

Hölderlin, Heidegger e a dimensão evocativa da palavra*

Leandro Santos Assis

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

ABSTRACT: This article deals with some of Martin Heidegger's interpretations of Friedrich Hölderlin's poetry. After the turning of his thought (Kehre), the philosopher stopped to interpret certain original thinkers, such as Heraclitus and Parmenides, and some poets, such as Friedrich Hölderlin, Rainer Maria Rilke, Georg Trakl and Stefan Georg. This study seeks to examine Hölderlin's appropriation, notably regarding the square problem (Geviert), as well as the very instance of language as the man's home, which enabled Heidegger to make a qualitative leap in his analyzes. In this way, it is intended to elucidate decisive elements of the examination that very delineated the displacement of Heidegger's philosophy from existential analytics, above all, to the problem of language, namely: the appropriation of Hölderlin, not just any poet, but, the "poet of poets".

KEYWORDS: Heidegger; Hölderlin; Language; Quadrature; Dwell.

Para que poetas em tempos de indigência?

Friedrich Hölderlin

Introdução - Abrindo espaços para a apropriação de Hölderlin

Esse artigo pretende aproximar a filosofia de Martin Heidegger (1889-1976) da análise que empreendeu acerca da poesia de Friedrich Hölderlin (1770-1843). Dessa maneira, não se pretende examinar o poeta isoladamente, mas tão-somente esclarecê-lo pela ótica do filósofo. O desenvolvimento desse escrito terá por *leitmotiv* uma passagem de Heidegger retirada de *Hinos de Hölderlin*. No trecho, constante no §7 intitulado *O caráter linguístico da Poesia*, o autor afirmou:

Mais uma vez fala-se do Homem e, mais concretamente, em relação ao seu posicionamento fundamental no meio do ente, da sua liberdade e ao poder de mandar e de cumprir; da sua ação criativa e destrutiva, do seu ocaso e do seu regresso à Mestra e Mãe – à Terra. O Homem – não como algo que fica entre todo o resto do que anda na Terra e no ar, mas como sentido da Terra, se isso quer significar que é só com o seu ser-aí e por causa dele que todo o ente emerge, se fecha (fica sujeito a seu mando),

* Artigo recebido em 27 de julho de 2020 e aceito para publicação em 11 de outubro de 2020.



resulta e fracassa, e volta a regressar à origem. O Homem, todavia, não é retratado na imbecil idolatria de um ser sem escrúpulos que faz figuras tristes com os seus supostos progressos, mas o Homem como *testemunha do Ser*, colocado no meio das oposições extremas e existindo no âmbito da intimidade mais simples¹.

No início desse fragmento, Heidegger refere-se a um “posicionamento fundamental [do Homem, do ser-aí] em meio aos entes, na sua liberdade e ao poder de mandar e de cumprir”. *Hinos de Hölderlin*, preleções do semestre de inverno de 1934-35 ministradas em duas aulas semanais na Universidade de Freiburg, é uma obra do segundo momento da reflexão de Heidegger. Após 1930, esse filósofo voltou-se para a reflexão de certos pensadores originários bem como de alguns poetas, dos quais Hölderlin em muito se destaca. Nesse contexto, o autor já não utilizava, com a mesma frequência de *Ser e Tempo*, o termo *Dasein* (ser-aí). “Homem”, contudo, remete-nos àquela estrutura evocada pela noção em questão, qual seja, ser-no-mundo², que indiferente ao contexto da obra, embora não seja mais comumente utilizada nos textos posteriores à viragem, ainda continua sendo uma noção fundamental na investigação do filósofo.

Após a *Kehre*, viragem, não há uma mudança radical dos elementos estruturais do pensamento heideggeriano. A modificação é primeiramente de perspectiva, porém, não somente. A viragem não se baseia em qualquer ruína ou fragilidade das posições adotadas nos textos anteriores à década de 1930. Entretanto, torna-se um modo de recolocar os elementos estruturais do pensamento a fim de redimensionar o problema do ser. O projeto da ontologia fundamental e da analítica existencial³ – sendo um mesmo e único projeto –, próprio de *Ser e Tempo*, será desdobrado a partir de 1930 na questão da História e da verdade do ser, quando

¹ HEIDEGGER, M. **Hinos de Hölderlin**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 64.

² O ser-aí (*Dasein*) é o ser do homem analisado e compreendido ontologicamente a partir de seus índices existenciais, sendo interpretado *como* e a *partir* de suas possibilidades de ser. Mundo, como aqui será entendido, não é orbe celeste ou planeta, sociedade, comunidade ou objeto. Explicita o espaço que circunscreve a esteira de realizações do ser-aí, não havendo quaisquer sobreposições entre duas coisas dadas, já que esses se copertencem, sendo um único e mesmo constructo: ser-no-mundo (*in der Welt sein*).

³ Esse é o projeto filosófico de Heidegger que incide até por volta de 1930, e que visa delimitar o espaço do ser apreendido a partir de suas regiões de manifestação, circunscrevendo sua dinâmica de análise *no* ente, porém, separado desse. O ente só vem à lume na medida em que o ser se apresenta e se plasma, liberando-o para sua realização. A ontologia fundamental e a analítica existencial examinam um ente particular, o homem, quer dizer, os jeitos específicos que o ser possui de se apresentar nesse ente.

ganha espaço nas reflexões do autor a tematização do ser em sua *diferença* (ontológica) com o ente⁴.

O alicerce central da reflexão de Heidegger, assim, já não residirá no projeto fático do ser-aí no mundo que é o seu, mas, na determinação histórica (epocal), bem como no campo de aparecimento e acontecimento do próprio mundo. A diferença entre ser e ente⁵ se funda, inicialmente, na articulação do campo semântico cotidiano sedimentado que passa a ser visto a partir da estruturação mesma da teia remissiva que possibilita o aparecimento do próprio mundo numa dada configuração.

A distinção entre o ser e o ente incide no *acontecimento* que os distingue. O ser-aí, dessa maneira, continua sendo uma noção fundamental na medida em que o seu *aí*, isto é, o aberto que essencialmente o caracteriza, torna-se o âmbito que possibilita a determinação histórico-temporal do ente. E Heidegger identifica esse acontecimento em seu pensamento mais tardio com o fenômeno da *linguagem*. Posterior à viragem, o eixo central das reflexões do filósofo sai ou pelo menos se desloca do ser-aí fático para o acontecimento desse *aí* que constitui a abertura⁶ e acontecimento mesmo do mundo.

Na leitura de Heidegger, é por meio da linguagem que ocorre essa disposição do ser-aí no interior do mundo, interessando, nessa circunstância, esclarecer em que consiste o acontecimento de mundo em algumas de suas modulações fundamentais. Inicialmente, dois fenômenos se mostram conectados. São eles: 1) o posicionamento fundamental do ser-aí em meio aos entes; 2) e em que medida esse mesmo posicionamento significa ser no mundo. Isso não quer dizer de modo algum que ente é mundo, ou que mundo é um conjunto de entes. Ao

⁴ Em linhas gerais, a diferença ontológica marca a distinção entre ser e ente, o que somente pode ser inquirido à luz da temporalidade originária e da transcendência, sendo essa caracterizada como a ultrapassagem do ente em direção ao seu ser, ou seja, seu sentido e verdade, não sendo outro fenômeno senão o acesso do ser-aí ao ente, por seu estar-lançado, por sua finitude/negatividade e inconsistência de seu ser, o que somente se faz possível pelo ser-aí encontrar-se em seu meio. Escreveu Heidegger: “Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é gênero dos entes, embora diga respeito a todo e qualquer ente. A sua ‘universalidade’ deve ser procurada ainda mais alto. O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens pura e simplesmente*” (HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008c, p. 78).

⁵ Ente é tudo o que de algum modo é; os eventos, as coisas, o homem, a pedra, o céu, enfim, tudo o que aparece e significa algo. “Ente é tudo o que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (HEIDEGGER. **Ser e Tempo**, p. 42), como já escrito em *Ser e Tempo*.

⁶ A abertura (*Erschlossenheit*) deve ser entendida como um proto-fenômeno ontológico-existencial que faz erigir o constructo ser-no-mundo, visto que se distingue enquanto canal de realização indissolúvel de toda tarefa e empenho, perfazendo uma instância de distinção modal que rege e faz desse ente o lugar tenente de aparecimento e desvelamento do ser.

perguntar pela constituição articuladora e estruturadora do mundo, busca-se elucidar como este se funda em seus meandros mais essenciais. Questiona-se, dessa feita, qual é o fenômeno que possibilita a irrupção da teia semântica na qual todo ser-aí está imerso.

O presente artigo buscará evidenciar esses dois momentos mencionados bem como procurar um paralelo de maneira que os mesmos possam, cada um ao seu modo, apontar para o mesmo fenômeno originário, qual seja, o habitar poético do ser-aí. É nessa problemática que se descobre a poesia de Hölderlin como um campo fértil para a análise e apreensão de elementos ricos que podem indicar caminhos e formas possíveis de se refletir sobre novas hipóteses sobre o ser e o homem.

1. *A Poesia como testemunho do ser*

A passagem citada acima começa da seguinte forma: “Mas uma vez fala-se do Homem e, mais concretamente, em relação ao seu posicionamento fundamental no meio do ente, da sua liberdade e ao poder de mandar e de cumprir”⁷. Por que se fala em um posicionamento fundamental do ser-aí, e o que se tem em vista ao pensar esse posicionamento?

Não se deve entender esse fenômeno – o posicionamento fundamental – como um tipo qualquer de inserção do ser-aí entre os demais entes. Nesse posicionamento, o ser-aí é *testemunho do ser*, já que participa da manifestação da teia semântica que urde o mundo. Toda forma de testemunho é uma maneira de confirmação, de atestar isso que se mostra, não se compreendendo de outra maneira senão atrelada junto ao ser revelado no ente. Por isso mesmo o ser-aí está imerso nessa rede sedimentada de sentidos, embora constantemente se aproprie e reaproprie dos mesmos no interior de uma dada tradição. Sentido é a articulação do compreender e interpretar que nasce a cada vez que o mundo em suas variadas facetas irrompe mediante o aparecimento e irrupção do ser⁸. O ser-aí é esse que *testemunha* essa revelação, haja

⁷ HEIDEGGER. *Hinos de Hölderlin*, p. 64.

