



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O DIZER POÉTICO COMO DESVELAMENTO DO SER EM MARTIN
HEIDEGGER**

João Pessoa

Agosto/2021

YAMILLE FRAGOSO DE MEDEIROS NUNES

**O DIZER POÉTICO COMO DESVELAMENTO DO SER EM MARTIN
HEIDEGGER**

Dissertação apresentada para obtenção
do título de mestre no Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal da Paraíba – UFPB. Linha de
pesquisa: Fenomenologia e
Hermenêutica Filosófica.

Defendido em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. Marcos Érico de Araujo Silva (Membro Externo)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N972d Nunes, Yamille Fragoso de Medeiros.

O dizer poético como desvelamento do ser em Martín
Heidegger / Yamille Fragoso de Medeiros Nunes. - João
Pessoa, 2021.
90 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Heidegger, Martín. 2. Obra de arte. 3. Poesia. I.
Cordeiro, Robson Costa. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

Dedicado a Amauri e Onélia

AGRADECIMENTOS

Agradeço a tudo que me mantém firme.

I

Corroendo

As grandes escadas

Da minha alma.

Água. Como te chamas?

Tempo.

Vívida antes

Revestida de laca

Minha alma tosca

Se desfazendo.

Como te chamas?

Tempo.

Águas correndo

Caras, coração

Todas as cordas do sentimento

Como te chamas?

Tempo.

Irreconhecível

Me procuro lenta

Nos teus escuros.

Como te chamas, breu?

Tempo.

II

Passará

Tem passado

Passa com a sua fina faca.

Tem nome de ninguém.

Não faz ruído. Não fala.

Mas passa com a sua fina faca

Fecha ferida, é unguento.

Mas pode abrir a tua mágoa

Com a sua fina faca.

Estanca ventura e voz

Silêncio e desventura.

Imóvel

Garrote

Algoz

No corpo da tua água passará

Tem passado

Passa com a sua fina faca.

(Tempo- Morte Hilda Hilst)

RESUMO

Filosofia e poesia são saberes que sempre estiveram próximos durante o percurso do pensamento humano. Pretendo com este trabalho esboçar como ocorre a relação entre filosofia e poesia, especialmente dentro da filosofia de Martín Heidegger (1889-1979). O filósofo alemão busca uma forma mais eficaz para desenvolver a problemática do sentido do ser. Para Heidegger, é evidente que a questão do ser não poderia mais ser pensada por conceitos, que apenas abarcassem enunciados lógicos, então Heidegger decide ultrapassar este modo de pensar, onde se depara com a poesia, com a finalidade de transitar pelas regiões labirínticas e extraordinárias do ser. Este novo estudo parte de como é o processo de fusão entre pensamento e filosofia. Heidegger então busca dentro da poesia do poeta lírico e romancista alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843) o entendimento para o desenvolvimento do conceito de *Dasein*. Heidegger foi um apreciador das obras Hölderlin, mas apenas com o passar dos anos iniciou o estudo sobre elas, o ponto crucial do encontro com a poesia do autor é a verdade do ser, trata-se de um pensamento que procura encontrar o campo possível de colocação do tema do ser no horizonte da história da metafísica e seu fato fundamental, que é o esquecimento do ser.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Obra de Arte. Poesia.

ABSTRACT

Philosophy and poetry are sciences that have always been close to the human thought. In this work, I intend to outline how the relation between philosophy and poetry occurs, especially in Martin Heidegger's (1889-1979) philosophy. The German philosopher searches for a more efficient way to develop a problematic in the sense of the being. For Heidegger, it is clear that the matter of the being could no longer be thought as concepts that would only cover logical statements, therefore, Heidegger decides to suppress this manner of thinking, that is when he encounters with the poetry, for the purpose of traveling through a maze-like and extraordinary region of the being. This new approach comes from how the process of fusion between thought and Philosophy takes place, then, Heidegger searches in the side of the poetry of the poetic persona and the German novelist, Friedrich Hölderlin (1770-1843), the understanding for the concept of Dasein. Heidegger was passionate for the Works of Hölderlin, but it was only in the course of time that he started the studies about them, the crucial point of his encounter with the author's poetry is the truth of the being, this is a thought that aims to find the possible field to place the theme of the being in the horizon of the history of metaphysics and its essential fact, the forgotten fullness of being.

KEYWORDS: Heidegger. Work of Art. Poetry.

SUMÁRIO

Introdução	12
I- <i>Lógos</i> e linguagem	19
1.1 <i>Phainomenon</i> e <i>lógos</i> na construção da questão do ser	19
1.2 Disposição e compreensão	31
1.3 Linguagem e fala	37
II-A <i>Alethéia</i> e o desvelamento	43
2.1 Traçando um caminho para o originário	43
2.2 A coisa e a obra	50
2.3 A <i>alethéia</i> como desvelamento	53
III- O poético	61
3.1 Obra, verdade e arte	61
3.2 O poeta e a criação	67
3.3 Hölderlin e o dizer poético	70
Considerações Finais	78
Referências	83
Anexos	87

Introdução

Ao longo do início da sua trajetória acadêmica Heidegger passou a se interessar pelos místicos alemães e depois pelo escolástico Duns Scotus¹. Durante sua vida, houve alguns fatores que o levaram ao rompimento com o catolicismo como, por exemplo, a queda de Deus, não como um mero ateísmo e sim falta de algo que vincule e reúna o homem e as coisas e a queda da metafísica clássica.

Com isso, o filósofo concentra o seu interesse pelo ser, que será o principal objeto de estudo de sua filosofia. Heidegger acredita na possibilidade de haver um sentido básico do verbo "ser" e une seu pensamento ao existencialismo de Søren Kierkegaard (1815-1855) e à fenomenologia do seu mestre Husserl (mas sempre tentou ao máximo não parecer, em termos de escrita, com ele). Com influências também de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Wilhelm Dilthey (1833-1911), eliminando os dualismos que caracterizavam a metafísica clássica.

Através de seus estudos filosóficos acerca do ser, Heidegger recorre à poesia de Hölderlin, que tem o papel de, segundo o filósofo alemão, mostrar a essência ser. Heidegger busca uma forma mais eficaz para desenvolver a problemática do sentido do ser. Para o filósofo, é evidente que a questão do ser não deveria mais ser pensada por conceitos que compreendessem apenas enunciados lógicos. Ele decide então ir mais além, e se encontra com a poesia, com a finalidade de transitar pelas regiões tortuosas e inusitadas do ser. Esse novo estudo se dá na fusão entre filosofia e literatura. Heidegger então busca dentro da poesia de Friedrich Hölderlin, o entendimento necessário para o desenvolvimento da questão acerca do ser.

O filósofo foi um grande apreciador das obras de Hölderlin, mas apenas com o passar dos anos, iniciou o estudo sobre elas. O ponto crucial do encontro com a poesia do autor é a verdade do Ser. Trata-se de um pensamento que procura encontrar o campo possível de emprego do tema do ser no horizonte da história da metafísica e seu fato

¹Filósofo e teólogo foi crítico da razão falecido em 1308.

fundamental, que é o esquecimento do Ser, no qual Hölderlin tem o papel de esclarecer poeticamente o lado oculto da história ocidental.

O pensamento de Martin Heidegger trouxe novos horizontes para a filosofia ocidental, uma vez que o filósofo rompe com o pensamento tradicional iniciado desde a filosofia antiga. Além de abandonar a teologia, Heidegger mergulha nos pré-socráticos na tentativa de encontrar o motivo que, de alguma forma, ampare o homem contemporâneo em um mundo desesperançado de Deus. Erguendo-se contra a tradição metafísica, o filósofo volta-se para o ser procurando encontrar uma direção no cenário onde os valores da religião e da metafísica haviam sido abalados.

