁷². Essa maneira de pensar do autor dá-se, segundo Mac Dowell, no “seio da abertura luminosa como uma nova dimensão relacionada de maneira especial com a ocultação”⁷³. Neste sentido, o sagrado enquanto natureza é o “coração da verdade”. É o sagrado que essencializa a divindade, pois o divino é “a experiência anônima e indefinida da região invisível do sagrado”⁷⁴ que se manifesta a partir do ser no mundo.

Acerca do sagrado e do divino, em linhas gerais, depreendemos que é o sagrado que possibilita a desocultação do divino. Heidegger, em *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, afirma que “o sagrado não é sagrado por ser divino, senão que o divino é divino por ser ‘sagrado’ à sua maneira”⁷⁵. Nos hinos de Hölderlin a natureza é onipresença maravilhosa, ela é poderosa, sua essência é o sagrado, e como tal, com todo o seu poder abarca a tudo e a todos em um largo abraço sagrado, inclusive os deuses, afinal, “Hölderlin chama a natureza de sagrado porque ela é ‘mais antiga que os tempos e por isso, reina sobre os deuses’”⁷⁶. O que Heidegger nos aponta, com esta breve citação, é que a sacralidade da natureza não é uma sacralidade que recorre a um Deus já preestabelecido, o sagrado enquanto natureza, cantado nos hinos hölderlinianos que chegam até o filósofo, é sagrado por si só. É neste sentido que Heidegger afirma que “o sagrado é a essência da natureza”⁷⁷.

Tomando por parâmetro os versos abaixo, seguimos nas pegadas heideggerianas, dando sequência às nossas análises acerca da essência do sagrado. Observemos os versos 6; 7; 8 e 9 contidos na terceira estrofe do poema de Hölderlin:

6 E do alto Éter até o fundo do abismo,
7 Segundo sólida lei, como outrora, nascida
8 Do caos sagrado, a admiração se sente
9 A criadora de tudo novamente.

⁷¹ MAC DOWELL, 2021b, p. 9.

⁷² MAC DOWELL, 2021b, p. 7.

⁷³ MAC DOWELL, 2021b, p. 9-10.

⁷⁴ MAC DOWELL, 2021b, p. 10.

⁷⁵ “Lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo divino es divino por ser ‘sagrado’ a su manera” (HEIDEGGER, 2005, p. 66, tradução nossa).

⁷⁶ “Hölderlin llama a la naturaleza lo sagrado porque es ‘más antigua que los tiempos y reina sobre los dioses’” (HEIDEGGER, 2005, p. 66, tradução nossa).

⁷⁷ “Lo sagrado es la esencia de la naturaleza” (HEIDEGGER, 2005, p. 66, tradução nossa).

Nesta passagem do poema, Heidegger nos chama atenção para o despertar sagrado da natureza. Mesmo depois de uma forte tormenta noturna, como nos foi apresentado por Hölderlin na primeira estrofe do poema, a natureza tem a capacidade de refazer-se, criando e recriando tudo novamente. Seu despertar é um despertar de si mesma. Ela não precisa recorrer a nada, pois é o início e o fim de tudo. O despertar da natureza nunca ocorre fora dela mesma. Ela se sobrepõe a tudo, porque é o todo e, como tal, é o espaço aberto onde tudo se encontra. Ela é a abertura no sentido mais *lato* da palavra, “por isso o seu despertar reina ‘desde o mais alto éter até às profundezas do abismo’”⁷⁸. Neste contexto, a palavra “éter” assume o significado de luz, ele é o ar luminoso que tudo anima e enche de vida, ele é o pai, a luz, enquanto o “abismo” é “a mãe terra”, onde tudo se encerra. Assim, ambos seguem abraçando simultaneamente todo o real, atravessados pelo espírito que tudo anima, recompondo as coisas, cada qual em seu devido lugar.

Assim é o sagrado enquanto natureza em Heidegger vindo de Hölderlin: um espírito que tudo anima. É o que dá tônus à vida. É a abertura sagrada onde tudo se encontra em uma misteriosa e perfeita harmonia. Porém, os vestígios do sagrado só podem ser observados pelo homem por intermédio do poeta, o qual é capaz de verter em poesia toda magnitude onipresente do sagrado. O poeta encontra-se em situação de fronteira entre os homens e os deuses, ele é um semideus, por isso ele é capaz de interpretar e guardar o sagrado.