⁸ É importante caracterizar que é o compreender (*verstehen*) abre o ser-aí para as suas possibilidades de ser. Melhor dito, para a compreensão acontecer, é necessário que aconteça um projetar (*Entwurf*). A compreensão não é um tipo específico de saber ou “ter consciência”, sendo diferente de entender, explicar (*Erklären*) e conceber algo de modo temático. A compreender é sempre compreensão de ser, e esse fenômeno, assim como a interpretação (*Auslegung*), envolve a estrutura “como”. É na interpretação que se realiza o “como hermenêutico”, o que, nas palavras do próprio Heidegger, é um “elaborar em formas” (HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 209). Essa elaboração é o interpretar, ou seja, a elaboração ou articulação do compreendido. Sentido, por sua vez, corresponde aos

vista ser o ente que participa desse fenômeno na medida em que não se compreende apartado dessa experiência de irrupção de sentidos, de maneira que se compreenda imerso nessa dinâmica que coincide com a refundação da teia referencial que é a sua, movimento que se encerra com a criação de um novo, ainda que o mesmo, mundo. Escreve Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia*:

E aí somente onde há um mundo, há História. A linguagem é um bem em um sentido mais original. Que seja um bem, fiador desse mundo e dessa História, isto quer dizer que garante que o Homem possa *ser* historial. A linguagem não é somente um instrumento disponível; ela é, ao contrário, este acontecimento (*Ereignis*) que ela mesma dispõe da suprema possibilidade de ser do homem⁹.

Isso configura o pertencimento essencial do ser-aí ao mundo. Pertencimento (*Verhältnis*) é justamente aquilo que mantém uma relação, algo que sustenta e ocupa alguém em uma relação com os outros elementos que são constitutivos dela mesma. Heidegger confere a essa noção o poder de essência de uma relação gratuita, aquilo que se dá primeiro como doação. Como testemunho da instauração de mundo, o ser-aí pertence à Terra, como escrito na passagem que se pretende analisar, é o “seu regresso à Mestra e Mãe – à Terra¹⁰”, pois junto à Terra se dão todas as relações.

De início, percebe-se que Heidegger já começa a apreender a poesia de Hölderlin e extrair seus elementos mais profundos. No poema *Germânia*, em sua sétima estrofe, Hölderlin nos legou o seguinte:

Nomeia, ó filha, 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 das conselhos, indefesa, a toda a volta, / Aos reis e aos povos¹¹.

Hölderlin continuamente tece um paralelo nas suas construções poéticas com os mitos gregos. A Terra, conforme a citada passagem de Heidegger no começo desse artigo, é “a Mestra

elementos da estrutura prévia da compreensão (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*), que são a cada vez articuláveis na interpretação.

⁹ HEIDEGGER, M. *Approche de Hölderlin*. Trad. Henry Corbin et outros. Paris: Gallimard, 1962a, p. 48.

¹⁰ HEIDEGGER. *Hinos de Hölderlin*, p. 64.

¹¹ HÖLDERLIN, F. *Apud* HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*, p. 21.

e Mãe” – próxima da imagem da deusa Gaia. No fragmento de Hölderlin acima, ela é *sagrada, virgem do éter*, do céu – companheira de Úranos. Terra é Mãe porque se dá toda como pátria, solo, habitação – o Homem *pertence* à Terra. O ser-aí como sentido da Terra, conseqüentemente, significa ser a configuração epocal, historial da Terra. Ela também é fertilidade, fecundidade, já que é manancial doador de alimento, que se rasga passiva em sulcos para o plantio e cultivo da lavoura, na íntima proximidade com sua fauna e flora, a *natureza (physis)*, visto que ainda é fonte de vida e sinônimo de dedicada doação. A Terra está muito além das apreensões geográficas e planetárias. Na simplicidade gratuita da Terra o ser-aí finca a sua morada. Em *A origem da obra de arte*, a Terra está intrinsecamente ligada ao mundo. Esta proximidade, embora se dê como uma oposição, acontece no fato de que, para todo mundo (época) acontecer, a Terra se revela em sua gratuidade. O ente para vir à luz, irrompe a partir da Terra: “O ente na totalidade significa aqui natureza no sentido de *physis*”¹². E isso de maneira que, segundo Heidegger:

Ela [a *physis*] abre ao mesmo tempo a clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos isso a Terra. (...) A Terra é isso onde o erguer alberga tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a Terra como o que dá guarida¹³.

A Terra é a própria coisa no resguardo de si mesma, uma possibilidade não-historial, diferente de mundo. É, antes, a coisa como isso o que ela é em sua “coisidade” singular – por isso a obra de arte é um espaço privilegiado de apreendê-la. Na fala da linguagem, ao se nomear as coisas, nomeia-se também o mundo – contudo, esses não são o mesmo. No dizer posto em sua saga, o mundo é confiado às coisas de maneira a abrigar e acolhê-las em seu resguardo e proteção. É o mundo que possibilita a essência às coisas, já que essas são gesto, ou sinais do mundo. “O mundo concede coisas”¹⁴.

Na conferência *A linguagem*, mundo e coisa se interpenetram e avizinham, não subsistindo um ao lado do outro como entes antagônicos, até porque estes se efetivam no interior de uma intimidade na qual não se dissociam. Coisa e mundo se interpenetram na medida em que possibilitam redimensionalizar o meio, e, com isso, o horizonte semântico que deixa

¹² HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 21.

¹³ HEIDEGGER, M. **A Origem da Obra de Arte**. Trad. Maria da Conceição Costa. Edições 70: Lisboa, 1990, p. 33.

¹⁴ HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 9.

aparecer tanto coisa, quanto mundo, determinando-os. Essa determinação se dá como quadratura, gesto do mundo resguardado e acolhido na potencialidade integradora de seus elementos constitutivos, a saber, Homens e deuses, terra e céu, elementos típicos da poesia de Hölderlin, porém, deixando que os mesmos irrompam em simultânea gratuidade a fim de delimitarem um espaço de realização de um meio e de suas respectivas coisas. Por isso a singularidade do termo *coisa*, que é muito diferente de ente.

Ao se pensar acerca da noção de coisa, tem-se em vista elucidar a integração e plenitude do mundo, sendo aquilo que o permite acenar em sua propriedade mais íntima. A diferença entre coisa e mundo aponta para uma unidade, de maneira que um possa reportar-se ao outro. É em sua diferença que esses se pertencem, um ajuntamento que permite o acontecimento que deixa o mundo e as coisas *serem*: “[...] Dando assim suporte, a diferença reporta um ao outro”, e isso de forma que a diferença se torna “mediadora para entregar mundo e coisa para os seus modos de ser”¹⁵. A diferença, igualmente, é o que permite que a coisa aproprie o mundo, e o mundo a coisa.

Não se deve entender por coisa um objeto ou um ente qualquer. Não é aquilo que está em um determinado espaço físico e situado no interior de um tempo pura e simplesmente, bem como não é algo dotado de propriedades. A coisa é aquilo que reúne, integrando o ser-aí e mundo, entretanto o mundo esboçado na grandeza de seus quatro elementos integradores, terra e céu, Homens e divinos. A linguagem fala à medida que coisifica a coisa – é Heidegger, mais uma vez, apropriando-se de um poeta, no caso, Stefan George (1868-1933), quando escreveu: “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”¹⁶.

Todos irrompem na mesma experiência quando aparece a coisa. A coisa reúne em si mesma o espaço e os horizontes temporais, os Homens, enquanto finitos, mortais, e as possibilidades de articulação de seu próprio mundo, deixando que aquilo que se mostra se revele integrando e articulando esse mesmo mundo. “Reunião integradora é o que diz a antiga palavra da língua alemã ‘*thing*’, coisa”¹⁷. A coisa (*thing*) possui o sentido de reunir, recolher, juntar

¹⁵ HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 20.

¹⁶ GEORG, S. *Apud* HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 174.

¹⁷ HEIDEGGER, M. “A coisa”. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e outros. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 133. Em *A coisa*, conferência datada de 1951, a noção “coisa” (*Thing*) possui um significado completamente diverso de *Ser e Tempo*, no qual coisa, *Ding*, significa o ser-simplesmente-dado, o ente que está na condição de instrumento à mão. No presente contexto, coisa não é utilizada com essa configuração.

todos os elementos que perfazem o mundo em seu sentido mais radical, qual seja, a quadratura, detendo em si o acontecimento no qual terra e céu, deuses e Homens tecem o mesmo arranjo, aproximando uns dos outros ainda que estejam e sejam em si mesmos distantes.

Terra, como exposto acima, é o acontecimento de *physis*, um enraizamento que mostra a face de um mundo e de uma época, não sendo, contudo, historial. Terra é algo refratário, sendo a diferença (entre ser e ente) acontecendo; Terra é *physis* porque é o obscurecimento da clareira (abertura) da verdade¹⁸, esta que desvela a coisa em seu ser; é o obscurecimento como o *retraiamento* do ser no ente revelado. É justamente na Terra que se inscreve um mundo; aquilo que tudo deixa aparecer, recolhendo-se na constituição das coisas, isto a partir dos elementos materiais que lhes são constituintes, até o fenômeno que manifesta e que se oculta no acontecimento que permite a materialidade própria da coisa. *A coisa se faz coisa quando a Terra se faz Terra.*

Os temas de Hölderlin se tornam os temas de Heidegger. Essa referência à coisa, tal como aqui interpretado, é igualmente perceptível no poeta, quando *No azul sereno floresce* escreveu: “No azul sereno floresce a torre da igreja / com o teto de metal. Que / circula cantos de andorinhas, 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”. O “teto de metal” é a coisa que reúne integrando a totalidade naquilo que se manifesta: integra o sol, o vento, o reflexo da luz, o sagrado que resguarda a igreja, a flâmula que baila ao vento. Coisa, assim entendido, já está presente na obra do poeta, que criou versos que ininterruptamente falam dessa integração do todo à natureza, tema típico do idealismo alemão.

O ser-aí é o ente que testemunha o seu pertencimento à Terra. Pertencimento – esse que chamamos acima de enraizamento – significa estar atrelado fundamentalmente a algo que se lhe mostra essencial, de modo que isso lhe seja muito singular e especial. Pertencer íntima e essencialmente à Terra é estar disposto sob o céu – no trecho acima do poema de Hölderlin, o

¹⁸ É a experiência do aberto que o termo clareira tenta evidenciar. Em alemão, clareira é *Lichtung*. Esta palavra deriva de *lichten*, cujo sentido fundamental naquele idioma era de abrir caminho no meio da floresta. Não se refere primeiro à luz, mas remete ao espaço tornado livre no qual a claridade e a escuridão podem aparecer. É no sentido de, como nas pastagens do interior, abrir um caminho pelo campo, uma trilha, um clarão no meio do mato. A grande questão é que *Lichtung*, clareira, não remete imediatamente ao termo luz, como tão rápido pressupomos, mas é a luz que, para se espalhar em um determinado campo, precisa de uma clareira, ou seja, de uma região aberta. É a luz que se difunde na clareira que torna visível tudo aquilo que carece aparecer. Clareira tem uma íntima relação com revelar. É aquilo que permite que o ente venha a se manifestar. É a partir do campo aberto na clareira que a luz aparece fazendo que o ente se desvele, saia de seu encobrimento, de sua ocultação.