O ponto principal da pesquisa se manifesta no fato de que, a obra de Heidegger não está concluída e se mantém em aberto para novas interpretações e análises. A virada de pensamento (*Kehre*) trouxe novos problemas e consequências para a filosofia heideggeriana que devem ser estudados e esclarecidos. Tendo como objetivo o método de constituição da ontologia poética-fundamental como desvelamento do ser. Apreciador e estudioso das obras do filósofo alemão, Benedito Nunes, pensador brasileiro, deixa claro a importância do pensamento heideggeriano em sua obra *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* :

O tratamento que a ideia de verdade recebeu em Ser e Tempo deixava prever, até pela extrema dificuldade de suas conclusões ambíguas, a inversão de um pensamento que separou o primeiro Heidegger do segundo Heidegger. A virada de Ser e Tempo em Tempo e ser, iniciada no ensaio Da essência da verdade, e que foi uma mudança de foco, exigiria não apenas refazer ao contrário o caminho percorrido, mas revirá-lo para dentro do círculo em torno do qual havia se desenrolado. À perspectiva do ser, através da Hermêutica do Dasein sucederia a Hermenêutica do ser – a questão do pensamento, antecipada na linguagem e realizando-se como história – enquanto perspectiva do Dasein. (NUNES, 2012, p. 186)

. Deste modo, percebemos o pensamento estético tradicional um erro, pois o que é colocado em obra na obra de arte funda-se de modo originário, em um mostrar-se natural onde revela a própria essência da verdade. Portanto, para o filósofo apreender a poesia através de conceitos literários é pensá-la sem penetrar sua essência e permitir que apareça por si. É necessário deixar que a arte e a poesia se mostrem em seu modo originário. Deste modo, penetrando no campo fundamental da compreensão que deixa o que o ente seja tal qual é, retirando influências subjetivas que coloquem conceitos que,

no lugar de mostrar, o ente verdadeiramente, o desvirtua e o deixa encoberto em pressupostos equivocados.

Assim, a compreensão se dá no decorrer de todo o pensamento de Heidegger, desde a analítica existencial de *Ser e Tempo* até a virada de pensamento. Momento caracterizado por um desvio no caminho que vinha sendo traçado na obra de 1927. Percebe-se que o que era a princípio uma analítica existencial torna-se uma ontologia fundamental. . “Norteadada pela concepção grega do homem como *zóomlógonéckon*, como ser falante, capaz da palavra, a Analítica toma o *Dasein* já dentro da linguagem, no intercâmbio do discurso que o constitui e que o revela a i mesmo” (NUNES, 2012, p187).

A necessidade da virada no pensamento ocorre no momento em que a busca pelo sentido do ser como tal, um dos pilares do pensamento heideggeriano desde sua principal obra, se defronta com um caminho que conduzia para a compreensão dos modos de constituição do *Dasein*. Porém, a virada de pensamento não deve ser compreendida como rompimento de toda trajetória heideggeriana, que até então foi construída. A forma de pensar o sentido do ser é um recolocar das questões colocadas em *Ser e Tempo*, com a intenção de ir mais além ao que já foi pensado.

Os textos centrais abordados na pesquisa são *Ser e Tempo* (1927) e *A origem da obra de arte* (1950). Sendo o segundo um dos constituintes da virada de pensamento, que alguns denominam como Heidegger tardio. Por este motivo, traçar o caminho que o filósofo faz anterior a *Kehre* se mostra crucial. Tais conceitos serão discutidos no primeiro capítulo intitulado **Lógos e linguagem**, subdividido nos tópicos: 1.1 *Phainomenone lógos* na construção da questão do ser 1.2 Disposição e compreensão e 1.3 Linguagem e fala, com a finalidade de entender como foram colocadas as questões no pensamento heideggeriano.

No segundo capítulo **A alethéia e o desvelamento**, dividido em: 2.1 Traçando um caminho para o originário 2.2 A coisa e a obra e 3.3 *alethéia* como desvelamento ,toma-se como ponto de partida para nossa reflexão a conferência *A origem da obra de arte*. O motivo pela escolha dessa conferência é percorrer todo o caminho trilhado pelo filósofo. Nesse texto, como o próprio título já indica, Heidegger inicia perguntando pela origem da obra de arte, que nesse caso, é uma pergunta pela origem essencial da obra de arte, pelo modo originário de compreender a arte.

Reflexões como: o que é e como é uma obra de arte? Alguma vez a obra será acessível em si? Qual lugar pertence à obra de arte? Serão discutidas nos momentos direcionados a conferência *A origem da obra de arte*. Porém Heidegger não oferece respostas imediatas, mas mergulha no até então obscuro tema que é a arte e tudo que lhe compõem.

Ao refletir sobre a pergunta o que é e como é uma obra de arte? Busca-se entender como ela surge, isto quer dizer, se seu fundar se dá através do artista. Concebemos através do pensamento heideggeriano que obra e artista existem simultaneamente, através de um pertencimento mútuo, onde se mostram em sua co-pertinência. Portanto, a obra de arte surge como resultado de um fazer artístico, isto implica que a obra tem como composição dois elementos: o artista, aquele que produz a obra, e a arte, elemento que abarca a obra e o artista.

Assim, passando por este percurso reflexivo, mas sem as deixar de lado, o filósofo parte para o questionar sobre o que é uma obra. Esta questão nos revela que a obra de arte deve ser pensada primeiramente como coisa. A partir dessa perspectiva, a questão pela obra se dirige para a questão acerca da coisa. Pois se a obra, antes de tudo, é uma coisa, precisa-se também saber o que é uma coisa e depois que coisa é a obra de arte.

Partindo de tais interrogações, Heidegger expõe as concepções de coisa defendida pela tradição do pensamento ocidental, que podem se resumir em três concepções: a coisa como sujeito de suas propriedades; a coisa como aquilo que é percebido pelos sentidos e coisas como ajuste conceitual matéria e forma. Para o filósofo a terceira concepção, que pensa a coisa como união de matéria e forma mais se aproxima da noção de obra enquanto coisa. Pois para ele aproxima-se da essência do utensílio, como aquilo que é fabricado tendo em vista um propósito.

Porém, diferente do utensílio a arte sempre tem seu fim em si mesma, não podendo ser assim compreendida, através da concepção de matéria e forma. Assim, o autor é levado a pensar a essência do utensílio a partir de uma obra de arte, especificamente, um quadro do artista holandês Vincent van Gogh, onde é encontrado um utensílio de calçado, um par de sapatos de camponês.

O que podemos perceber nesse espaço vago, de cores empastadas, do quadro de van Gogh, como que se desprendendo da escura e sombria

intimidade do calçado, é o peso do couro, a fadiga de longas caminhadas, a impregnação da terra, do campo, a lida com a semeadura e a silenciosa expectativa na sucessão dos dias. (NUNES, 2012, p.242-243)

Pelos sapatos representados na obra, é possível conceber o mostra-se como o que surge mundo camponês, diferente do que acontece em uma loja de sapatos, por exemplo. Desta maneira, através do quadro de van Gogh o utensílio se origina e se mostra na obra de arte.

A camponesa simplesmente usa o sapato, convivendo com ele. O mudo saber dum gesto de cansaço ou de resignação da usuária talvez pudesse resumir tudo isso que o quadro revela. Somente a obra cria para nós, o espaço de abertura onde o ser do utensílio – sua serventia, o seu caráter de produto – aparece ou se manifesta, congregando a multiplicidade de relações do mundo de que foi extraído e do qual nos aproxima. (NUNES, 2012, p.243)

A partir das análises Heidegger propôs uma compreensão que deixa-ser a obra, sem a finalidade de analisá-la como um objeto de pesquisa, mas deixar que ela se mostre de forma natural. Assim, resultando no mostrar-se como por-se-em-obra da verdade na obra de arte. Porque depois de discutidas as questões que competem ao caráter da coisa da obra de arte, esta se mostrou, para o autor, como o que mostra originariamente o ente e assim, mais apropriada.