3.3 O poeta: guardião do sagrado

Na obra *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*⁷⁹, Heidegger aponta que o fazer poético é o que resguarda o sagrado. Em seu filosofar, os poemas hölderlinianos são análogos a um “santuário”, porém, um santuário que não tem um templo físico. É neste lugar sem nenhuma localização espacial que se encontra o sagrado.⁸⁰ É neste sentido que o pensador da Floresta Negra considera a arte poética como salvaguarda do sagrado, e o poeta é aquele que tem a chave que abre a estreita porta do santuário onde o sagrado encontra-se. Mas porque somente o poeta é o detentor desta chave?

Para respondermos à pergunta que encerra o parágrafo anterior, recorreremos aos estudos do filósofo João A. M Mac Dowell, para quem “o horizonte existencial do poeta, é

⁷⁸ “Por eso, el despertar reina ‘desde el alto éter hasta el profundo abismo’” (HEIDEGGER, 2005, p. 68, tradução nossa).

⁷⁹ 2005, p. 9.

⁸⁰ HEIDEGGER, 2005, p. 9.

aberto para o mistério do sagrado”⁸¹. Por isso, somente o poeta, munido desta abertura existencial que lhe é peculiar, tem a capacidade de experienciar tanto a “retirada de Deus (*Entzung Gottes*) quanto do vestígio do sagrado (*spur des Heiligen*)”⁸². O poeta é um ser de fronteiras que se encontra entre o céu e a terra. Ele ouve e entende tanto a linguagem dos deuses quanto a dos homens e medeia, via poesia, a comunicação entre eles. Por isso ele é o predestinado que consegue, com o seu poetar, anunciar a retirada dos deuses e o advento do deus vindouro, essas especificidades contidas no ser do poeta fazem dele um semideus.

Como vimos, em Heidegger a condição de semideus do poeta faz de sua existência uma abertura para o novo. Por isso o poeta tem a sensibilidade necessária para desvelar o sagrado e, quando este se desvela a ele com sua luz resplandecente, incendeia sua alma, envolvendo-o em um abraço luminoso. A partir de então, o poeta passa a pertencer ao sagrado, tornando-se parte integrante da luz que o permeia.

Após toda essa entrega ao despertar luminoso da natureza, o poeta permanece na claridade do aberto que agora é nomeado sagrado. Esta abertura se dá, segundo Heidegger, “desde ‘o alto éter até o profundo abismo’. A abertura do aberto se articula com aquilo que chamamos de ‘um mundo’”⁸³. Neste sentido, o filósofo sinaliza que o poeta não está alheio às coisas do mundo, caso contrário ele não conseguiria entender “as façanhas” do mundo e, assim, seria incapaz de perceber os vestígios do sagrado. Por isso ele está atrelado ao mundo, é por isso também que Heidegger nos mostra o porquê Hölderlin nos diz em seu poema, “O Único”, que “os poetas também têm que ser seres espirituais no mundo”⁸⁴.

Na quarta estrofe do poema “Como quando em dia de feriado...”, Hölderlin nos apresenta os seguintes versos: “*é o que outrora aconteceu, mas apenas foi sentido / É somente manifesto agora*”. Para Souza⁸⁵, o “outrora” mencionado significa:

O que é mais inicial, mais antigo, a natureza como *φύσις*, que somente foi entendida desta maneira, num momento único e logo depois foi esquecida. No entanto Hölderlin foi capaz de compreender o significado inicial da natureza para os pensadores originários, e em razão disso o sagrado pode ser nomeado em sua poesia.

A natureza, como sinaliza Hölderlin, é o sagrado e o divino está contido em sua sacralidade. Ela é a mais antiga de todos os tempos, por isso ela é poderosa e todo este poder

⁸¹ MAC DOWELL, 2014, p. 239.

⁸² MAC DOWELL, 2014, p. 239.

⁸³ “desde ‘el alto éter hasta el profundo abismo’. *La apertura de lo abierto se articula con eso que llamamos ‘un mundo’*” (HEIDEGGER, 2005, p. 71-72, tradução nossa).

⁸⁴ “*Los poetas tienen también que ser los espirituales en el mundo*” (HEIDEGGER, 2005, p. 72, tradução nossa).

⁸⁵ 2009, p. 80.

conferiu-lhe forças contra o deserto que a era da técnica, enquanto *Gestell*, tenta impor sobre ela.

Heidegger⁸⁶ nos convida a rememorar a primeira estrofe do poema hölderliniano, quando o poeta nos apresenta a forma simples, ordeira e respeitosa com a qual o camponês lida com a natureza. Ele, em sua condição de humano, sequer sabe que está diante do sagrado, mas ele o respeita. Desta maneira, o que ele retira da natureza é para o seu sustento e dos seus. Ele não agride a natureza com fim único de espoliação, a sua relação com a natureza é de pertença cooperativista, o seu habitar na natureza é realizado à maneira poética, muito diferente do habitar controlador do homem hodierno. Por isso o Camponês consegue sentir a paz do descortinar do sagrado na manhã posterior à tormenta.