éter – “Vive tranquilo com a sagrada / Terra virgem o *éter* (...)”¹⁹. Heidegger esclarece em *Terra e céu de Hölderlin*, que a Terra e o céu são diametralmente complementares, melhor, são especulares: “A Terra somente é Terra como Terra do céu”²⁰.

O céu, a abóboda celeste, é aquilo que resguarda o sol e a lua em seus ciclos, possibilitando as estações do ano na Terra. O céu, curvado sobre a Terra, possibilita sua germinação com as chuvas do verão, ou mesmo as secas no inverno, as marés na lua cheia e a revolta dos oceanos com a tempestade. O trovão, a imagem de seu poder, espanta e afugenta os animais para a floresta, erguida pela Terra. O trovão rasga o céu num *clarão* perceptível na Terra. O ser-aí, tal como Heidegger escreveu no fragmento estudado, disposto na Terra e abaixo do céu, é aquele que, na simplicidade de Terra e céu, admira e silencia frente a essas manifestações. Fica em silêncio porque sente correr por suas veias o temor causado pelo trovão, e aquietar-se porque o temor do trovão faz lembrar que ele é um ente que pode morrer.

O céu é o clarão/clareira, diverso da Terra que é retraimento. Como elemento especular da Terra, esta que se caracteriza por ser ocultadora, dissimuladora, o céu, pelo contrário, é o espaço que possibilita a passagem da luz, iluminando o escuro. Deve-se entender que o jogo entre Terra e céu é o acontecimento da verdade: ocultamento-desvelamento, respectivamente. Não obstante, esse jogo ainda é um acontecimento parcial, uma vez que lhes faltam outros elementos essenciais. Na clareira do céu e na dissimulação obscura da Terra, revelou-se o ser-aí como passível de morte.

O ser-aí é o único ente mortal, uma vez que é o único capaz de morte como morte. Não se reflete tão-somente sobre falecimento, o findar ou o fato de sentir a dor do luto, essa tonalidade afetiva fundamental²¹, mas a morte é o vigor do ser que se retrai como dimensão

¹⁹ HÖLDERLIN. *Apud* HEIDEGGER. **Hinos de Hölderlin**, p. 21 – grifo nosso.

²⁰ HEIDEGGER. **Approche de Hölderlin**, p. 208.

²¹ A *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) é a forma mais singular de abertura, e, por isso mesmo, um jeito determinante de ruptura com o tecido conceitual comum, quando se trata de uma *tonalidade afetiva fundamental* (*Grundstimmung*); “fundamental” justo por delimitar a singularidade de cada ser-aí específico: sua *historicidade* (*Geschichtlichkeit*). A *Stimmung* passa a configurar uma dinâmica possível de descerramento de horizontes hermenêuticos. Assim sendo, ela é instauradora da cotidianidade, e, igualmente, um elemento modal de quebra com essa mesma malha semântica. As *tonalidades afetivas* são jeitos nos quais se está disposto no interior da malha semântica sedimentada em que se está jogado, afinando o ente que tem em jogo seu próprio ser com o mundo que é o seu. Isto diz respeito uma vez mais ao significado próprio da palavra *Stimmung*. Esse termo vem de *Stimme*, “voz”, “voto”, vocábulo que também gerou *stimmen*, que significa “deixar ouvir a voz de alguém”, “tornar harmônico, idêntico”. Esse termo se conecta com *bestimmen*, “determinar”, “destinar” – o que já deixa entrever uma íntima relação com a História (*Geschichte*). *Stimmung* é uma palavra usada quando se precisa “afinar

decisiva de realização do ser-aí: é a sua possibilidade extrema, irremissível, intransferível e insuperável. Para Heidegger:

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio ser-aí sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio ser-aí é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o ser-aí é pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser ser-aí. Se, enquanto essa possibilidade, o ser-aí é, para si mesmo, impendente, é porque depende *plenamente* de seu poder-ser mais próprio. Sendo impendente para si, nela se desfaz todas as remissões para outro ser-aí. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema. Enquanto poder-ser, o ser-aí não é capaz de superar a possibilidade de morrer. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples do ser-aí. Desse modo, a *morte* desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente *privilegiado*. Essa possibilidade existencial funda-se em que o ser-aí está, essencialmente, aberto para si mesmo e isso de modo de anteceder-a-si-mesmo²².

O ser-aí, como mortal, é este que está fincado e disposto no seio da morte, da morte como morte: ele é finito. A morte, pura possibilidade de ser, é o fato intransferível de estar-lançado no mundo, sendo a extrema possibilidade de sua realização. Pela voz de Empédocles, lembra Hölderlin da negatividade humana:

Leva-a contigo / À terra sagrada, a Elis ou Delos, / Onde habitam os que ela procura com amor; / Onde, reunidos no silêncio, no bosque do loureiro, / Assomam os vultos dos heróis; lá o seu espírito / Belo, contido e delicado, / Repousará; lá junto aos deuses / Silentes, adormecerá junto às nobres sombras / *A dor que nutre em segredo no seio (...)*²³.

A finitude se desvela como o limite da possibilidade mais própria do ser-aí. Por isso, enquanto mortal, nunca se determina predominantemente nesse ou naquele modo de ser²⁴. Sempre se perde no interior da decadência que é a sua, que não é mais que o movimento pelo qual se desvia de si, aviando-se para o mundo. Perde-se, então, na impetuosidade do *sim* e do *não*. A finitude é “a inquietude do não” que evidencia sua incompletude fundamental, a

um instrumento musical”. O participio passado *gestimmt* expressa algo “de acordo, em um certo humor”, palavra que deu origem a *Gestimmtheit* e *Gestimmesein*, “concordância, ter e estar em um humor, estar em sintonia”.

²² HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 326.

²³ HÖLDERLIN, F. *A morte de Empédocles*. Trad. Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 145 – grifo nosso.

²⁴ No início de *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, preleção de 1929, Heidegger escreveu o seguinte: “Estamos a caminho deste *na totalidade*. Nós mesmos somos este a caminho, esta travessia, este *nem um, nem outro*. O que significa ficar oscilando entre esse nenhum e nem outro? Um, não, mas também não ao outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos *finitude*” (HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 7).

negatividade de um ente que se caracteriza por ser parco e pobre, estando continuamente em uma dívida intransferível que jamais está e será sanada, débito que é a realização de sua existência em relação ao seu próprio ser. É Hölderlin que escreve no último verso de *No azul sereno floresce*: “Vida é morte, e morte é também uma vida”²⁵. Por isso o ser-aí é mortal, finito, não sendo a finitude algo acoplado ao ser-aí como um dado qualquer, mas como o “modo fundamental de nosso ser”²⁶. “A certeza da minha morte é mais velha do que ‘eu’!”²⁷. É Hipérion, personagem de Hölderlin, quem escreveu a seu amigo Belarmino:

(...) Agora está tudo acabado, para sempre, e toda a minha existência é vã. (...) O que vive é indestrutível, permanece livre em sua forma de servidão mais profunda, permanece uno e, mesmo que dívida até o fundo, permanece invulnerável, e mesmo que despedace até a medula, seu ser escapará vitorioso por entre as mãos²⁸.

Como mortal e disposto entre o céu e a Terra, o Homem está em relação aos deuses e ao sagrado. Os deuses são aqueles que resguardam os traços do sagrado. “Terra e céu, e os dois se levantam no sagrado”²⁹. Nesse contexto, a escuta³⁰ estará intimamente relacionada ao silêncio.

²⁵ HÖLDERLIN. **Apud** HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**, p. 259.

²⁶ HEIDEGGER. **Os conceitos fundamentais da metafísica**, p. 7.

²⁷ HAAR. **Heidegger e a essência do homem**, p. 34.

²⁸ HÖLDERLIN, F. **Hipérion ou O eremita na Grécia**. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, pp. 145-147.

²⁹ HEIDEGGER. **Approche de Hölderlin**, p. 208.

³⁰ *Escuta (Hören)*, nesse contexto, não é algo oposto à fala, como normalmente se entende. *Escutar é o mesmo que falar*. No diálogo, o ser-aí ao falar está na disposição da escuta. E escutar, auscultando a linguagem em seu desvelar, significa estar na obediência, em sintonia com aquilo que se mostra. Esse fenômeno corrobora com o fato dessa experiência abrir mão do sujeito. Obedecer é estar na disposição e à disposição da coisa revelada, sendo precisamente a auscultação da fala da linguagem, essa que sustenta todas as escutas e falas possíveis. Em sua raiz latina, obedecer provém de ouvir – *audire, ob-audire*. Obediência significa escuta, e escuta perfaz o modo próprio ao qual o ser-aí está disposto nisso que se mostra fundamentalmente como seu. Essa forma na qual todo existente é na obediência em relação àquilo que se revela, evidencia o quanto tal existente é desabrigado e impelido, como condição fundamental, a tal desabrigo. Esse desabrigo remete à questão da negatividade própria ao Homem. A exposição ao diálogo com o mundo faz do ser-aí um desabrigado, já que a sua morada, que é na linguagem, o entrega à doação dos entes como um todo. Esse diálogo não se marca apenas na troca de palavras, mas se notabiliza especialmente enquanto possibilidade de escuta. A escuta, a partir dessa perspectiva, passa a ser o modo no qual o Homem, em sua obediência ao mostrado, dispõe-se junto às demais coisas, em conjunto a essas coisas com as quais necessita se relacionar para ser o ente que é, obedecendo ao modo de ser de cada coisa. Escreve Heidegger em *Logos*, conferência de 1951: “Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta concentrada. Na auscultação, vige e vigora um conjunto de escutas” (HEIDEGGER. **Ensaio e conferências**, p. 189). Essa escuta apenas acontece na medida em que se dispõe no apelo, na invocação e chamamento da própria coisa. Ao pertencer a tal apelo, no qual quem diz não é um sujeito dotado de propriedades, mas a própria coisa, *dizendo* o que é e como é, o ser-aí funda um pertencimento e posicionalmente essencial à medida que se dispõe no interior de um mundo, de um todo revelado. E o ser-aí só pertence a esse apelo quando reside na fala da linguagem. Este apelo do dizer, será marcado como *légein e logos*, deixar-disponível-em-um-conjunto. Escreve Heidegger em *O caminho para a linguagem*: “Mas falar é ao mesmo tempo escutar. É hábito contrapor a fala à escuta [...]. Mas a escuta não só acompanha a

O silêncio está muito além de um simples permanecer quieto, porém corresponde ao resguardo do dizer ao apelo que possibilita o acontecimento da saga: constitui seu elemento essencial. A linguagem, a “flor da boca”³¹, como escreveu Hölderlin, origina-se do silêncio, e no silêncio os deuses se manifestam. Essa perspectiva da escuta e do silêncio levou o filósofo a retomar algumas questões ligadas ao sagrado (*heilig*) – outro assunto caro ao poeta. Isso o fez dimensionar uma estranha proximidade conjuntamente a uma intensa distância do ser-aí ao apelo sutil do sentido do ser e do sagrado. Os divinos, por expressarem o sagrado, estão para além da morte. O sagrado não finda: é imortal. O sagrado é a própria manifestação de mundo em seu dizer silencioso, sendo toda forma de renúncia ao proveito próprio. O sagrado é a própria manifestação das coisas, o pôr-se em descoberto do mundo em seu espontâneo doar-se, ou seja, concretizar-se como gratuidade, em seu singelo fazer-se presente.