Trouxemos como obra de apoio ao texto a conferência *Sobre a essência da verdade*. O capítulo III **Transição para o poético** dividido em 3.1 Obra, verdade e arte 3.2 O poeta e criação e 3.3 Hölderlin e o dizer poético. Nele aborda-se a questão acerca da essência da verdade, arte, poesia, criação, temas indispensáveis para a compreensão do pensamento heideggeriano.

Heidegger concebe a obra de arte como o que põe em obra a verdade, um acontecimento. Para ilustrar seu pensamento ele utiliza uma obra arquitetônica, o templo de Paestum, onde acredita que há o fundar, proporcionado a disputa originária entre Terra e Mundo. Esta disputa não é pensada em um sentido negativo, onde um almeja a destruição do outro. Nesta disputa originária, ao contrário, um eleva-se sobre o outro, fazendo com que cada um se destaque como é.

Assim, ser-obra pertence a esta disputa assim como a própria essência da verdade. Retirando da verdade todos os pressupostos imprecisos aos quais se lhe atribuíram pela tradição filosófica, também aparece como disputa originária. Desta forma, compondo a clareira e o encobrimento, ambas relevantes para que a verdade se revele.

Depois de analisado todos estes elementos, voltamos à questão que engloba o caráter de coisa da obra e do fazer artístico, onde concebemos seu ser-criado. Nesse sentido, o ser-obra como pôr-se-em-obra da verdade, passa a ser compreendido a partir do modo essencial da criação, nomeada pelos gregos como *techné*. Ela (*techné*) não é somente um fazer artesanal, mas também o fazer como um produzir instaurador que promove o desvelamento.

Como algo produzido, a obra precisa de um resguardo, no sentido que se mostra como instaurar de um Mundo histórico. Resguardar aqui tem o sentido de estar no campo do desvelamento, é deixar que a obra seja obra. Desta forma, o ser-obra pensado como o que torna possível o acontecimento da verdade, instaurando um Mundo histórico é a poesia.

Na conferência *A origem da obra de arte*, a arte se mescla com a noção de poesia, que posteriormente torna-se ponto fundamental em outros textos, ensaios e conferências heideggerianos. Porém, antes de colocarmos a questão acerca da poesia é preciso esclarecer o motivo de Hölderlin ser o poeta eleito nesta investigação. Precisamos compreender o motivo que a união ente Heidegger e Hölderlin acontece e por que o filósofo busca entender a essência de toda poesia através de sua obra poética.

Heidegger nomeia Hölderlin como o “poeta dos poetas”. O encontro com a sua obra poética é a abertura de um caminho para o pensamento da questão sentido do ser. Portanto, o pensamento acerca da verdade não é mais específico da filosofia, mas é tarefa da poesia.

Hölderlin é um grande poeta que não teve seu reconhecimento em vida, sua poesia é instauração da verdade, é nomear inaugural através da palavra poética. Para conceber a poesia é preciso pensar o poético, assim Heidegger pretende resgatar o que foi perdido com a ascensão da técnica moderna. Pois para o filósofo a poesia é a forma essencial que nomeia o ente mediante a escuta que se volta ao apelo do ser.

A essência da linguagem a na concepção heidggeriana é compreendida a partir da própria essência da poesia. A linguagem, é a morada do ser, é o que confere ao homem o que lhe faz ser homem, ou seja, o homem só é homem porque é dotado de linguagem. É através da linguagem que se funda o Mundo histórico. Desta maneira, o aparecimento da linguagem e seu fundar se pertencem, não podendo se separar.

Através dessa reflexão percebemos que o permanece é fundado pelos poetas. O habitar do homem é poético por que se deu, em primeiro lugar, enquanto poesia. Desta maneira, Heidegger nos mostra que os poetas ocupam um lugar privilegiado na história do pensamento, com a função de revelar o ser. Assim, é preciso compreender o pensamento acerca da arte e da poesia em Heidegger. Tal pensamento ocorre a partir da relação entre arte, verdade e poesia, tendo em vista sua ontologia fundamental que se inaugura com a pergunta pelo ser-obra. Portanto, investigando a origem essencial da obra de arte, acarretando no pensamento inaugural da poesia, que se funda na livre instauração do ser. Para traçarmos todo caminho eleito por Heidegger precisamos iniciar destrinchando os conceitos de *phainómenon* e *lógos*.

I

LÓGOS E LINGUAGEM**1.1-*Phainómenon* e *lógos* na construção da questão do ser**

Martin Heidegger não busca estabelecer uma interpretação superficial do ser, mas estudar e encontrar o seu sentido. A necessidade de retomar a questão do ser é o impulso motivador da filosofia heideggeriana. De fato, o ato do retorno (*Wiederkehr*) é uma característica da filosofia de Heidegger: o retorno às coisas mesmas, à origem do pensamento, ao mundo grego, etc. Pretende-se explorar algumas destas ideias dentro do pensamento do filósofo alemão, enfatizando o regresso as palavras gregas *phainómenon* e *lógos*. Em sua conferência *O que é isto – A Filosofia?* Heidegger diz: “A palavra grega é, enquanto palavra grega, um caminho.” (HEIDEGGER, 1999, p.28). Será então este caminho escolhido pelo autor no desenvolvimento da sua analítica existencial que iremos percorrer.

A questão desenvolvida por Heidegger pretende restaurar uma investigação já posta pela tradição do pensamento ocidental derivada da *Metafísica* de Aristóteles. Tal retomada é proveniente do esquecimento do ser causado pelo foco dado às questões ônticas, relacionadas ao ente, em detrimento às ontológicas, relacionadas ao ser. Assim, Heidegger afirma:

[...] No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível, prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico. (HEIDEGGER, 2012, p. 37)

Para que haja a compreensão concisa do pensamento heideggeriano, é necessário que conceitos fundamentais do seu pensamento sejam explicados, um desses conceitos é o *Dasein*. Também precisamos esclarecer o motivo pelo qual Heidegger defende que uma análise deste conceito possibilita acesso privilegiado à questão do ser.

Portanto, o *Dasein* é um ente privilegiado, pois é nele que o ser manifesta suas possibilidades, ele se encontra lançado no mundo (ser-no-mundo) esse constitui através das suas relações com os outros entes e consigo, sendo um ser de relações se constrói através de sua existência, dando sentido às coisas presentes no mundo. Sem o *Dasein* não possuiríamos uma forma de perguntar sobre o sentido do ser, pois é a partir da análise dele que podemos construir uma ontologia fundamental. A análise heideggeriana dos aspectos do *Dasein*, em sua analítica existencial, é o ponto de partida para as interpretações do seu pensamento.

Ao postular a questão do ser, fica claro que, além da escolha do que deve ser interrogado, precisamos delimitar o modo mais adequado para realizar esta interrogação. Devemos então, determinar a via de acesso ao *Dasein*, o ente privilegiado. Posto tal desafio, Heidegger alega que, ao tratar do *Dasein*, ou seja, ao analisá-lo, não devemos procurar acessá-lo de maneira construtiva ou dogmática. Assim, conceitos tradicionais de ser e realidade devem ser dispensados, ou seja, também não devemos utilizar categorias desenvolvidas por esses conceitos, precisamos deixar que o *Dasein* se mostre em si mesmo e por si mesmo (*Aufzeigung*).