Mas a natureza é superior a tudo, por isso ela suporta sorridente os ataques controladores da era da técnica, porque ela sabe que, diferente dos poetas, os homens não a reconhecem como o sagrado.

Sabemos que o poeta encontra-se envolvido pelo abraço luminoso e protetor do sagrado, mas nem ele pode acessá-lo a seu bel prazer e, menos ainda, o poeta, consegue chegar até a ele via perguntas forçosas que esgotem a sua essência⁸⁷. Mas então, como os homens comuns, os “filhos da terra”, podem experimentar a força da chama viva que é o sagrado, se nem mesmo o poeta, que tem as chamas do fogo sagrado presas “na alma”, pode buscá-lo quando quer?

Hölderlin nos diz no primeiro verso da quinta estrofe “*Perguntas por eles? No canto sopra o seu espírito...*”. Heidegger lança mão do verso para explicar que é no canto que o sagrado se manifesta, mas não é em qualquer canto que a manifestação do sagrado acontece. No filosofar heideggeriano, o sagrado se apresenta na perfeição do canto poético. É neste sentido que acontece a epifania poética e a poesia se torna a via pela qual o sagrado se manifesta. Ao analisar esta passagem do poema, Heidegger nos chama atenção para o diálogo que se estabelece entre o poeta e os deuses, a partir do fragmento do poema que indaga “*perguntas por eles*”. Este “*eles*” que o poeta menciona são, segundo o filósofo, em alusão à quarta estrofe, os deuses, as forças vivificadoras.

Pelo que observamos a partir das análises heideggerianas, no que tange à manifestação do sagrado fundado pelo poeta, sua manifestação ocorre no despertar da natureza, e como isso ocorre? Esse despertar é percebido no caos, afinal, é depois da tormenta que “*Ao seu leito volta o rio / E o frescor verdeja o chão*”, e como uma mãe, que após fortes contrações traz à

⁸⁶ 2005, p. 73.

⁸⁷ HEIDEGGER, 2005, p. 73.

luz o filho amado, a natureza em sua onipresença maravilhosa desvela o sagrado depois das fortes tormentas noturnas. Assim como a mãe tem o tempo de gestação, a mãe natureza também tem o seu tempo. É por isso que o poeta, mesmo em sua condição de semideus, não consegue acessar o sagrado quando quer, pois, a ele foi concedida a sensibilidade para enxergar os vestígios do sagrado, e não o poder para manipulá-lo, acessando-o quando queira. O sagrado descortina-se pelo canto poético, mas existe um tempo para sua gestação, e este tempo não depende do poeta.

O sagrado está guardado na alma do poeta, mas não lhe pertence, uma vez que o sagrado não se deixa aprisionar. De acordo com Heidegger⁸⁸, o sagrado permanece silenciosamente na alma do poeta como algo vindouro, no âmbito do porvir, por isso jamais ficará preso a nada e a ninguém. Sua vinda só depende dele mesmo, é neste sentido que a natureza se refaz nela mesma. O poeta é quem tem a tarefa de guardar o sagrado e quando ele, com todo o seu poder onipresente, decide manifestar-se, cabe ao poeta a tarefa de verter em palavras a grandiosidade do que está sendo manifestado. É neste sentido que o poeta é o guardião do sagrado.

⁸⁸ 2005, p. 75.

CONCLUSÃO

Após termos percorrido a trilha sinuosa do pensamento heideggeriano acerca do sagrado, finalizamos nosso itinerário de investigações com a devida consciência de que ainda existe muito caminho a ser percorrido. Contudo, diante do curto percurso que nos foi possível percorrer até a data limite para a apresentação deste trabalho, sentimo-nos em condições favoráveis para dizer que na caminhada filosófica do alemão Martin Heidegger a questão do sentido do ser sempre foi a bússola que norteou o seu filosofar. Desta forma, concluímos que o sagrado fundado pelo poeta é pensado em consonância com a dinâmica que compreende o sentido do ser, dinâmica esta que envolve seu velamento e seu desvelamento, sendo a poesia a linguagem capaz de expressar toda a grandeza de sua manifestação.