Conforme Heidegger, os traços do sagrado são apreendidos na entrega do ser-aí à simplicidade que perfaz a união de Terra e céu com o próprio ser-aí em seu meio. Os divinos pertencem ao mundo como apelo supremo de seu aparecer, já que o mundo acontece na medida em que irrompe, e isto, no que tange aos deuses, dá-se no evocar que traz à proximidade íntima, à presença, por exemplo, na oração ou ao nomear uma coisa em seu ser. Os divinos são essa mesma doação, essa *gratuidade*, já que não têm nenhuma razão para ser, para fazerem-se vigentes, sendo, por isso, entrega e abandono junto aos outros componentes que estão em relação com eles, Terra, céu e Homem, sendo, no entanto, aqueles que escapam a toda determinação, a qualquer delimitação. Na medida em que Terra e céu se juntam, os deuses já aparecem em verdade, já que são a articulação dos elementos fundamentais: a Terra e o céu junto aos Homens. Os deuses são os acenos dessa articulação, isto é, é o seu abrigo ao mesmo tempo em que o aparecimento do ente resguardado em seu sentido. Acenar não é qualquer tipo de ação acidental dos deuses, mas lhes é uma propriedade que coincide com seu próprio ser. Os deuses acenam porque *são* acenos: acenam pelo simples fato de *serem*.

2. *Quadratura como uma essencial-intimidade (Innigkeit)*

fala que tem lugar na conversa. [...] Falar é escutar a linguagem que falamos” (HEIDEGGER. **A caminho da linguagem**, p. 203).

³¹ HÖLDERLIN. In.: HEIDEGGER. **Hinos de Hölderlin**, p. 20.

Como exposto, há uma grande proximidade do pensamento de Heidegger após a viragem ao dizer de alguns poetas, em especial Friedrich Hölderlin, considerado pelo filósofo o “poeta dos poetas”³². Termos como *Terra, céu, divino*, por exemplo, são constantemente empregados por Hölderlin. Não obstante, é leviano reduzir tais questões tão-somente às perspectivas do poeta em questão. Os textos de Heidegger relativos à linguagem, em especial no segundo movimento de seu pensamento, constituem, em grande parte, em trabalhos de hermenêutica empreendidos a partir da reflexão de outros poetas, tais como Rainer Maria Rilke, Georg Trakl e Stefan Georg, e de palavras fundamentais características da meditação de alguns filósofos pré-socráticos, sobretudo Anaximandro, Heráclito e Parmênides.

Por tal motivo, ao pensar que as palavras fundamentais do pensamento³³ devem manter seu vigor, palavras como divino, terra e céu fizeram com que Heidegger as conservasse e resgatasse o seu sentido originário. Tomando sobretudo a poesia de Hölderlin como horizonte de discussão, a linguagem, o ser e a História estarão sempre interligados, e isso sempre deixando que “a linguagem se converta em discurso, dizendo o que é e mostrando o que diz”³⁴. Conforme a elaboração de Arion Kelkel a respeito da proximidade do poeta e do pensador:

A língua fala através do homem, que é o eleito para sua permanência, mas ela mesma é somente o lugar da palavra do ser todo em conjunto dizendo-se e dedicando-se ao homem, ao qual somente é, por seu turno, seu interlocutor, poeta e pensador são seus interlocutores privilegiados. O pensamento, em última análise, não é nada mais que esta fiel escuta do apelo misterioso do ser que mais de uma vez se fará entender pela voz do poeta³⁵.

Esta simplicidade que une os quatro, Terra e céu, divinos e mortais chama-se *quadratura (Geviert)*, e essa mesma unidade originária constitui o que é testemunhado no posicionamento fundamental do ser-aí em meio aos entes, não como um ente privilegiado aí inserido, mas como uma das expressões desse acontecimento. A quadratura, “Ela que gosta bem demais de fruir em

³² HEIDEGGER. *Approche de Hölderlin*, p. 42.

³³ Palavras fundamentais ou originárias são palavras do início (*Anfang*), apontando para a possibilidade de irrupção de um mundo. São *palavras arcaicas*, da origem do pensamento, e mais que isso, criadoras de mundo. Acenam para a gênese do horizonte significativo do ser-aí, e, portanto, para a sua existência, e, ainda, e fundamentalmente, para o acontecimento do ser. A mostra peculiar à estrutura ontológica da linguagem é o fato de serem todas *expositivas*, acontecendo cada uma, ao seu modo, no interior ou perpassada por uma tonalidade afetiva, instaurando, assim, a atmosfera de um mundo aberto.

³⁴ NUNES, B. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 192.

³⁵ KELKEL, A. *La légende de l'être – langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1980, p. 595.

silêncio a mais profunda simplicidade”³⁶, como escreve Hölderlin, é o modo pelo qual a rede significativa na qual pairamos se mostra em sua forma mais íntima, em um resguardo concentrado de sentido e de força evocativa. Essa mesma rede referencial se torna possível à medida que se revela e se determina mediante a linguagem. Quadratura é uma unidade originária porque Terra não é sem céu, bem como os Homens não podem *ser* sem os divinos; um não é sem o outro³⁷.

Para se chegar à noção de quadratura, algumas vezes se escreveu para exemplificar ou mesmo intensificar uma estrutura ou relação à palavra *gratuidade*. Deve-se conectá-la a outras duas noções que se mostram importantes, quais sejam, intimidade e proximidade. *Proximidade* é aquilo que está perto, que se faz presente, sendo dessa maneira também que acontece toda forma de *intimidade*. Entretanto, próximo não diz respeito somente a algo que está tangível, palpável, porém, que igualmente pode se instalar como um alento da recordação, ou por meio de uma dinâmica de entrega e doação. Próximo não significa “ao lado”, necessariamente, mas estar na afinação de algo que se aproxima e pede passagem, isto é, interpela por um lugar ao sol. É estar na sintonia com o que efetivamente nos constitui. Não se deve entender intimidade, por outro lado, como intimismo, um *dentro* subjetivo em confronto com um *fora*, a algo externo em contraponto a um interno. Intimidade ocorre quando aquilo que é próximo nos avizinha e perpassa de modo tal a sintonizar aquilo que nos convoca e confere propriedade, como que o “tom” existencial, uma *Stimmungen*. É esse pertencimento fundamento, essa “essencial intimidade”, que determinada o que cada um é. Em uma passagem lapidar escrita por Beda Allemann em seu clássico *Heidegger e Hölderlin* se pode ler:

Pode-se dizer que com ela [a serenidade – *Geviert*], como jogo de espelhos que são quatro em um, céu e Terra, seres divinos e mortais se encontram juntos, a luminosidade do ser e a dimensão do sagrado. Na quadratura vibram, todavia, determinações do ensaio “A origem da obra de arte”, tais como a oposição mundo-terra e o conceito de espaço de jogo e luta. Pois o caminho que se pensa recorre desde

³⁶ HÖLDERLIN. Apud HEIDEGGER. **Hinos de Hölderlin**, p. 19.

³⁷ Sobre essa *unidade originária*, a quadratura, Heidegger escreveu o seguinte em *Terra e céu de Hölderlin*: “Elas são quatro, as vozes que ressoam: o céu, a Terra, o Homem, o deus. Nessas quatro vozes o destino se junta inteiramente no pertencimento infinito. Portanto, nenhum dos quatro se tem [somente], nem vão unilateralmente entre si. Nenhum é nesse sentido *finito*. Nenhum é sem os outros. Eles se têm, eles têm uns aos outros *in-finitamente*; *in-finitamente*, eles são isto que são a partir do pertencimento *in-finito*” (HEIDEGGER. **Approche de Hölderlin**, p. 222).

então também nessa criação de *simplicidade última*, assim como a iluminação do ser, a dizer, na relação poética e pensante³⁸.

Por isso mesmo a quadratura é chamada por Heidegger em *Construir, habitar, pensar* de *simplicidade*, como acima escreveu Hölderlin. A proximidade que é íntima se faz simples. Esta simplicidade não é senão o testemunho do ser, tal como empregada na passagem que aqui se interpreta, o fato de o ser-aí está lançado em meio aos entes mediante uma simples intimidade, bastando-se remeter às palavras de Heidegger: “o Homem como *testemunha do Ser*, colocado no meio das oposições extremas e existindo no âmbito da intimidade mais simples”³⁹. A realização constituinte dessa simplicidade íntima é o mundo *se fazendo* mundo, a morada do ser-aí.

Essa intimidade essencial é a realização de todo modo de ser que se concretiza de forma plena, gratuita. Aquele testemunho de pertencimento à quadratura é uma essencial-intimidade (*Innigkeit*). Do modo pensado em *Hölderlin e a essência da poesia*, essa expressão é o testemunho de pertencimento do ser-aí à quadratura, não possuindo nenhuma conexão com sentimentalismo ou mesmo algo interior a um sujeito. Acena ao laço que une todas as coisas ao ser, propriamente, religando uma coisa à outra em uma integração que acontece de maneira singela.