Por conseguinte, ao determinar o objeto desta análise, no caso, o próprio *Dasein*, também determinamos seu método de investigação. Se a questão visa o ser, o método é a própria ontologia. Sobre a ontologia Heidegger afirma:

O uso do termo ontologia não visa designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras. Não se pretende, de forma alguma, cumprir a tarefa de uma dada disciplina, previamente dada. Ao contrário, é a partir da necessidade real de determinadas questões e de modo de tratar imposto pelas “coisas elas mesmas” que, em todo caso, uma disciplina pode ser elaborada. (HEIDEGGER, 2012, p.66)

Como, ao investigar o ser, estamos tratando de uma ontologia e, para Heidegger, a tarefa essencial da filosofia é a investigação do ser. Podemos conceber que a filosofia é, em sua essência, ontologia. E como o filósofo propõe na interrogação ao ente eleito, o *Dasein*, um *retorno às coisas mesmas*. Também podemos concluir que a fenomenologia é a forma ideal de interrogá-lo. Destarte, demonstraremos o desmembramento do termo

fenomenologia, explicitado por Heidegger no parágrafo § 7 de *Ser e Tempo*, destacando os conceitos de *phainómenon* e *lógos*.

A palavra *phainómenon* tem sua origem grega, vem do termo *phainesthai*, que significa: mostrar-se; revelar-se. Também com influência da palavra *phos* (luz), o *phainómenon* possui um sentido de *trazer à luz*. Consequentemente, o que se revela, revela-se em si mesmo. Portanto, podemos conceber o *phainómenon* como aquilo que se mostra em si mesmo. Mas o *phainómenon* somente é capaz se mostrar assim como é, através de uma clareira (*Lichtung*) que se ilumina. Ele só é possível na abertura do ser. Então, tudo que está exposto, revelado e que podemos ter acesso, é o ente, a totalidade de tudo que é. Desta maneira, os entes podem se mostrar de diversas formas, inclusive como não são em si mesmo, Heidegger denomina este tipo de revelação de aparência (*Scheinen*).

Continuando sua reflexão acerca do *phainómenon*, o filósofo alemão estabelece uma diferença entre o mostrar-se do *phainómenon* e a palavra manifestação. Isso acontece, pois o manifestar-se não significa um *mostrar-se em si mesmo*, mas apenas um anunciar-se de algo. Por este motivo, Heidegger irá dizer que um fenômeno nunca poderá ser uma mera manifestação, mas em uma manifestação sempre há algo que remeta a um fenômeno. Sobre isto o filósofo diz:

Fenômeno, mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo. (HEIDEGGER, 2010, p.72)

Segundo Heidegger, o ser possibilita o *trazer à luz*, o *revelar-se*, o *mostrar-se*, mas, o próprio ser se mantém em um velamento. Ele (o ser) se mantém em uma relação de tensão entre o desvelar-se e o velar-se. Ao tratar desta relação, Heidegger resgata o sentido da palavra grega *alétheia*, que ao longo da tradição filosófica, vem sido traduzida como “verdade”. O filósofo regressa com maestria ao conceito de *alétheia*, em sua conferência *Sobre a Essência da Verdade*, de 1943. Nessa obra é proposta a tradução de *alétheia* como desvelamento, em oposição às concepções de concordância e adequação, que vêm sendo utilizadas pela tradição filosófica. A *alétheia* é o vir à tona de algo que se encontrava encoberto.

O retorno à origem grega ocorre pelo fato de que, para Heidegger, ela não é uma simples língua como todas as outras que conhecemos, pois ela é um âmbito privilegiado. Sobre isto Heidegger (1999, p.31) diz: “A língua grega, é somente ela, é *lógos*.” Em grego, *lógos* provém do verbo *légo* (reunir, ordenar) e de *légein* (dizer). Ao tratar do *lógos*, Heidegger evidencia a atenção que devemos ter ao traduzi-lo, uma vez que: primeiro este conceito em Platão e Aristóteles tem o caráter polissêmico, ou seja, possui mais de um significado; segundo, que seu significado literal é o de *fala*, mas ao longo da história da filosofia, esta tradução é encoberta. Desta maneira, traduzimos *lógos* como: razão, juízo, conceito, etc., apesar de parecer correto, segundo Heidegger, estamos deixando de lado seu sentido original.

Interpretada como *fala*, o *lógos*, *deixa* e *faz ver*, aquilo sobre o que se fala. No caso da construção etimológica do termo fenomenologia, o que o *lógos* *deixa* e *faz ver* é o próprio *phainómenon*. Dessa forma, o *lógos* quando fala tem a capacidade desvelar, trazer à luz, o que por ele é dito, no caso, o ente. E, por sua característica de *fazer ver*, como *fala*, o que é dito pelo *lógos* pode ser verdadeiro ou falso.

O *lógos* em sua articulação com a *alétheia* traduz a dinâmica do pensamento originário, do jogo referencial entre o desvelamento e o velamento. A partir disso o ser pode vir a ser pensado através do seu próprio acontecimento, em sua recusa ou retração; ausência e presença. Para tratar da questão do *lógos* Heidegger elege a filosofia de Heráclito como fundamento. Tal escolha se dá pelo cuidado do filósofo pré-socrático com o “dizer”. O fato do *lógos* se determinar enquanto “enunciado”, “expressão”, assinala o irromper do domínio da metafísica: a passagem do pensamento originário para a filosofia. Porém, essa passagem não significa rompimento.

O *lógos* é palavra fundamental e enquanto tal abriga o mistério da origem velada do pensamento. Desta maneira, resgatá-lo das interpretações metafísicas ocidentais é então a tarefa de deixar ressoar o “a-se-pensar” (*das-Zu-denkende*) como o ideal “a-se-saber” (*das-Zuwissende*). É então que na interpretação do *lógos* enquanto palavra que possibilita o ressoar do “a-se-pensar” que a *alétheia* e a *physis*, pensadas metafisicamente como “verdade” e “natureza”, se revestem do seu sentido mais originário. A *alétheia* é pensada na interpretação heideggeriana como “desvelamento”, enquanto *physis* é pensada como “surgimento”.

Heidegger afirma que por muito tempo a filosofia pensou a lógica como a doutrina do pensamento correto. Desta forma, ocupar-se com a lógica significa aprender a pensar corretamente, construindo formas e regras do pensamento. Assim, trabalhando-as em nós para que delas usufruamos. Então percebemos que nesta doutrina do pensamento correto, seu sucesso ou fracasso depende não apenas do conhecimento de regras próprias do pensamento, mas também de sua aplicação correta. A fim de se desvincular de tais pressupostos metafísicos Heidegger busca pensar o *lógos* de sua maneira mais originária.

A palavra lógica deriva do *lógos* que é comumente traduzido por “saber”. Este, por sua vez é uma expressão abreviada de *επιστήμηλογική*, por este motivo para nos aproximarmos do sentido de *lógos* devemos antes pensar o sentido de *επιστήμη*. O verbo correspondente a *επιστήμη* é *ἐπίστασθε*² que podemos pensar como o colocar-se diante de alguma coisa; permanecer em sua proximidade; deparar-se com ela, permitindo que ela se mostre em sua visão. Deste modo, podemos traduzir *επιστήμη* como “entender-se-com-alguma-coisa”. Porém *επιστήμη* é constantemente traduzido por “ciência”, o que implica e remete á uma aproximação com a ciência moderna.

Dando continuidade à reflexão acerca da língua grega, percebemos que, se ao escutarmos o *lógos*, devemos fazê-lo como auscultar. O auscultar é a forma mais aprofundada da escuta, é o estar na abertura, é o pertencimento ao dito. Logo, auscultando a língua grega conheceremos seu *légein* (dizer). Heidegger (1999, p.31) esclarece: “Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *légein*, o que expõe sem intermediários.”