A linguagem é parte integrante da espécie humana como ser-no-mundo, é pelo discurso que o homem é capaz de se articular e compreender o espaço em que está inserido. A palavra é a forma de expressão desta compreensão. Para o pensador da Floresta Negra, a articulação discursiva é a base da entendibilidade e a linguagem é o meio pelo qual o homem se reconhece e reconhece o mundo que o cerca.

Para melhor entendermos a linha do pensamento heideggeriano, até chegarmos ao momento em que o filósofo passa a considerar a linguagem, em especial a linguagem poética (poesia), como a mais forte expressão de manifestação do sagrado, optamos, no primeiro capítulo da pesquisa, por contextualizar o lugar de formação do autor. Para tanto, buscamos apoio nas obras de Mac Dowell, Giacoia Junior, Dubois e Stein, além de outros autores que se dedicaram ao estudo do pensamento do filósofo. Assim, devidamente ancorados teoricamente, trilhamos a gênese do pensar heideggeriano.

À luz das obras dos autores supracitados, avaliamos que a trajetória do pensamento do filósofo traz como marca, além da busca pelo sentido do ser, as questões provenientes da teologia cristã católica, afinal, tanto sua formação familiar quanto acadêmica sofreram fortes influências do cristianismo católico de sua época. A filosofia de Heidegger, de alguma maneira, sempre foi atravessada por questões que circundavam a esfera religiosa, por isso que “através de mil vicissitudes a questão de Deus emerge sempre de novo como a dimensão misteriosa da questão fundamental da verdade do ser”¹.

Na primeira etapa da pesquisa, concluímos que os temas que tocam o universo religioso encontram-se presentes, de forma mais contundente, nos escritos da primeira fase do

¹ MAC DOWELL, 2021b, p. 12.

seu pensamento, ficando mais esparsos no decorrer de sua trajetória, quando Heidegger se envereda mais vigorosamente pelos meandros do cenário filosófico. A partir de então, obedecendo a linha de raciocínio do contexto de suas teses acadêmicas, o pensador assume uma conduta filosófica ateia, silenciando-se para a questão de Deus e do sagrado.

Já nas discussões apresentadas no segundo capítulo, trouxemos à baila a transposição da linguagem metafísica para a linguagem poética. Essa transposição consolida a viravolta (*Kehre*) do pensamento de Heidegger, que acontece a partir da década de 30. Essa sua nova forma de filosofar foi influenciada pelo poeta hōlderliniano, materializando-se na obra *Contribuições para a filosofia (do acontecimento apropriador)*. Daí em diante, sua filosofia assume uma nova configuração reflexiva, na qual o sentido do ser desvela-se por meio da exposição do homem à verdade, que é proveniente do próprio ser.

O que marca essa nova fase do pensamento heideggeriano, que deixa de lado o abismo colossal que separa sua nova maneira de pensar da maneira objetificante do pensamento metafísico, é o salto. Para o pensador, a mudança não deve ser feita em pequenos passos, mas sim por meio de um grande salto, e o que oferece a devida sustentabilidade para que o homem possa saltar de uma margem do pensamento para a outra é a poesia.

Mesmo depois do insucesso de seu grande empreendimento fenomenológico intitulado *Ser e tempo*, a maneira metafísica de explicar Deus como uma entidade, o ente perfeito, fundamento de toda a realidade, continuava não se sustentando e, muito menos, condizendo com as elucubrações de sua nova maneira de fazer filosofia.

A rejeição da linguagem metafísica fechou a trilha que permitia ao pensador da Floresta Negra abordar Deus e o sagrado filosoficamente, todavia, a poesia abriu caminhos para que ele pudesse voltar a falar sobre esses temas. O encontro com o fazer poético hōlderliniano conduz Heidegger a uma nova maneira de expressar-se, visto que o sagrado colhido no poeta abre-se como possibilidade para pensar tanto a essência do homem quanto a do divino.

Depois da fuga dos deuses provocada pela era desértica da técnica, o poeta torna-se o anunciante tanto da fuga dos Deuses quanto do que está por vir. O que lhe confere esta capacidade, segundo o autor, é o fato de ele ser um semideus, aquele que se encontra na fronteira entre os deuses e os homens. Nesta condição, ele é capaz de ouvir o aceno dos deuses e poetizar suas mensagens de maneira que o homem possa acessá-las e, com isso, mudar de postura em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca. A linguagem do poeta pertence ao novo. É por intermédio dela que o sagrado se desvela e, ao se desvelar, os

pares céu e terra, deuses e homens encontram-se, formando um quadrado que se funda enquanto história.