Retomando novamente a passagem de *Hinos de Hölderlin* citada no começo desse artigo, pode-se entender o que o filósofo chama de “oposições extremas”, fenômeno que remete a algo dúbio, mas que se completa mutuamente. Por um lado, as oposições extremas referem-se ao posicionamento fundamental do ser-aí em meio à quadratura, na comunhão à Terra, ao céu e aos deuses. Esse posicionamento se concretiza em meio ao acontecimento poético do mundo. Ao se referir a esse acontecimento poético, Heidegger não pensa na criação de poesias, algo melódico, ritmado, ou de um indivíduo afetado por belos e profundos sentimentos. Poético é apreendido como descobridor, inaugurador, pura eclosão das possibilidades que permeiam a existência. Por outro lado, o autor escreve ainda o seguinte sobre as “oposições extremas”:

(...) se isso quer significar que é só com o seu ser-aí e por causa dele que todo o ente emerge, se fecha (fica sujeito a seu mando), resulta e fracassa, e volta a regressar à

³⁸ ALLEMANN, Beda. *Heidegger y Hölderlin*. Trad. Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, p. 160 – grifo nosso.

³⁹ HEIDEGGER. *Hinos de Hölderlin*, p. 64.

origem. O Homem, todavia, não é retratado na imbecil idolatria de um ser sem escrúpulos que faz figuras tristes com os seus supostos progressos⁴⁰.

Em que sentido um ente sem escrúpulos? Na medida em que se deixa conduzir em prol de dominação e produção, da falta de serenidade (*Gelassenheit*) e esquecimento de sua própria indigência, isto é, quando o perigo da língua assola o ser-aí na configuração da técnica, deixando o mundo pairar numa densa noite sem fim. Quanto a esse perigo, Maurice Blanchot, em *O itinerário de Hölderlin*, constante em *O espaço literário*, joga luz à questão:

(...) A partir desse instante, ele [Hölderlin] apenas tentado demais pelo sinal dos deuses [o “fogo do céu”] e perigosamente perto do estrangeiro. (...) Ai está o mistério da noite do distanciamento dos deuses. No dia, os deuses têm forma de dia, iluminam, conduzem o homem, educam-no, cultivam a natureza em figuras de escravos. Mas, no tempo da noite, o divino torna-se o espírito do tempo que se volta, que arrebatava tudo; “ele está então sem governo, é o espírito da selvageria inexpressa e eternamente viva, o espírito da região dos mortos”. Daí resulta, para o poeta, a tentação da exorbitância, o desejo que arrasta imoderadamente para o que não está ligado, mas aí também o dever maior de conter-se, de conservar a vontade de bem distinguir para manter a distinção das esferas e, assim, manter puro e vazio o lugar de dilaceração que o eterno retorno dos deuses e dos homens faz surgir e que é espaço puro do sagrado, o lugar do intermédio, o tempo do entretempo⁴¹.

Heidegger entende que o “perigo da língua”, como escrito em *Hölderlin e a essência da poesia*⁴², ao qual o poeta está submetido, é terrível pelo fato de, por um lado, expor o poeta ao estrangeiro. Essa metáfora diz a perda de pátria, isto é, no caso, de solo, de habitar no sentido daquilo que confere sua identidade consigo mesmo e com aquilo que poetiza, que expressa sua vivacidade e propriedade. Esse perigo perpassa, no caso de Hölderlin, a proximidade excessiva com os deuses, com o sentido da Terra, com o calor dos mortais. Esses, contudo, estão muito mais próximos de uma lógica de dispêndio⁴³, como aponta Georges Bataille: o uso de energia que transforma a vida em uma “vontade de chance”⁴⁴. Por outro lado, mas ainda nessa mesma esfera, isso significa uma instância em que o dito do poeta, a saga de seu dizer, já não tem o

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ BLANCHOT, M. **O espaço literário**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, pp. 297, 302-303.

⁴² HEIDEGGER. **Approche de Hölderlin**, p. 55.

⁴³ Para Georges Bataille, são os chamados *dispêndios improdutivos* tudo aquilo que se enlaça ao supérfluo, ao contingente, que são ligados às condições arcaicas ou primitivas da vida, nas quais trazem em si mesmas sua objetividade e finalidade. O dispêndio se refere somente a esta forma de gasto: é o prazer no excesso, cuja ênfase se dá na perda, incondicional, desviadas de finalidades necessárias: é a caracterização básica do trivial, logo, continuamente inaudita.

⁴⁴ Deve-se conferir em Georges Bataille sobretudo: BATAILLE, G. **A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”**. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

peso necessário visto a capilaridade trivial da vida humana destituída de qualquer busca mais “essencial” e, simultaneamente, imersa em uma lógica de dominação desmedida, em que o homem a tudo preda e consome. Aqui já não há nenhuma auscultação aos deuses, à Terra, ao céu – é apenas um homem consumido, assolado pelo “fogo do céu”. A língua, assim, é um perigo, pois linguagem, enquanto a saga do dizer, manifestador da verdade própria do ser, abre a possibilidade de, simultaneamente, instalar mundo quer na auscultação da quadratura, quer na pulverização técnica que incide sobre essa essencial intimidade esquecida e abandona. É o próprio Hölderlin que escreve em carta endereçada à mãe, que data de 1799, “é a linguagem o mais perigoso dos bens”⁴⁵. Nessa instância, cabe retomar as análises de Heidegger na primeira parte do fragmento examinado, aquele que diz respeito ao ente que emerge e se fecha novamente no obscurecimento, fenômeno que acena para a instalação da verdade.

3. *Poesia como tonalidade afetiva fundamental instauradora de mundo*

Na reflexão de Heidegger, a arte da palavra ganhará primazia sobre todas as demais por ser aquela resguardada no âmbito da língua, sendo essencial para a reflexão sobre o acontecimento do ser evocado poeticamente na nomeação do mundo. Isso porque a *Poesia (Dichtung) revela-se como a instauração do ser através da palavra*, de modo que faça aparecer o mundo como mundo, isto é, como acontecimento do ser. É justamente isso o significado do “regresso à origem”, como marca o fragmento analisado. Tal regresso é o retorno ao ser mesmo, caracterizado pela renúncia ao ente sedimentado, de maneira que desinstrumentalize os sentidos hipostasiados do mundo pela tonalidade afetiva fundamental da Poesia, deixando que desvele novos significados. Tal origem é total nascibilidade, é *physis*, cujo modo de realização é Poético.

Ao nomear o acontecimento que instaura o ser de Poesia, Heidegger se refere não a um estilo artístico, mas a um dizer projetante de mundo que se instala epocalmente. A essência da Poesia seria, a princípio, *a irrupção do ser pela palavra*, excedendo, portanto, ao domínio da literatura. Em *A origem da obra de arte*, o filósofo registrou que “o dizer projetante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço e do jogo do seu combate e, assim do lugar de toda a proximidade e afastamento dos deuses. A Poesia é a fábula da desocultação do ente”⁴⁶.

⁴⁵ HÖLDERLIN. Apud HEIDEGGER. *Approche de Hölderlin*, p. 55.

⁴⁶ HEIDEGGER. *A origem da obra de arte*, p. 21.

A Poesia é a palavra essencial por instaurar uma aproximação fundamental do ser-aí às coisas – por isso é a dimensão mais autêntica da linguagem. O poeta seria aquele que pensa poeticamente a coisa, revelando a diversidade de sentidos que estavam até então ocultos à medida que poetiza o que há de mais simples e caro. A coisa é aquilo que reúne integrando os quatro elementos da quadratura. Por isso, o pensar poético ao trazer à palavra essa integração, torna-se aquele que manifesta a dimensão do sagrado, sendo o poeta o que capta os traços fugidios dos deuses e nomeia a essência das coisas. Depois de *Hölderlin e a essência da poesia*, a linguagem poética ganhou a credencial de linguagem do ser e do sagrado.

Nessa conferência, a Poesia é compreendida – a partir de um fragmento de Hölderlin – como “a mais inocente de todas as ocupações”⁴⁷. Isso porque o poeta aclama e cumpre o seu canto na modesta forma do jogo. A título de elucidar essa questão, não se deve entender o fenômeno do jogo como distração na qual o ser-aí esquece de si, porém, referindo-se especialmente à Poesia, como aquilo que desinstrumentaliza as palavras, deixando-as vigorar em seu sentido mais fundamental, qual seja, em sua forma descobridora de mundo. Não pode haver a experiência do ser fora da linguagem, “e toda linguagem, articulando um dizer que nos põe em diálogo com o mundo, é Poesia (...) a grandeza do inaugural, do começo irruptivo”⁴⁸. A Poesia se realiza possibilitando a irrupção do ser na coisa de modo a permitir a eclosão da palavra evocativa que lhe é própria. Dessa maneira, o dizer se dá *como* Poesia através de uma reivindicação de nomes, não qualquer nome, mas, de palavras essenciais criadas em uma livre doação do poeta a um dito fundador de mundo.

O poeta, como Hölderlin, seria aquele que aprende que a criação emerge de um lento trabalho dedicado e preciso construído com paciência e gradual maturação, um trabalho repleto de uma obediência constante às próprias regras impostas pelo seu mundo. Hölderlin pensava que o poeta é um homem predestinado a celebrar todas as coisas sob uma missão arriscada e irrecusável. Heidegger não concluiu diferente. Em *Por que poetas?*, o filósofo escreveu que os poetas são “estes que se arriscam mais, um sopro a mais, expõem-se ao risco da língua. Eles são os dizedores que dizem mais. Pois este sopro onde eles mais se arriscam não é o dizer ordinário dos homens”⁴⁹. Esse dizer *extraordinário* da Poesia é um meio de acesso ao mistério

⁴⁷ HEIDEGGER. *Approche de Hölderlin*, p. 43

⁴⁸ NUNES. *No tempo do niilismo e outros ensaios*, p. 262.

⁴⁹ HEIDEGGER. *Approche de Hölderlin*, p. 229.

das coisas porque penetra em suas profundezas menos visíveis tornando dizível o que até então pairava no inaudito. Junto aos pensadores, os poetas são considerados os guardiões da linguagem, contudo são os únicos capazes de perceber os acenos dos deuses.

O que efetivamente separa o poeta do homem totalmente inserido e suas relações cotidianas e triviais⁵⁰ é o fato de o primeiro cantar a essência das coisas e do sagrado, evento que passa despercebido ao ser-aí imerso em sua cotidianidade mais mediana. É nessa direção que escreve Marco Aurélio Werle em *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*:

No âmbito de Hölderlin, porém, a linguagem admite um sentido mais essencial. Afirmando-se justamente a partir de uma posição intermediária, “entre” seu uso cotidiano e seu uso especializado, ela se eleva à categoria de um bem para o homem (...). Ou seja, agora a linguagem deixa de ser apenas mais uma das atividades ou capacidades humanas, de sorte que se coloca à frente da determinação do destino e da história do ser humano enquanto tal⁵¹.