Ao analisar o ser. Heidegger crê que a filosofia é ontologia e a fenomenologia um modo de acessá-la. Isso ocorre porque, ao regressar aos pré-socráticos Heráclito (540 - 470 a.C.) e Parmênides (530 - 460 a.C.), ele percebe que neles, é possível encontrar o verdadeiro sentido de *homologeín*, ou seja, o falar como o *lógos* fala, o corresponder ao *lógos*. Esta correspondência entre o dito e o *logos*, está de acordo com o *sophón*, que significa todo *ente é no ser*. Deste modo, o corresponder gera a harmonia “[...] que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para o outro.” (HEIDEGGER, 1999, p.32).

²*Epistasthe*

A partir dessa visitação aos pensamentos pré-socráticos, Heidegger volta seu olhar à linguagem, especificamente, a linguagem poética. Com a poesia, o filósofo alemão pretende encontrar um caminho para aquilo que nos falta, pois, segundo Heidegger, o homem necessita aprender novamente a morar na linguagem. A concepção heideggeriana de linguagem vai mais além de uma simples visão de instrumento de comunicação: ele acredita que interpretar a linguagem dessa forma acaba colocando-a serviço do pensamento e não o contrário. No entanto, Heidegger defende que o homem não consegue mais idealizar a linguagem para além de instrumento, tornando-a apenas um meio.

Homologeïn é a correspondência entre o *lógos* humano e o *lógos* originário, ou seja, a abertura ao “a-se-pensar”. Na dimensão do *homologeïn*, na convocação, no apelo do *lógos* ao homem, o homem pode “homologar”, isto quer dizer, “falar” o mesmo que o *lógos*. Porém, este “falar o mesmo” não é falar igual ao *lógos*, como repetir vazio, mas sim uma apropriação da essência humana, na essência do *lógos*.

É a partir dessa correspondência entre o *lógos* originário e o *lógos* humano que a questão da linguagem ganha outra perspectiva, além do que a comumente pensada pela metafísica tradicional. A tradição metafísica enxerga a linguagem como um instrumento à disposição do homem, para que este se comunique. Mas na compreensão heideggeriana a linguagem se apresenta como um modo do ecoar da unidade do acontecimento do *lógos* originário e do *lógos* humano.

No *homologeïn* o homem se abre ao apelo destinado pelo *lógos* originário. Neste pertencer mútuo entre o *lógos* originário e o *lógos* humano, é perceptível que tanto o primeiro quanto o segundo só se podem dar nesta relação de pertencimento, ou seja, não existe um *lógos* originário para além do *lógos* humano e vice-versa. Então mesmo que o *lógos* originário não se limite ao *lógos* humano, isto significa que ele não se esgota na essência humana, ele só se dá enquanto *lógos* originário de forma apropriada na “co-pertença” junto a essência humana.

O sentido grego e pouco pensado de *τέχνη*³, de acordo com o pensamento heideggeriano, não é especialmente o fazer e aprontar, mas sim o “conduzir alguma coisa para o desvelamento”. Deste modo, toda produção pertence ao âmbito do

³*Techne* (técnica)

desvelamento. Assim, Heidegger afirma que “Nesse que é o âmbito de todos os âmbitos em que o homem se encontra e se perde, anda e repousa, cresce e cai, instaura e aniquila.” (HEIDEGGER, 1998 p.207)

A *physis* pensada a partir da perspectiva grega é o “surgimento desde si mesmo”, ao qual nos referimos como natureza. É notável que ela se relaciona com o desvelamento, ou seja, com a *alétheia* e da mesma forma com o velamento, o *λήθη*⁴. Sobre isto Heidegger afirma:

Enquanto a *alétheia* é o desencobrimento, *λήθη* remete à encobrimento. Este sobrevém sobre a relação entre as coisas e o homem, desloca tudo do desencobrimento concedido, a tal ponto que o encobrimento, ele mesmo, no desencoberto se subtrai. (HEIDEGGER, p., 2008)

Ao retomar a questão do *lógos* partimos de *επιστήμηλογική*. É a partir de tal compreensão perpetuada pelo pensamento metafísico que a expressão *επιστήμηλογική* recebe o significado de “anunciação”, em outras palavras, o dizer no sentido de tornar manifesto, enquanto expressão. O *lógos* neste sentido é o “enunciado”.

Assim, no dizer pertencente ao *lógos*, o dito, que através desse se mostra, é colocado diante de nós. Porém isso nos revela que a enunciação proferida pelo *lógos* não é o dizer pensado como enunciação falada, mas o colocar diante, no sentido de mostrar. Esta enunciação, segundo Heidegger, possui um comportamento particular próprio, dentre todos os “comportamentos” existentes do homem em relação ao ente. Desta maneira, o *lógos* é apenas uma forma específica de uma variedade de comportamentos possíveis do homem. Porém ele é uma capacidade exclusiva do homem. E, indo mais além, é aquilo que faz o homem ser homem, o diferindo dos outros animais.

Assim, Heidegger propõe um questionamento sobre a forma “ideal” de se considerar o *lógos* com a finalidade de nos proporcionar a experiência do *lógos* em sua forma originária. A “lógica” ocidental encontra seu termo máximo, sua máxima realização no sistema da metafísica, na filosofia de Hegel. Nela encontramos a lógica como o centro do sistema metafísico, esta seria a ciência absoluta e auto-consciente da razão. Porém, para o pensamento heideggeriano essa visão da lógica não favorece a experiência do

⁴ Esquecimento.

lógos originário. Pelo contrário, limita o *lógos* as determinações metafísicas, nos privando da experiência da essência do *lógos*. Portanto, para Heidegger nós iremos encontrar esta experiência radical do *lógos* no pensamento dos filósofos gregos anteriores a Platão e Aristóteles, os que são chamados de pensadores da origem.

Desta forma, é notável que para a lógica seja assertivo pensar o *lógos* enquanto “enunciado” e, com isto, que pertença ao dizer. O dizer é, sobretudo discurso e linguagem, por este motivo o *lógos* é o próprio aparecimento da linguagem. Porém, por qual motivo *lógos* e *légein* que possuem o significado de discurso, linguagem, etc, não se referem aqui a nada de linguístico, muito menos a capacidade de comunicação por parte dos homens? Por que ao pensarmos pelo viés linguístico nós perdemos a essência originária do *lógos*? Onde se encontra o fundamento do *lógos*?

Para Heidegger pensar sobre o fundamento do *lógos* é refletir acerca de cada palavra grega. Tal reflexão não deve ser interpretada como uma mera investigação morfológica da palavra, na verdade, o filósofo alemão busca se colocar diante do questionamento; procura o “a-se-pensar”. Por este motivo é necessário procurar o lugar em que a palavra *lógos* pode mostrar toda sua “luz”. E, segundo Heidegger, o momento de experimentação do *lógos* originário ocorreu no pensamento de Heráclito (540-470 a. C.) Assim, existem duas “estórias” sobre o âmbito desde o qual a palavra do filósofo pré-socrático se deixa pronunciar.

A primeira estória contada por Aristóteles diz que ao ser visitado por pessoas que queriam conhecer o grande pensador Heráclito, este foi o encontrado de forma simples ao lado do forno em sua casa. Isto acabou gerando certa decepção as pessoas que foram ao seu encontro. Percebendo tal decepção Heráclito diz a seguinte frase “*εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς*”⁵. Esta narrativa nos mostra o peculiar olhar do filósofo pré-socrático para aquilo é considerado ordinário. Pois como ele afirma, até no simples ato de se aquecer junto ao forno há a presença dos deuses. Portanto, é justamente quando olhamos para o ordinário que somos capazes de perceber o extraordinário.

A *physis* encontra-se alicerçada na *alétheia* encontrando nesta seu fundamento essencial. Como fundamento da *physis*, a *alétheia* vigora a partir do velamento e no

⁵ “Mesmo aqui, os deuses também estão presentes.”

exercício do abrigo. Como diz o seu nome, *alétheia* não é uma abertura presunçosa, mas o desvelamento do velamento.