Finalmente, no que tange ao tema Deus e o sagrado em Heidegger, no terceiro capítulo concluímos, reiterando que método fenomenológico/hermenêutico que o pensador herda de Edmund Husserl fechou-lhe as portas para qualquer maneira de especulação norteadas por intermédio de uma análise teológica natural, pois a maneira ontológica de sua forma de pensar, consolidada em *Ser e tempo*, não lhe permite a explicação de um ente via outro ente.

Foi na poesia de Friedrich Hölderlin que Heidegger encontrou ancoragem filosófica para reabilitar o seu discurso sobre Deus e o sagrado, pois o poeta holderliniano encontra-se desatrelado dos contornos conceituais da linguagem metafísica. A poesia permite nomear o sagrado enquanto mistério. Como vimos, o canto entoado nos versos do poema “*Como quando em dia de feriado...*” conclamam a vinda do sagrado. E ele vem. E o poeta, com o seu poeta, o nomeia como natureza. O sagrado, enquanto natureza, que vem à Heidegger via Hölderlin é onipresente, ele é a abertura maravilhosa que permite a compreensão da realidade entre o ente e o todo.

O poeta é quem guarda o sagrado, pois o seu horizonte existencial encontra-se aberto ao novo, ao que está por vir, destarte, mesmo com a fuga dos deuses ocasionada pela era da técnica, ele é capaz de preservar em seus poemas o espaço de sua manifestação. O poeta do poeta é a materialização do resultado de seu diálogo com os deuses, mas o sagrado não lhe pertence, por isso ele não detém o poder de manifestá-lo a seu bel prazer, ele apenas o guarda em sua alma e espera o momento certo de sua manifestação. Mas é ele, o sagrado, que decide o modo e o momento de manifestar-se.

Por ora, encerramos nossas inquições retomando o que dissemos na introdução desta dissertação sobre as dificuldades de abordar em Heidegger o tema Deus e o sagrado em toda a sua envergadura filosófica. As discussões sobre o pensamento heideggeriano que aqui finalizamos são apenas uma pequena janela que abrimos a qual nos possibilitou vislumbrar novos horizontes que servirão de base para futuras investigações.

REFERÊNCIAS

BORGES-DUARTE, Irene. Até à morte, habitação poética. Entre Heidegger e Ruy Belo. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 13-29, jan./dez. 2022. Disponível em: [Até à morte, habitação poética. Entre Heidegger e Ruy Belo. | Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise \(dwwe.com.br\)](#). Acesso em: 07 nov. 2022.

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

CASTELO BRANCO, Rodrigo Amorim. Heidegger e a filosofia do salto. *Sofia*, Vitória, v. 8, n. 2, p. 31-49, jul./dez. 2019. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v8i2.23657>. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/23657/20319>. Acesso em: 26 abr. 2022.

DRUCKER, Cláudia. *Quem são os deuses de Heidegger?: sobre Hölderlin e o uso filosófico da linguagem poética*. Supervisor: Marco Aurélio Werle. 01/03/2011 a 29/02/2012. 19f. Projeto de Pós-Doutorado em Filosofia. Departamento de Filosofia da Universidade São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/claudia_drucker_posdoc.pdf. Acesso em: 20 jan. 2023.

DUBOIS, Chistian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Madrid: Herder, 2009

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2014. Disponível em: <https://hebeche.paginas.ufsc.br/files/2016/03/CursoBP.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2022.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.

HEIDEGGER, Martin. "... Poeticamente o homem habita...". In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. 8.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2012a. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. A auto-afirmação da universidade alemã (o discurso da reitoria). *Revista Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 17, p. 149-166, jul./dez. 2007. Disponível em: [A auto-afirmação da universidade alemã \(o discurso da reitoria\) | Heidegger | Terceira Margem \(ufrj.br\)](#). Acesso em: 23 nov. 2022.

HEIDEGGER, Martin. A questão da Técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. 8.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2012a. (Coleção Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia*. (Do acontecimento apropriador). Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. Recensão por LOPARIC, Zeljko. *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 127-134, 2016. Disponível em: <https://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/90/65>. Acesso em: 26 abr. 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Estória Editores Ltda., 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HIEMER, Franz Karl. Johann Christian Friedrich Hölderlin. *IHU on-line*, São Leopoldo, ed.475, 19 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6193-biografia-holderlin>. Acesso em: 20 mar. 2022.