Como escrito acima, Poesia não é literatura, porém modo radical de desencobrimento do mundo. Sem Poesia, não há linguagem, e se não há linguagem não há mundo, não há existência, não há História. Escreve Heidegger em *Ser e verdade*, preleção de 1933, “Porque o homem – e somente porque o homem pertence a esta essência, por isso é que ele existe *na linguagem*”⁵². Linguagem não é tão-somente “verbo” ou referente à fala, mas é acontecimento de ser. “A linguagem é concentração normativa e, com isso, a abertura e manifestação da estrutura do sendo”⁵³. E isto porque, enquanto tonalidade afetiva fundamental, a Poesia se realiza como instauração de sentido.

É importante salientar que “instauração”, como escrito acima, não se refere a um modo específico de criação, produção ou invenção – o ser-aí, por *habitar* a linguagem, *participa* dela, não sendo o seu “detentor”. Dessa maneira, percebe-se que não se trata da linguagem como um instrumento dado, mas como âmbito que delimita a própria instância de acontecimento do ser.

⁵⁰ Isso não significa afirmar que também o poeta não se insira nessa dimensão (cotidianidade) tão absolutamente comum a todos os seres-aí. A referência, nesse caso, apenas acena ao fato de que o poeta compreende suas possibilidades de ser *afinado* em tonalidades afetivas fundamentais, como a própria Poesia, de maneira que sua existência se harmoniza e ganha seu “colorido”, isto é, seu tom e cadência própria, nesse mesmo cotidiano que se manifesta perpassado por essas *afinações*. Assim, uma “genialidade” não passaria de uma tonalidade afetiva despertada – o que não significa consciente.

⁵¹ WERLE, M. A. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp. 48-49.

⁵² HEIDEGGER, M. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia*. Trad. Emmanuel Carneio Leão. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 127.

⁵³ *Ibidem*.

Nessa perspectiva, por meio de uma tonalidade afetiva fundamental como a Poesia, sentido se plasma como o campo de compreensibilidade do ser nos entes. Logo, não se trata, tão-somente, de afirmar que “instauração de sentido” faz referência a “definição” de entes sedimentados e hipostasiados. Todavia aponta para a dimensão de instalação do ser nas coisas, deixando que essas acenem resguardadas em sua dimensão de intimidade e “*testemunha do Ser*”, “*como sentido da Terra*”, como escrito no trecho de Hölderlin analisado, dimensão que *deixa* as coisas repousarem em sua verdade.

As palavras tornam-se por meio do poeta um manancial de sentidos não instaurados com a mesma intensidade no ser-aí imerso no falatório⁵⁴ (*Gerede*). Contudo, todo ser-aí participa da Poesia porque, de imediato, tem a sua existência disposta no cerne da irrupção do ser pela palavra, isso entendendo que a cada vez que se nomeia algo é um horizonte de sentido que se apresenta. Entretanto, pela própria dimensão de irrupção do ser pela linguagem, o ser-aí está continuamente próximo dos “perigos” que a linguagem também revela, como a linguagem técnica, possibilidade que a linguagem pode engendrar, que é a criação da ameaça à auscultação aos apelos do ser. Por fim, salienta-se que o ser-aí está sempre aberto à possibilita toda comunicação. A linguagem, sendo o que nos condena e nos redime, que nos dimensiona tão extremamente nas cercanias de nossa finitude, é o mais paradoxal: “enquanto coisa mais perigosa, a língua é a coisa mais ambígua e ambivalente. Coloca o ser-aí em uma zona de supremas realizações e mantém-no, ao mesmo tempo, na área de uma derrocada de consequências insondáveis”⁵⁵, já conclui o trecho aqui analisado.

⁵⁴ Primeiramente, o ser-aí está impessoal e inautenticamente imerso no falatório cotidiano, que não deve ser entendido pejorativa ou onticamente. Este se notabiliza pelo excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala, sendo a consumação da compreensão e interpretação inautêntica, fenômenos que continuamente se realizam no pronunciar. Ele é a repetição constante de um discurso já de antemão feito. De imediato e de forma persistente, o ser-aí sempre interpreta o seu mundo, comunicando a articulação de seus horizontes práticos. Pela comunicação vazia, o interlocutor não compreende originariamente o referencial daquilo que se escuta, porém, apenas o que na fala é comunicado, compreendendo o falado sem nenhuma profundidade, “só mais ou menos e por alto” (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 232). Isso porque o falatório cotidiano apenas instrumentaliza o discurso em significados já sedimentados. O falatório se guia sucessivamente a partir de uma compreensão mediana, que não tem necessariamente nada de medíocre; o ser-aí habitualmente já compreendeu os fatos e coisas que, de forma indistinta, aparecem em seu mundo circundante. Destarte, relaciona-se consigo mesmo, bem como aos demais seres-aí, superficialmente. Pela convivência com o outro, movimenta-se a partir da referência ao que é falado, meramente reproduzindo o dito de maneira que ganha autoridade e efetividade na repetição, o falado sem a menor solidez. Este falatório não incide somente no comunicar. Acontece também na escrita, deixando, por conseguinte, que essa repetição se torne pública. Dessa feita, o falatório perfaz um fechamento do ser-aí em suas possibilidades, já que encobre o poder-ser originário da compreensão, bem como a apropriação interpretativa dos entes intramundanos, deixando desarticuladas as remissões legítimas do mundo.

⁵⁵ HEIDEGGER. *Hinos de Hölderlin*, p. 65.

O poema sequer é uma estrutura linguística. A Poesia não é um processo interior pelo qual se produzem poemas. Em *A linguagem* é afirmado que não se pode definir conceitualmente a essência da Poesia pelo fato de ela ser uma experiência⁵⁶. Experiência (*Erfahrung*) não é derivada somente de um conhecimento adquirido pela prática, por estudos, ou observação, etc. Tal experimentação não é realizada pelo pensamento, nem entendida como derivada da consciência. Experiência é o que deixa permanecer o lastro do evento do ser. Esse *lastro* é a experiência; é o que *permanece* remetendo o ser-aí para a situação que se abriu.

A Poesia, enquanto dizer inaugural do mundo, tem na fala cotidiana o uso habitual da linguagem revelando, pela própria fala, o *testemunho* do ser no ente. “A linguagem fala”⁵⁷, *mundanizando* o mundo, já escreveu Heidegger em *A linguagem*; uma coisa só pode vir a aparecer quando acontece a linguagem⁵⁸. O poetizar (*Dichten*), destarte, é o formular originário com recurso à linguagem, sendo por isso o modo mais acabado de realização do dizer. Tratando-se a linguagem como o acontecimento que possibilita a efetivação de qualquer fenômeno, pode-se entender que a linguagem, ao criar um mundo, possibilita a *mundanização* do mundo, a *coisidade* da coisa, isto é, o *sendo* do ser no ente. Conforme Marlène Zarader:

Ora, tudo o que foi dito, desde o início deste estudo, da clareira [isto é, da abertura] e do desabrigo, mostrava com evidência que o homem não podia ser o seu criador, que podia no máximo ser seu guardião, e que é muito pelo contrário *a partir* do desabrigo e nele que o homem podia ser *enquanto* homem. Mas se a linguagem tem, como confessam os Gregos, algo em comum com o desabrigo, e se este desabrigo não é nenhuma obra humana, então o homem não é o “sujeito” da linguagem, e não pode de maneira nenhuma tornar-se o seu senhor. Muito pelo contrário, é o ser humano que “repousa na linguagem” e “só pode advir a partir dele”. Por aí se vê que não é uma pressuposição heideggeriana qualquer, mas é a própria experiência grega que exige que a fórmula corrente (“o homem fala”) seja substituída por outra (“a linguagem fala”)⁵⁹.

Dessa maneira, a Poesia é o que capta os traços dos divinos. O fato de ser uma tonalidade afetiva fundamental significa que se articula intimamente no dizer. O poeta fala a partir de uma reivindicação de nomes, tendo por orientação o próprio dizer. Toda rede semântica do mundo

⁵⁶ Cf. HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 8. Nessa mesma direção, Heidegger escreve sobre a linguagem: “Queremos pensar a linguagem ela mesma e somente desde a linguagem. A linguagem ela mesma: a linguagem e nada além dela. A linguagem ela mesma é linguagem”.

⁵⁷ HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 9.

⁵⁸ Cf. HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 174. “Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é o que confere ser à coisa”.

⁵⁹ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 239.

se mostra no interior dessa tonalidade, deixando que a “voz do dizer” se vincule ao poeta de maneira que o espaço aberto seja circunscrito e reinstalado por sua palavra, e isso de modo que a tonalidade afetiva fundamental “abre o mundo que recebe, no dizer poético, a marca do ser”⁶⁰. Os divinos resguardam as manifestações do sagrado que o poeta “percebe” privilegiadamente, e isso Hölderlin deixa entrever inúmeras vezes: “A sacerdotisa, a mais taciturna filha de Deus”⁶¹.

Sagrado, para Hölderlin, é toda forma de ser que nos lança em uma plena renúncia, isto é, a renúncia a todo e qualquer proveito próprio⁶². Não se entenda essa renúncia como um valor cristão, ou mesmo como qualquer forma de impotência da vontade, um desequilíbrio do desejo, ou compaixão em relação a algo. Esta renúncia é uma forma de abandonar-se integralmente ao jogo próprio da quadratura. Os deuses residem nas relações fundamentais nas quais o ser-aí está imerso, porém se escondendo no inaudito do mistério. Não possuem corpo físico e nomes como os deuses gregos, por exemplo – considerando o fato de Hölderlin ter sido um estudioso da cultura grega. São apenas indigência e renúncia. Renúncia plena significa abandono consentido à realização de mundo – acontecimento que se efetiva como *physis*, como nascividade, ou como irrupção, regresso à origem. É o que vinha indicado *No azul sereno floresce*:

(...) 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 desejar⁶³.

Querer “ser cometa” é a renúncia a si. Renúncia ao proveito próprio diz ainda que todo o horizonte de possibilidades que circunscrevem a existência do ser-aí não é senão um apelo supremo de indigência. É o esvaziamento de toda forma de arbítrio, de esforço subjetivo, de ímpeto descontrolado da vontade, do desejo, de miséria e mesquinharia.