Heidegger acredita que por apenas conceber a verdade como conhecimento, adequação o pensamento metafísico ocidental acaba por não enxergar na palavra *alétheia* o fundamento originário da *physis* e da própria essência humana. Desta maneira, a *physis* só se permite deixar pensar originariamente através da *alétheia*, pois é dela que recebe a garantia de sua essência no desvelamento que se origina em um velar⁶. Assim, o filósofo alemão acredita que enquanto não for pensado de forma satisfatória o fundar-se do desvelamento, ou seja, o velar, a *physis* permanecerá impensada em seu sentido originário, como a essência do ser.

Segundo Heidegger a palavra que corresponde à *physis* no pensamento de Heráclito é *πῦρ*, o fogo. A essência do fogo não consiste no mero conceder a claridade, em uma mera capacidade de espalhar a luz. Ela se recolhe no “raio⁷” que dinamiza o aparecimento do aberto, da claridade, no fulgurar do brilho repentino.

Para Heidegger o fogo indica o caminho, o trajeto, em outras palavras, indica o ente ao aberto. Assim, o fogo reúne, permitindo que cada coisa seja no ser. É por este motivo que pode-se dizer que *τὸ πῦρ* é *λόγος*, pois este é pensado por Heráclito como um reunir que acolhe tudo o que é.

Iluminar, no sentido ser, pensado de modo originário, não diz simplesmente clarear ou reluzir, mas significa perdurar em desvelamento a partir do velamento. “[...] Heráclito pensa o clarear e o iluminar que des-cobre e encobre o fogo de mundo, numa referência quase imperceptível ao que, segundo seu vigor, se clareia e assim pertence e ausculta. Num mundo privilegiado, a clareira e sua luz.” (HEIDEGGER, p.247. 2012)

No pensamento heideggeriano, a partir dos fragmentos de Heráclito na dimensão do *lógos*, a experiência da linguagem se deixa vir como experiência de abertura humana à dimensão do mistério do ser. Desta forma, através da iluminação do *lógos* como linguagem originária, a própria essência do homem pode ser experienciada. No grego, a

⁶ O velar não diz um tornar inacessível, no sentido de esconder e desaparecer, mas um guardar, no sentido de colocar sob proteção; hospedar.

⁷ O “raio”, o fogo, conduz o aparecimento, o surgimento, na medida em que ocorre subitamente iluminando.

palavra *lógos* corresponde ao verbo *λέγειν* (*légein*), dizer. E como já mencionado, a tradição metafísica pensa o *lógos* como discurso, linguagem, razão, etc.

Heidegger através de suas leituras de Heráclito percebe que quando fala sobre o *lógos* o pensador grego não o trata como enunciado, discurso ou razão, mas como o raio iluminador próprio da origem. É então que se torna perceptível que o *lógos* pensado enquanto razão, discurso, linguagem não “bebe” das fontes originárias do pensamento grego, pelo contrário se distancia delas.

Na retomada proposta por Heidegger ao pensamento de Heráclito encontramos o sentido do dizer do *lógos* como esfera acolhedora e reunidora de tudo aquilo que é. Nesta dinâmica do *lógos* desvela-se aquilo que está anteriormente velado. Tal retorno etimológico ao sentido mais originário de *lógos* o concebe como *Versammlung*⁸. Desta maneira, nos voltamos para o impensado pela tradição metafísica, assim os sentidos de recolha e dizer, significam “agora” o falar do *légein*⁹.

Heidegger pensa a essência grega do *λέγειν* a partir da palavra alemã *Legen*, que possui o sentido de colher, apanhar. *Legen* também pode ser interpretado como *Lesen*(ajuntar, colher). A palavra *Lesen* é comumente pensada no sentido de ler, porém essa é apenas uma das formas de colher. Desta maneira, somos levados a refletir sobre algumas questões: O que está em jogo na “colheita” do *lógos*? O que e de que maneira colhe o *lógos*?

Para Heidegger o colher acontece em três momentos: o levantar do chão (*Aufnehmen*), o reunir (*Zusammenbringen*) e o conservar (*Aufbewahren*). Deste modo, a colheita tem como finalidade o resguardo e o cuidado. Na perspectiva da interpretação do *lógos* como *Versammlung* Heidegger acredita que o que está em jogo é o mostrar (*Zeigen*) daquilo que se mantém “dentro” desta reunião proporcionada pelo *lógos*.

Na dinâmica do *lógos*, o mistério se oferece enquanto reserva inexaurível que subsidia o surgimento. Portanto, é dentro desse jogo de mostrar e ocultar que se constitui o movimento ao qual pertence o ser. Para Heidegger, é somente através desse

⁸“*Versammlung* significa assembleia, reunião e é termo formado do verbo *Sammeln* = reunir, coletar, colecionar.” (HEIDEGGER, p.280, 2002)

⁹ Em latim *legere* é a mesma palavra que ler. No entanto, abre-se aqui ao sentido mais originário que é colher, recolher. Tal sentido originário é que pode desembarcar no sentido derivado de ler palavras escritas, como apreensão (recolha) de sentido de discursos escritos.

jogo que as coisas podem vir à presença. Assim o *lógos* nomeia e delinea a *physis* ocorrendo a permissão para o vir à presença.

Porém, no jogo do *lógos* como discurso (*Rede*) que aqui proporciona o nomear da *physis*, não deve ser confundido com a fala (*Sprache*) do homem, pois este discurso se manifesta de modo silencioso. Desta forma, a fala do *lógos* se põe em uma dinâmica com o escutar (*Hören*). Assim, a fala pensada por Heidegger convoca a *physis* à presença em um chamado silencioso.

Na interpretação feita por Heidegger do fragmento 50¹⁰ de Heráclito percebemos que o filósofo grego propõe uma indagação que permanece sem resposta sobre o que é o *lógos*. Nela podemos refletir sobre uma forma mais originária de escutar e dizer, que é o dizer do *lógos* e o escutar que o *lógos* se direciona. Mas de que tipo de escuta e fala se trata esse fragmento?

Para Heidegger o que está posto em jogo no pensamento de Heráclito não é o dizer como expressão sonora, ou como elemento da comunicação entre os homens, nem o escutar como a capacidade de receptação de sons. Tal conclusão é possível, pois Heráclito inicia o fragmento com uma negação “Auscultando não a mim mas o *lógos*”, que nos guia para uma escuta obediente ao que diz o *lógos*.

Assim, o dizer do *lógos* não se dá através de sons, mas de um resplandecer reluzente e da mesma forma seu escutar. A escuta aqui ganha o sentido da percepção dos acenos do ser. Nesta escuta o homem se direciona para a espera do que há de vir. Em atenção aos acenos silenciosos da linguagem, deixa-se convocar pelo apelo do *lógos*. Desta maneira, ao escutar o *lógos* o homem é convocado a corresponder ao que lhe é destinado, ou seja, a dizer o mesmo que diz o *lógos*: o *homologeîn*. Portanto, o homologar não é um modo de comporta-se do homem diante do *lógos*.

Dando continuidade a interpretação do fragmento 50 é notável a referência que Heidegger faz entre os termos escutar (*Anhören, Horchen, Hören*), pertencer (*Gehören*) e obedecer (*Gehorchen*). Esta referência feita pelo autor está ligada ao modo de correspondência dos mortais ao acontecimento do *lógos*. O escutar pensado pelo filósofo alemão ganha o sentido de obediência e pertença ao que se abre nele e por ele.

¹⁰ ““Auscultando não a mim, mas o *lógos*, é sábio concordar que tudo é um.”

Assim, a obediência acontece quando o homem se permite acolher o que lhe é enviado; a correspondência é a gratidão ao que nos é dirigido. Pertença, enquanto não toma o dirigido qual se toma uma coisa, mas se torna (já sempre sendo) parte do escutado; correspondência enquanto partilha e participação do mesmo.