KEUCHEGERIAN, Lis Helena. O Sagrado na poesia de Hölderlin, sob o olhar de Heidegger: entre o poetizar e o pensar. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 100-111, 2015. DOI: 10.12957/ek.2015.21650. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/21650>. Acesso em: 20 jan. 2023.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Martin Heidegger e a técnica. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-374, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/PZvWjzVjy6PMhqdqsmwBWXm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 05 jul. 2022.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger: serenidade no deserto*. Espaço Cultural CPFL: Canal Loparic vídeos, 13 fev. 2020. Vídeo Youtube (49min19). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wqSjt-aMtfS>. Acesso em: 14 jul. 2022.

MAC DOWELL, João Augusto. A busca pelo sentido do ser: entrevista com João Augusto Mac Dowell. *IHU on-line*, São Leopoldo, 3 de julho de 2006, p. 12-22. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao187.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2022.

MAC DOWELL, João Augusto. *A intuição fundamental de Martin Heidegger: texto para acompanhamento do minicurso*. Belo Horizonte: FAJE, 2021a. p. 1-37.

MAC DOWELL, João Augusto. As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana, Belo Horizonte, 2021b. p. 1-14. Texto em Doc., criado em 31/08/2021.

MAC DOWELL, João Augusto. Como Heidegger descobriu a perspectiva ontológica da existência? In: CARVALHO, Marcelo; LYRA, Edgar (Orgs.). *Heidegger*. São Paulo: ANPOF, 2015. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

MAC DOWELL, João Augusto. Martin Heidegger e a questão de Deus. GT-Heidegger. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (Orgs.). *Filosofia contemporânea: fenomenologia*. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 287-296. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi3yqDSibf9AhWwkZUCHe5UCsQQFnoECBoQAQ&url=https%3A%2F%2Fppg.filosofia.sites.unifesp.br%2Fimages%2FANPOF_XV6.pdf&usg=AOvVaw3dzovWWjBuNXIAmpifQfUM. Acesso em: 20 jun. 2022.

MAC DOWELL, João Augusto. Martin Heidegger e a questão de Deus. In: MAC DOWELL (Org.). *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. p. 208-261. (Coleção filosofia primeira).

MARÇAL, J. C. *Geviert: O sagrado em Heidegger e a serenidade em Mestre Eckhart. Ágora Filosófica*, v. 11, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/225/226>. Acesso em: 20 ago. 2022.

MILLEN, João Bosco de Camargo. Construir, habitar, pensar: uma proposta de (re)leitura. *Poliética*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 119-142, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/view/46704/31178>. Acesso em: 20 ago. 2022.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

RAMOS, D. R. O abandono e o esquecimento do ser nos Beiträge Zur Philosophie de M. Heidegger. In: CARALHO, Marcelo; LYRA, Edgar (Orgs.). *Heidegger*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 163-175. (Coleção XVI Encontro ANPOF). Disponível em: <https://www.anpof.org/wlib/arqs/publicacoes/11.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2022.

SCHUBACK. Marcia Sá Cavalcante. *Heidegger – Ser e Tempo*. Canal do Filosofia Pop, 31 mai. 2021. Vídeo Youtube (2h13min18). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6TJ7bNtQ5gg&t=5329s>. Acesso em: 20 de mar. 2022.

SMITH, James K. A. The Art of Christian Atheism: Faith and Philosophy in Early Heidegger. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. v. 14, n. 1, p. 71-81, Jan. 1997. DOI: 10.5840/faithphil19971418. Disponível em: <https://place.asburyseminary.edu/faithandphilosophy/vol14/iss1/5>. Acesso em: 07 abr. 2022.

SOUZA, Ana Luiza N. de Assis. *A interpretação de Martin Heidegger acerca do sagrado no poema como quando em dia de feriado de Friderich Hölderlin*. Orientador: Luís Henrique Dreher. 2009. 109f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2784/1/analuizanascimentoassissouza.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2022.

SOUZA, João Batista Pinheiro de. *O conceito de Geviert (quadratura) como centro da kehre heideggeriana: a verdade do ser e a quadratura em Heidegger*. Orientador: João Augusto A. A. Mac Dowell. 2020. 167f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de

ANEXO 1: NO AZUL SERENO FLORESCE...¹

No azul sereno floresce a torre da igreja
com o teto de metal. Que
circula cantos de andorinha, que
circunda o azul mais tocante. O sol
ergue-se lá bem no alto, colore o metal,
ao vento, porém, silenciosa, altaneira,
soa a flâmula. Se alguém
desce aquelas escadas entre sinos,
só pode ser uma vida de silêncio, pois
destacando-se a fisionomia, é
a imagem do homem que surge.
As janelas de onde tocam os sinos são
como portais para a beleza. Sim, pois
os portais são ainda segundo a natureza,
semelhantes a árvores da floresta. Pureza,
no entanto, é também beleza.
Nesse meio, surge do diverso um espírito honesto.
Tanto mais simples as imagens, mais
divinas, a ponto de muitas vezes
realmente se temer descrevê-las. Os celestiais, porém,
que são sempre bondade, tudo ao mesmo tempo, como reinos,
possuem essa virtude e alegria. Isso o homem
deve imitar.
Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida,
levantar os olhos e dizer: assim
quero ser também? Sim. Enquanto perdurar junto ao coração
a amizade, Pura, o homem pode medir-se
sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?
Ele aparece como céu? Acredito mais
que seja assim. É a medida dos homens.