Essas formas de realização das possibilidades do ser-aí não precisam ser aniquiladas. Deve-se aprender a conviver com elas. Um cão não sente preguiça, ódio ou antipatia. Estas são características e modos de ser do ser-aí. Hölderlin, no entanto, concluiu que esses modos decadentes de ser não são propriamente deuses, mas configuram a fuga dos deuses. O poeta

⁶⁰ HEIDEGGER. *Hinos de Hölderlin*, p. 81.

⁶¹ HÖLDERLIN *Apud* HEIDEGGER. *Hinos de Hölderlin*, p. 19.

⁶² HEIDEGGER. *Hinos de Hölderlin*, p. 85.

⁶³ HÖLDERLIN. In.: HEIDEGGER. *Ensaio e conferências*, p. 257.

capta seus acenos, sendo o mortal que detecta os traços dos divinos que estão a fugir. Nem mesmo os pensadores são capazes de percebê-los. No entanto, os poetas são, junto aos pensadores, os guardiões da linguagem.

“Ó deuses que fugistes!”⁶⁴, escreveu Hölderlin em *Germânia*. Essa fuga é o risco da “meia-noite do mundo” (como escrito em *Por que poetas?*), ou seja, precisamente o obscurecimento da quadratura. Essa escuridão é o que Heidegger chamou em *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* de *maquinação*. Essa noção não se refere à trama e à intriga, porém à automatização do fazer como modo de ser próprio do homem moderno. Nas *Contribuições à filosofia*, a maquinação é expressa como a presença do estável; é o desencantamento da coisa que enleva e imprime poder. Por isso, o filósofo identifica a instauração da época da técnica com a época da falta de enraizamento originador do esquecimento fundamental, ou seja, é a época de acabamento da metafísica, da consumação do esquecimento do ser e, concomitantemente, do esquecimento que radica a maior pobreza do ser-aí: “a indigência da carência de indigência”⁶⁵. É o Empédocles de Hölderlin que diz:

É assim?! O piedoso mensageiro da paz / Anuncia-me grande ventura! Participar / Dia a dia da dança horrenda / Onde vós caçais e arremedais, inquietos, / Desorientados, medrosos, atropelando-vos uns / Aos outros, como sombras insepultas, tropel / Lastimável, miseráveis, abandonados pelos deuses, / Ocupados em ridículas artes de mendigos?⁶⁶

A época da técnica é o acabamento da metafísica enquanto polarização na qual radica todo o esquecimento do ser. “A maquinação⁶⁷ determina a entidade do ente”⁶⁸. Essa sentença basilar das *Contribuições* encontra sua *ressonância* na dissipação daquilo que não é *entidade*, isto é, daquilo que possibilita a instauração mesma do ente em seu ser. O advento dessa instauração tem em seu bojo, também, o acontecimento da falta de proveito próprio. Sua

⁶⁴ HÖLDERLIN. *Apud* HEIDEGGER. **Hinos de Hölderlin**, p. 18.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 125.

⁶⁶ HÖLDERLIN. **A morte de Empédocles**, p. 189.

⁶⁷ “Maquinação como dominação do fazer e do produto do fazer” (HEIDEGGER. **Contribuições à filosofia**, p. 130). Em linhas gerais, entenda-se por maquinação a articulação de elementos que determina a conveniência de um mundo à mão do ponto de vista técnico, ou seja, refere-se a instância em que “entifica” as relações em um campo de determinações sem qualquer apelo que não seja condizente a uma capilaridade que atrofia o pensamento meditante em prol de uma matematização quantificadora que engendra o esquecimento (dos deuses, do ser) em instâncias de controle e dominação. Não deve ser visto de uma forma negativa, pois é um modo do próprio ser (é, por exemplo, “o vir à tona da maquinação a essência do pensamento moderno” (HEIDEGGER, **Contribuições à filosofia**, 2015, p. 125).

⁶⁸ HEIDEGGER. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**, p. 101.

gratuidade é identificada com a fuga de toda divindade. Nenhum deus se junta mais aos mortais ou às coisas, e isso porque na insurreição e revolta humana contra a sua própria condição, buscase auto deificar. Revolta-se contra a própria condição, porque é essa radical carência e pobreza, sendo essa mesma indigência o que o impele em direção ao mundo no qual deve sempre lançar-se numa nova realização.

Na fuga dos deuses se apaga o esplendor da divindade no mundo. A fuga é, conseqüentemente, a incapacidade de recolhimento das diferentes noções constitutivas da quadratura na coisa. Esta não recolhe mais nenhum divino, ao passo que se torna puramente *coisa* entendida em sentido tradicional, isto é, ente objetual para uso e manuseio inadvertido. A fuga dos deuses, expressão cara a Heidegger em variadas obras do segundo movimento de seu pensamento e igualmente preciosa a Hölderlin, é justamente a *entidade do ente* obliteradora de todo enraizamento e gratuidade. A falta dos deuses tornou-se a instauração do desabrigo. Esse desabrigo indigente não se trata de mera metáfora, mas da exposição ao “fogo do céu”, isto é, a exposição a própria finitude, à temporalidade que constitui a delimitação mais radical do ser mesmo. Em *Ser e Tempo*, sobretudo na tematização acerca da decadência (*Verfallen*), o ser-ai se perde no turbilhão da cotidianidade, fugindo de seu ser finito. Na fuga dos deuses, o ente em questão compreende essa sua finitude, em que está desamparado e indigente, e abandonado à própria sorte, de alguma maneira o fato de ser mortal “volta para si” e se plasma como temor. Esse abandono se reveste na forma de uma perda do enraizamento na quadratura em benefício de um pleno risco, cujo traço determinante é o fato dos mortais desafiarem a morte constantemente. Nesse contexto, pelas palavras de Hölderlin, é a personagem Délia quem nos salienta:

Disseram-me: de modo diverso pensam deuses / E mortais. Tudo o que parece solene a uns, / Brincadeira aos outros parece. Para os deuses / Espírito e virtude são graves, mas, é brincadeira / O longo tempo dos humanos em atividade frenética⁶⁹.

No interior da noite do mundo, a época da técnica, os mortais decaem em uma indigência predominante, sendo esse um grande risco. Dispersam-se em suas ocupações cada vez mais voltadas para o bem-estar próprio. A quadratura desaparece em meio ao redemoinho da

⁶⁹ HÖLDERLIN. *A morte de Empédocles*, p. 233.

novidade e ao predomínio da inovação⁷⁰. Na noite do mundo, a linguagem, tal como Heidegger entende, perde sua dimensão originária. Nessa perspectiva, buscando entender quem são os pensadores dessa época da indigência, Heidegger se vale de um verso de Hölderlin para perguntar: “para que poetas em tempos de indigência?”⁷¹. A resposta se insinua justamente com a finalidade de mostrar a essência dessa *noite*. A noite do mundo é a época na qual se estreita a miséria, e esta é o esquecimento da verdade do ser. Entende-se essa miséria como o traço determinante daquela noite. No bojo dessa indigência acontece o desgaste e o embotamento da linguagem. Conforme Heidegger, “as coisas, inclusive a linguagem do dia-a-dia, ficam desgastadas, embotadas, desfeitas e ocas pelo uso”⁷².

A Poesia, além da possibilidade de instauração do mundo, é também a nomeação da essência das coisas e dos divinos. Por isso, o ser-aí habita poeticamente o mundo. Dessa forma, escreve Heidegger na abertura de sua *Carta sobre o humanismo*, de 1946:

A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada. Sua vigília consiste em levar a cabo a manifestação do ser, na medida em que, por seu dizer, a levam à linguagem e nela a custodiam⁷³.

O ser-aí habita a linguagem – não a possui como característica, mas está disposto nela de maneira radical, de forma a concluir que *o ser-aí habita poeticamente o mundo*. Habitar poeticamente significa: salvar, resguardar a Terra *como* Terra, acolhendo o céu *como* céu, aguardando os divinos *como* divinos, e sendo capazes de morte *como* morte. É isso que Hölderlin vislumbrou, na ocular de Heidegger, em *No azul sereno floresce*: “(...) É a medida dos homens. / Cheio de mérito, mas poeticamente / o homem habita esta terra⁷⁴”.

⁷⁰ Foi Heidegger que escreveu, em *Introdução à metafísica*, o seguinte: “A destruição espiritual da Terra já foi tão longe, que os povos se veem ameaçados de perder a última força de espírito, capaz de os fazerem simplesmente ver e avaliar, como tal, a decadência (entendida com relação ao destino do ser). Essa simples constatação não tem nada a ver com pessimismo cultural nem tão pouco, como é óbvio, com um otimismo. Com efeito, o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre, já atingiu, em toda orbe, dimensões tais, que categorias tão pueris, como pessimismo e otimismo, de há muito se tornaram ridículas” (HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 65).

⁷¹ HEIDEGGER, M. **Chemins qui ne mènent nulle part**. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962b, p. 221.

⁷² HEIDEGGER. **Hinos de Hölderlin**, p. 31.

⁷³ HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 326.

⁷⁴ HÖLDERLIN. **Apud HEIDEGGER. Ensaios e conferências**, p. 259.

4. Indicações para uma conclusão: o habitar poético do Homem e a sua residência na linguagem

Sempre que se fala o verbo habitar, somos remetidos para o significado usual dessa palavra, qual seja, o de moradia e de residência. Habitar é morar em, fincar residência em algum lugar. Entretanto, também poderíamos ainda dizer: habitar é demorar, sabendo que a preposição “de” significa “estar em direção a”, isto é, pôr-se a caminho de algo⁷⁵. O prefixo “morar” remete-nos, por sua vez, à moradia, “moro em”, pertença a. Habitar é esse demorar no sentido de pertencer, que se liga à essencial-intimidade do ser-aí com o seu mundo: é pertencer àquilo que nos é próprio. Não tem, portanto, nenhuma conotação de residência, de casa, de caixa postal, contudo, evidencia um pertencimento essencial àquilo que se mostra de forma particularmente próxima no campo referencial que é o do ser-aí.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger descreveu o índice existencial basilar ser-em expressando um dos modos fundamentais do ser-aí. Este “em”, em alemão, deriva-se de *–innan*, que dizia morar, habitar, deter-se. A partícula *–an (innan)* remete-nos a hábito, estar habituado a, familiarizado com. No antigo alto alemão, havia outra palavra para dizer habitar. Em *Construir, habitar, pensar*, Heidegger refere-se a *buan*, palavra que significava construir, mas que igualmente dizia habitar. *Buan*, construir-habitar, por sua vez, remetia a *ich bin, du bist*: eu sou, tu és. “Eu sou” significava: eu habito.