Dito isto, é nesse momento, em que temos a virada de pensamento (*Kehre*), na qual o filósofo se dedica à linguagem. Precisamos, então, nos aprofundarmos no discurso da linguagem e não no discurso do homem, pois, para Heidegger, a linguagem fala a princípio através do discurso poético. Sobre isto Heidegger diz:

[...] a linguagem é a expressão humana de movimentos interiores da alma e da visão de mundo que os acompanha. [...] Em sua essência, a linguagem não é expressão e nem atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos no poema é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, no poético do que se diz. (HEIDEGGER, 2010, p.14)

Em 1962, o filósofo enviou uma carta ao padre William Richardson, com a finalidade de responder algumas questões propostas anteriormente. Mais tarde, no mesmo ano, com autorização do próprio Heidegger, Richardson publica a correspondência a título de prefácio em sua obra intitulada *Heidegger*. Nela, encontramos a explicação para o que determinou o caminho escolhido após a *Kehre*. Sobre a *Kehre* o autor diz:

[...] <Kehre>, <inflexión>, y a movía mi pensamiento um decênio antes de 1947. El pensar de la inflexión es um cambio de orientación [*Wendung*] em mi pensamiento. Pero este cambio de orientación no es consecuencia de uma alteración de la postura o siquiera del abandono del planteamiento de Ser y Tiempo. (HEIDEGGER, p.16, 1996)

Observaremos a seguir dois elementos que nos auxiliaram ao entendimento do que foi proposto pelo filósofo sobre a linguagem, a disposição e a compreensão.

1.2- Disposição e compreensão

Para Heidegger, a tradição filosófica ocidental tem sido transpassada por problemas. O filósofo acredita que durante a história da filosofia ocidental, devido à influência da metafísica tradicional, há um esquecimento em relação à problemática do ser (diferença ontológica). Isto acontece, porque a metafísica tradicional está preocupada como o que *é* e acaba focando nos entes particulares do mundo, esquecendo-se de focar no próprio ser.

O filósofo compreende que, desde os gregos, as diferenças entre ser e ente estão sendo ignoradas. Isso acontece pelo fato de haver dificuldades em relação à temporalidade (de onde surge o título de *Ser e Tempo*) e aos pressupostos atribuídos ao ser, então propõe que o percebamos no presente. Os pressupostos em relação ao ser eram: primeiro, o ser deve ser o mais universal de todos os conceitos; segundo, o ser é vago e indefinível; e o terceiro, que todos nós já entendemos o que é ser, sem precisarmos pensar sobre ele. Heidegger foi contra essas afirmações, ele acreditava que o ser não era o conceito mais claro. Sobre ser vago e indefinível ele afirmava que não devemos tratar questões ontológicas¹¹ como sendo ônticas¹², ou seja, não devemos acreditar que quando estamos tratando sobre entidades particulares, estamos nos referindo sobre o ser enquanto tal.

É interessante esclarecer que, Heidegger foi um dos filósofos que defendiam a diferenciação entre ser e ente. Para ele, o ser é o que faz com que algo seja, já o ente é a forma material de algo que é. Para o filósofo, todos nós possuímos certa concepção, mesmo que seja superficial, do significado de ser, portanto “[...] é por esta tensão entre nossa compreensão vivida do ser e a inabilidade da tradição filosófica de oferecer qualquer explicação teórica cogente para ele que mostra a necessidade de nos perguntarmos sobre o seu significado.” (REYNOLDS, 2014, p. 37).

Durante sua reflexão sobre a problemática do ser, Martin Heidegger estabelece uma análise geral sobre esta questão. O filósofo defende que toda pergunta é uma busca

¹¹ Investigação que examina o que possibilita as entidades existirem ou o ser.

¹² Investigação que examina as entidades ou entes.

e esta, por sua vez é, antecipadamente, gerada pelo que é buscado. A pergunta, ao passo que “pergunta sobre algo”, possui, a priori, aquilo sobre o que se pergunta. Entretanto toda “pergunta sobre algo” é também uma “pergunta a algo”, então é inerente a pergunta: tanto o que se é perguntado, quanto a quem se pergunta. Podemos, então, compreender que aquilo que se pergunta é o “ser”, do qual conhecemos quase nada, com exceção de que esse ser é totalmente diferente das entidades particulares que encontramos na vida cotidiana. Já aquilo a quem se pergunta, refere-se a entidades de vários tipos, que são questionadas quanto ao seu ser, e a resposta encontrada é simplesmente o próprio “significado do ser”. O autor afirma:

[...] não determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível. Enquanto questionado, ser exige, portanto, um modo próprio de demonstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente. Em consonância, o *perguntado*, o sentido de ser, requer também uma consciência própria que, por sua vez, também se diferencia dos conceitos em que o ente alcança a determinação do seu significado. (HEIDEGGER, 2012, p.42)

Porém, segundo Heidegger, este diagrama sobre a questão do ser não está completo, há algo essencial que também deve ser levado em consideração: de onde surge a pergunta, ou seja, o questionador. A entidade que somos quando confrontados com questões ontológicas nada mais é que nós mesmos, tão comuns e familiares quanto possamos ser. Em outras palavras, “[...] como *Dasein* não somos nada além de nossas compreensões e incompreensões do mundo e do lugar que nele ocupamos”. (RÉE, 2000. p.16).

Para que haja a compreensão concisa do pensamento heideggeriano, é necessário que conceitos fundamentais do seu pensamento sejam explicados. Um desses conceitos é o *Dasein*. Também precisamos esclarecer, porque Heidegger defende que uma análise deste conceito possibilita acesso privilegiado à questão do ser.

No decorrer da constituição da analítica existencial do *Dasein*, Heidegger procura compreender aquilo que funda este ente, ou seja, o ser-no-mundo. Seu intuito é “revelar fenomenalmente” aquilo que origina o ser do *Dasein* e, assim, permitir que ele se revele em suas possibilidades e modos de ser. Este ser-no-mundo está sempre lançado, concretizando-se junto aos entes que lhe cercam nesse mundo em que se projeta. É possível percebermos o co-pertencimento entre *Dasein* e mundo: os dois se

constroem e se determinam inseparavelmente, compartilhando o mesmo e único ser. Portanto, um não existe sem o outro.

O fenômeno da abertura possui grande importância dentro da analítica existencial, pois ele proporciona, tanto ao *Dasein*, quanto ao mundo, capacidade de determinar-se em seu ser. É no aberto que o mundo se apresenta enquanto dimensão existencial do próprio *Dasein*. A abertura não é a simples ação física de abrir ou dilacerar algo, mas é o acontecimento que permite o *Dasein* e o mundo se instaurarem. Deste modo, Heidegger nos introduz aos dois modos constitutivos da abertura: a **disposição** e o **compreender**. A seguir falaremos dos dois conceitos que futuramente serão cruciais para o entendimento das considerações heideggerianas sobre a linguagem.

No § 29 de *Ser e Tempo*, o filósofo alemão irá trabalhar o conceito de disposição. Nele há um alerta para a diferenciação entre a disposição como uma categoria ontológica e o humor, sendo sua forma ôntica, cotidiana e mais conhecida. Entretanto, este humor (*Stimmung*) não deve ser pensado como um fenômeno psicológico, mas existencial. Desde sempre, o ser já está ajustado e em conformidade a um humor: esta diversidade de modos de sentir-se, relacionar-se etc., que conduz o ser para sua abertura no mundo. Heidegger diz: “E justamente na cotidianidade mais indiferente, inocente, o ser da presença pode irromper na nudez que é e [comporta um] ter de ser”. (HEIDEGGER, 2012, p. 193-194). O “que é” refere-se ao estar-lançado na abertura de mundo (*Geworfenheit*), que compõe um modo ontológico do *Dasein*, encoberto em seu de onde (*Woher*) e para onde (*Wohin*), que quanto mais se abre em si mesmo, mais permanece encoberto.