¹ HEIDEGGER, 2012a, p. 255, 257, 259.

Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra. Mais puro, porém,
do que a sombra da noite com as estrelas,
se assim posso dizer, é
o homem, esse que se chama imagem do divino.
Existe sobre a terra uma medida? Não há
nenhuma. É que os mundos do criador jamais
inibem o curso do trovão. Uma flor é também bela por
florescer ao sol. O olhar encontra, muitas vezes,
no ser da vida coisas ainda mais belas para nomear
do que as flores. Bem sei disso! Pois
agradaria a deus sangrar fisionomia e
coração e de todo já não ser?
A alma, porém, creio eu, deve
permanecer pura, do contrário enriquece o poder
com asas de águia, cantos de glória
e a voz de tantos pássaros. É
a vida do ser, a fisionomia.
Riacho, tão belo, parece que tocas tanto
fluindo assim tão claro, como
o olhar do divino, no teu curso.
Conheço-te tão bem, mas as lágrimas escorrem
do olhar. Vejo uma vida alegre
nas fisionomias que a meu redor florescem da criação por
não comparar em vão o pombo solitário,
no pátio da igreja. O riso, porém,
parece-me afligir o homem,
pois tenho de fato um coração.
Queria ser um cometa? Acredito que sim. Cometas
têm a velocidade dos pássaros, florescem ao fogo
e na pureza são como crianças. A natureza humana
não saberia encontrar nada maior para desejar.
A alegria virtuosa também merece ser louvada
pelo espírito honesto que sopra

entre os três pilares do jardim.

Uma virgem bela deve adornar a pele
com flores de Mirta, simplesmente por
ser segundo a essência e o sentimento dessas flores.

Mirta, porém, se encontra na Grécia.

Quando alguém olha o espelho, um homem, e
vê ali como que refletida a sua imagem, igualando-se
ao homem, a imagem do homem tem olhos, ao contrário
da luz da lua. Édipo-rei tem

um olho a mais, talvez. Os sofrimentos desse
homem aparecem indescritíveis,
indizíveis, inexprimíveis. E é por isso
que o teatro encena algo assim. Mas comigo
o que acontece, lembro-me agora de ti?

Como riachos o fim de algo me arrasta
rumo ao que se prolonga como Ásia. Naturalmente
esse sofrimento é o de Édipo. Naturalmente é por isso.
Será que Hércules também sofreu?

Certamente. Não sofreram também os dióscuros
em seu convívio fraterno? Pois
lutar com deus, como Hércules, isso é sofrer. E
dividir a imortalidade invejando essa vida,
isso também é sofrer.

Mas sofrer é também quando um homem
está coberto de manchas de verão,
está todo coberto de muitas manchas! O
sol, belo, faz assim:

tudo eleva numa criação. Encaminha os joviais com o estímulo
de seus raios como se fossem rosas.

Os sofrimentos que Édipo suportou aparecem como
o lamento de um pobre a quem falta algo.

Filho de Laio, estranha pobreza da Grécia!

Vida é morte, e morte é também uma vida.

ANEXO 2: O RENO²

I

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

II

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

² HEIDEGGER, 2004, p. 147.

Pois era medonho, visto que no escuro
 Em amarras se retorcia,
 O furor do semideus.

III

Era a voz do mais nobre dos rios,
 Do Reno nascido livre,
 E outra coisa esperou ele quando, em cima, dos irmãos,
 Do Ticino e do Ródano
 Se despediu querendo percorrer o mundo e, impaciente, o
 Impeliu em direcção à Ásia a alma real.
 Mas são insensatos
 Os desejos perante ao destino.
 Os mais cegos, porém,
 São os filhos de deuses. Pois o homem conhece
 A sua casa e o animal sabe onde
 Construir a sua, mas àqueles foi-lhes
 Infundido, na alma inexperiente,
 A falta de não saberem para onde ir.

IV

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

E assim de um seio sagrado,
Como ele?