Bauen, buan, bhu, beo é, na verdade, a mesma palavra alemã *bin*, eu sou nas conjugações *ich bin, du bist*, eu sou, tu és, nas formas imperativas *bis, sei, sê*, sede. O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence *bin*, sou, responde: *ich bin, du bist* (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o *Baum*, habitar⁷⁶.

No início da mencionada conferência, Heidegger definiu habitar como pertencimento íntimo, essencial àquilo que é. Essencial aponta para o resguardo do ser-aí no cerne daquela forma extraordinária do mundo, a quadratura. Entretanto, não é um extraordinário como algo fora do comum, não cotidiano, porém, tão-somente com um caráter de experiência fundamental

⁷⁵ DOS SANTOS SARAIVA, F. R. **Dicionário latino-português**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.

⁷⁶ HEIDEGGER. **Ensaio e conferências**, p. 127.

à conquista de propriedade ao ser-aí. Essencial, nesse contexto, significa a experiência de realização de um modo de ser do ser-aí, não se reduzindo a uma determinação de antemão estabelecida desse ente. Por outro lado, pertencimento constitui aquela essencial-intimidade⁷⁷, que perfaz toda forma de evocação (trazer a íntima proximidade) realizada na linguagem (no dizer).

Pertencer essencialmente ao mundo perfaz um modo próprio (*eigentlich*) de ser, haja vista que, como exposto, pertencer diz: ser habituado a, de-morar-se em. Não se entenda “autêntica” como original, genial, todavia, como a singela simplicidade evocada na quadratura – ou, para retomar Hölderlin já citado anteriormente, é a “profunda simplicidade”⁷⁸, como escrito em *Germânia*. Habitar é o modo de ser no qual o ser-aí está disposto no seio da quadratura em sua realização. O habitar sempre se revela no desempenho de algo comum e cotidiano. O poeta habita a Poesia na medida em que poetiza, e isto significa quando ele se dispõe ao advento do ser, a sua irrupção.

Habitar é estar abandonado ao que cotidianamente se faz comum, tornando-se hábito, ao qual se pertence propriamente. O ser-aí se descobre tal como é à medida que habita propriamente a unidade originária de Terra, céu e deuses como mortal. Ao afirmar que o habitar constitui o pertencimento do ser-aí àquilo que lhe é próprio, ou seja, ao seu poder ser no mundo, entende-se que um traço fundamental desse ente é sua proximidade a toda relação que se mostra como essencial. Consoante a esse pertencimento essencial, Heidegger assinala que tal relação instala uma escuta cuidadosa disso com que se relaciona.

⁷⁷ O próprio Heidegger já pensava que *Innigkeit*, que na tradução de Henry Corbin se dá como “*essentielle-intimité*” (Cf. HEIDEGGER. **Approche de Hölderlin**, p. 46), da qual aqui nos valemos, é a ação de juntar e disjuntar “situações”, isto é, separar cortando. “Mas as coisas estão em conflito. Isso que disjunta as coisas, mas ao mesmo tempo aquilo que as conjuntam, é isto o que Hölderlin chamou de essencial-intimidade” (*Idem*). A essencial-intimidade é o poder daquilo que se mostra e tende a se ocultar, trazendo à proximidade (o ser sendo no ente), à intimidade, mas, ao mesmo tempo, lançando-se no obscuro do ocultamento. Por outro lado, essencial-intimidade é isto que nos remete a toda forma de habitação, tal como se entende aqui o habitar. Morar na linguagem é uma forma de essencial-intimidade, tomando essa noção como traço determinante daquilo que se impõe a aparecer como mundo. O mundo se mostra sempre como essencial-intimidade, participando daquilo que manifesta algo, mas também aquilo que irrompe toda forma de conflito, isto é, o seu ocultamento. É um traço fundamental da negatividade própria do ser-no-mundo. É o mostrar que paradoxalmente ao ocultamento, o que aponta para a essência da verdade. Toda proximidade com a noção heideggeriana de verdade (*alétheia*) não é, sob qualquer hipótese, algo ocasional. A *alétheia* é justamente a essencial-intimidade, o conflito que disjunta (oculta) e conjunta (descerra) as coisas.

⁷⁸ HÖLDERLIN. **Apud**: HEIDEGGER. **Hinos de Hölderlin**, p. 19.

O modo radical de ser sobre a Terra é o habitar. Nessa perspectiva, o filósofo pensa o habitar como maneira na qual os mortais demoram-se nisso que lhe é essencial e habitual sobre a Terra, de forma que este demorar possa guardar o sentido mais íntimo que esse habitar possui. O traço fundamental do habitar é o resguardar. Resguardar (*schonen*) é a experiência de demorar nisso que é próprio. Demora (*Aufenthalt*), por seu turno, significa estar entregue a todo e qualquer pertencimento essencial, de modo que constitua o vigor de estar abrigado nisso que é mais próprio, próximo e comum, ou seja, o mundo – a quadratura.

O ser-aí habita poeticamente na medida em que está resguardado no âmbito de irrupção do ser no ente, residindo na linguagem, a qual o mundo ininterruptamente se lhe apresenta como o seu horizonte possível de possibilidades. Ser-aí é só um poder-ser resguardado no bojo da linguagem, a casa do ser. *Nela e por meio dela* o ser se deixa mostrar no ente. “O Homem tem o seu fundamento na linguagem”, já escrevia Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia*. E que fundamento é esse senão a dinâmica inaugural de mundo, sua gratuita doação? Essa dinâmica significa justamente o horizonte que deixa todo o ente se mostrar como é, inclusive o próprio ser-aí.

A linguagem revela, destarte, a *finitude* própria desse ente – a finitude como “A dor que nutre em segredo no seio”⁷⁹, com escrito anteriormente; mostra que o ser-aí não está dado e pronto previamente, contudo, é aquilo que se descobre em um mundo revelado. E, enquanto acontecimento fundamental, o que a linguagem funda é demora, isto é, a permanência, a proximidade e mesmo a lida com as coisas. Isso não significa afirmar que esse ente seja subsistente, porém, se mostrará mediante uma determinação. A demora, entendida, portanto, como a persistência naquela simplicidade anteriormente explicitada, que caracteriza a quadratura enquanto articulação dos elementos articuladores da urdidura do “real”, uma teia que se conecta e tece o campo de aparecimento da verdade⁸⁰, que busca emergir de seu retraimento. É justamente essa persistência o aceno dos deuses: o aceno é aquilo que deixa que o ente apareça e persista vigente.

Pelo exposto, pretendeu-se elucidar nessa ocasião temas centrais à filosofia de Martin Heidegger posteriores à viragem, traçando a sua aproximação da poesia de Friedrich Hölderlin.

⁷⁹ HÖLDERLIN. *A morte de Empédocles*, p. 145.

⁸⁰ A verdade, em Heidegger, já não se trata de mera adequação da coisa ao intelecto, mas da instalação do próprio ser no ente, deixando com que o ente se manifeste, apareça como tal.

Tópicos que são caros ao poeta passam o ocupar lugar de destaque na obra do filósofo, sendo, sem via de dúvidas, um dos maiores expoentes de divulgação da obra de Hölderlin. Expressar a envergadura de um autor com a expressão de Heidegger e identificando a sua “fonte criativa” na poesia de Hölderlin, significa não falar somente em interpretação, mas em um diálogo constante urdido entre ambos. A fala do poeta ganha terreno na escrita do filósofo; este seria, com toda a certeza, *outro* filósofo senão tivesse dado voz e sentido às palavras de Hölderlin. O que resta, por fim, é sim fundado pelos pensadores; no *poeta*, que percebe os acenos do sagrado, e no *filósofo*, que medita sobre tais acenos. De qualquer maneira nos salienta o próprio Friedrich Hölderlin quando, na coletânea de textos teóricos dispersos do poeta chamado pela organizadora de *Reflexões*, nos legou: “(...) *O mal não reside tanto no fato de os homens serem como são, mas em sustentarem o que são como a única instância de validade, não admitindo nada diferente*”⁸¹.

Leandro Santos Assis

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

leandrosantosfilosofia@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ALLEMANN, Beda. **Heidegger y Hölderlin**. Trad. Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- BATAILLE, George. **A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”**. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b. (Filô/Bataille).
- BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger – la question du logos**. Paris: Vrin, 2007.
- _____. **Heidegger e a questão do tempo**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- DOS SANTOS SARAIVA, F. R. **Dicionário latino-português**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.
- HAAR, Michel. **Le chant de la terre**. Paris: L’Herne, 1987.

⁸¹ HÖLDERLIN, F. **Reflexões**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 127.

- _____. **Heidegger e a essência do homem.** Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- _____. **A Origem da Obra de Arte.** Trad. Maria da Conceição Costa. Rev. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1990.
- _____. **Approche de Hölderlin.** Trad. de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Nouvelle édition augmentée. Paris: Gallimard, 1962a.
- _____. **Chemins qui ne mènent nulle part.** Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962b.
- _____. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador).** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. **Ensaio e conferências.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. **Hinos de Hölderlin.** Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. **Introdução à metafísica.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- _____. **Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão).** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **Marcas do caminho.** Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- _____. **Que é uma coisa?** Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. **Ser e Tempo.** Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008c.
- _____. **Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; Da essência da verdade.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HÖLDERLIN, F. **A morte de Empédocles.** Trad. Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 189.
- _____. **Hipérion ou O eremita na Grécia.** Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- _____. **Reflexões.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

- _____. **Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona. Precedido de Hölderlin e Sòfocles de Jean Beaufret.** Trad. Anna Luiza Andrade Coli e outros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- KELKEL, Arion L. **La légende de l'être – langage et poésie chez Heidegger.** Paris: Vrin, 1980.
- NUNES, Benedito. **Heidegger.** Org. e apres. Victor Salles Pinheiro. São Paulo: Loyola, 2016.
- _____. **Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético.** Org. Maria José Campos. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- _____. **No tempo do niilismo e outros ensaios.** São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger.** São Paulo: Loyola, 2012.
- RILKE, Rainer Maria. **Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- SARAMAGO, Ligia. **A “topologia do ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- SCHNEIDER, Paulo Rudi. **O outro pensar: sobre O que significa pensar? e A época da imagem do mundo, de Heidegger.** Ijuí: Unijuí, 2005.
- WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. **Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin.** *Philosophos - Revista De Filosofia*, 3(2), 97-112. <https://doi.org/10.5216/phi.v3i2.11272>.
- ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem.** Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.