V

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

VI

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

Nas cidades que ele fundou.

VII

Mas nunca, nunca se esquece.

Porque antes acabará a casa

E a lei, e degradar-se-á

A vida dos homens, antes que um tal rio

Possa esquecer a origem

E a pura voz da juventude.

Quem foi o primeiro a

Perverter os laços amorosos

E a transformá-los em amarras?

Foi nessa altura que

Escarneceram do seu direito próprio

E, certamente, do fogo celeste,

Os arrogantes e, nessa altura,

Desprezando os caminhos mortais,

Enveredaram por vias audazes

Querendo equiparar-se aos deuses.

VIII

Mas os deuses têm quanto baste

De imortalidade própria e se necessitam

De algo, os celestes,

É de heróis e humanos e

Demais mortais. É que, visto

Os bem-aventurados nada sentirem por si só,

Deverá, se dizer tal coisa for permitido,

Um outro, em nome dos deuses,

Sentir compassivo,

Tal é a pessoa de que eles precisam; no entanto,

Seu juízo é que a sua própria casa

Destrua e o que lhe é mais querido

Decomponha como se de um inimigo se tratasse

E enterre seu pai e filho sob os escombros,
Se alguém como eles quiser ser e não
Sofrer a desigualdade, o visionário.

IX

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

X

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

Fere de cegueira os falhos de atenção,
Os escravos sacrílegos, como nomearei esse estranho?

XI

Os filhos da Terra são, tal como a Mãe,
Dotados de um amor que tudo abrange, e assim também recebem
Sem esforço os felizes, e tudo.
Por isso também surpreende
E assusta ao homem mortal
Pensar no céu que
Com os braços amantes
Amontoou sobre os seus ombros,
E o peso da alegria;
Então parece-lhe, muitas vezes, o melhor
Morar, quase totalmente esquecido, aí
Onde o raio não queima,
Na sombra da floresta,
No meio dum verde fresco, junto ao lado de Biel,
E, despreocupado e pobre em sons,
Como os principiantes, aprender com os rouxinóis.

XII

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

Para a Terra hodierna, ele, o dia, se inclina.

XIII

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

XIV

Mas a alguns passa
Isto depressa, outros
O conservam por mais tempo.
Os deuses eternos estão
Sempre cheios de vida; até à morte,
Contudo, também um homem pode
Conservar na sua memória o melhor,
E então experimenta o sublime.
No entanto cada um tem a sua medida.
Visto ser pesada de suportar
A desgraça, mais pesada, porém, a felicidade.
Mas um sábio conseguiu
Do meio-dia até à meia-noite,

E até que a manhã resplandeceu
Manter-se lúcido no festim.

XV

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

ANEXO 3: GERMÂNIA³

I

Não a eles, os bem aventurados que aparecem 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
Ó País, e como em dias quentes
Rebaixado, nos assombra 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.

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 com amor o segue
O templo e a efígie, também, e o seu costume
Para o País sombrio e nada já consegue brilhar.
Só com de chamas sepulcrais propaga-se então
Um fumo dourado, a lenda, sobre ele
E envolve, agora, a fronte de escuridão, a nós cépticos,

³ HEIDEGGER, 2004, p. 18-21.

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 que possam mirar até ao Oriente
 O homem e daí muitas transformações o comovam.
 No entanto, cai do éter
 A imagem fiel e chovem os ditos divinos
 Para ele incalculáveis e uma voz ecoa no mais íntimo do bosque.
 E a águia vinda do Indo,
 Que sobrevoa os cumes nevados do Parnasso,
 Muito acima das colunas 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;
 Pressentia, a criança, algo de melhor
 E finalmente um espanto se expandiu no céu,

Porque alguém de grande fé, como ela própria,
Seria o poder abençoante da altura;
Por isso enviaram um mensageiro que, reconhecendo-a rapidamente,
Pensa, sorrindo, assim: A ti, ó inquebrável, tem de
pôr-te à prova outra palavra, e exclama-a em voz alta,
A jovem águia, olhando a Germânia:
“Es 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 e eles jorram inesgotáveis
Para todas as regiões. E 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 o teu peito.

VI

Ho!, Bebe brisas matinais,
Até que te abras,
E nomeia o que tens diante os 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 os deuses.
 Mas onde se tornou mais abundantes que fontes cristalinas
 O ouro, e ficou séria a ira no céu,
 Entre o dia e a noite tem de
 Um dia aparecer uma verdade.
 Transcreva-a três vezes,
 Mas inexpressa também, com está,
 Ò 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.”