Dando continuidade ao que Heidegger diz acerca da disposição e do humor, “[...] a disposição abre a presença em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquiva.” (HEIDEGGER, 2012, p.195). Disposição é um dos elementos em que o ser do “pre” do *Dasein* se manifesta, ou seja, sua abertura no mundo. Outro elemento constituinte da abertura é a compreensão. Compreender é um modo fundamental do ser do *Dasein*, é aquilo que faz o *Dasein* (ser-no-mundo) ser tal como ele é. O “em-virtude-de” podemos chamar de compreender e nele abre-se também a significância¹³. Heidegger afirma que, ao utilizarmos o compreender de forma corriqueira, no sentido de apreensão de alguma

¹³ “[...] é a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal.” (HEIDEGGER, 2012, p.203)

coisa, deixamos de lado seu caráter existencial, portanto, não é a compreensão simples de algo, mas o ser, o como existir. Isto ocorre pelo fato de que no compreender existencialmente (o existir), há no modo de ser do *Dasein*, o poder-ser, pois o *Dasein* não é algo dado, pronto e acabado, ele é possibilidade¹⁴ de ser alguma coisa.

Para Heidegger, esta possibilidade, ou seja, o poder-ser, segundo o qual o *Dasein* está ligado, não se trata daquilo que ainda não existe ou não pode vir a existir na verdade, trata-se de uma determinação ontológica originária. O filósofo afirma:

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposta, a presença já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades, doando constantemente a si mesma as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesma a presença é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*. A presença é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio. A possibilidade de ser é, para ela mesma, transparente em diversos graus e modos possíveis. (HEIDEGGER, 2012, p.204)

O *Dasein* tem a capacidade de compreender ou não compreender ser daquela ou de qualquer outra maneira, pois na medida em que ele é, compreende seu poder-ser. Isto é, à medida que o *Dasein* é uma determinada possibilidade, um modo de ocupação com o mundo, ele é capaz de compreender este modo, uma vez que a compreensão é um elemento existencial da sua abertura no mundo. “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra quantas anda seu próprio ser.” (HEIDEGGER, 2012, p.204-205). Como abertura, o compreender é capaz de continuamente alcançar tudo o que constitui fundamentalmente o ser-no-mundo. Como poder-ser (possibilidade existencial), o ser-em, aquele que está lançado no mundo, é sempre um poder-ser-no-mundo.

Heidegger se indaga o motivo pelo qual o compreender, como poder-ser, sempre conduz o *Dasein* às possibilidades. Em vista disso, é nesse momento, que o autor nos apresenta o conceito de projeto (*Entwurf*), pois o compreender projeta o ser do *Dasein* para o seu “em virtude de” (*Umwillen*), ou seja, na relação de pertinência, de maneira tão originária. É na condição de lançado que o *Dasein* se lança como projeto. Um

¹⁴ Os modos de ocupação com o mundo.

projeto de possibilidades. A abertura do ser corresponde à projeção do *Dasein* para o “em virtude de” e, para a significância, a perspectiva, uma vez que o mundo se abre como tal. E, segundo o autor, no ato de projetar-se em possibilidades, já se antecipa uma compreensão de ser. O ser é então compreendido no projeto e não se concebe de uma forma ontológica. Desse modo, o ente possuidor do modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo possui a compreensão como algo que pertence ao próprio ser.

Após sua reflexão sobre o compreender, Heidegger se debruça sobre o fenômeno da interpretação. Tal elemento não está ligado ao que entendemos corriqueiramente por interpretação, como mero ato de decodificar algo, mas com elementos existenciais como o projeto. O ser, que compreendendo se projeta, possui a possibilidade própria de elaborar-se em diversos modos. A esta elaboração o filósofo denominou interpretação. “Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender.” (HEIDEGGER, 2012, p.209).

Prosseguindo, Heidegger descreve como se dá a relação do *Dasein*: como um ser que está lançado em possibilidades no mundo e estabelecendo relações com outros entes que o cerca. A interpretação entra, nesta relação, elaborando as possibilidades do relacionar-se com os entes, por exemplo: a maneira que um pintor de paredes interpreta e elabora as possibilidades de pincel difere da forma com que van Gogh pintou o quadro *Par de Sapatos*¹⁵, em 1886; ou mesmo, as formas com que um poeta e um matemático interpretam o lápis e o papel. Em outras palavras toda visão que o filósofo alemão irá chamar de “pré-predicativa” (atribuir ao pincel ou ao lápis e papel seus modos de ser) já é, por si só, compreender e interpretar.

O fenômeno do interpretar em conjunto com o compreender proporciona a capacidade do ser possuir um sentido. Heidegger afirma que o sentido é um elemento existencial do *Dasein*, isto é, faz parte da sua constituição e, por este motivo, quando o filósofo decide questionar o sentido do ser, não busca algo que está escondido em seu interior, mas pergunta simplesmente pelo próprio ser. Assim Heidegger (2012, p.2013) afirma “ao se questionar sobre o sentido de ser, a investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade da presença.”

¹⁵ Anexo I

Continuando a reflexão sobre a relação entre compreender, interpretar e sentido, Heidegger propõe analisar o conceito de enunciado (juízo). Esse se funde no compreender, representa uma forma provinda do exercício da interpretação e também é possuidor de um sentido. Segundo o filósofo, a análise do enunciado ocupa um local privilegiado no que diz respeito à problemática de uma ontologia fundamental. Isso ocorre porque desde o início da antiga ontologia, apenas o *lógos* tinha a capacidade de produzir o fio condutor apropriado para possibilitar o acesso ao ente enquanto tal, além de determinar o ser dos entes.

Com isso, Heidegger propõe três significados para a palavra enunciado: 1) O enunciado como demonstração (*Aufzeigung, Aufweisung*): o mostrar através e a partir de si mesmo, conservando o sentido originário de *lógos* enquanto *apófansis*, ou seja, o discurso de índole atributiva (no sentido de deixar fazer a partir dele mesmo e por si mesmo). 2) O enunciado como predicação: quando proferimos o predicado acerca de um sujeito, este predicado determina o próprio sujeito. 3) O enunciado como comunicação/declaração: este, por sua vez, une os dois significados anteriores e é considerado “um deixar ver conjuntamente o que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo no modo de um determinar-se.” (HEIDEGGER, 2012, p.218). Finalmente, o filósofo sintetiza os três seguintes significados de enunciado como algo que se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo e que determina e comunica.

1.3- Linguagem e fala

Segundo Heidegger, a disposição e a compreensão são os elementos existenciais fundamentais que compõem a abertura do ser-no-mundo. Este compreender possui em si a possibilidade da interpretação, ou seja, de tomar para si aquilo que se compreende. Como os dois fenômenos são igualmente originários, a disposição permanece em uma determinada compreensão e em uma possibilidade de interpretação, e só após o desenvolvimento desse pensamento, chegaremos à reflexão sobre a linguagem. Esse fenômeno, segundo o filósofo, surge na constituição existencial da abertura do *Dasein*. Heidegger afirma que a linguagem possui um fundamento ontológico-existencial e este, por sua vez, é o discurso.

Ao pensarmos existencialmente a fala: disposição e compreensão são igualmente originários, uma vez que, o discurso é articulação da compreensibilidade, sendo assim, a base de toda interpretação e enunciado. A linguagem, por sua vez, é o pronunciamento do discurso e assim como um ente que está no mundo, este conjunto de palavras pode ser localizado como algo à mão.

Para Heidegger o discurso é um fenômeno constitutivo da existência do *Dasein*, pois ela também se faz presente na construção de sua abertura. O discurso possui dois subsídios: a escuta e o silêncio. Estes dois meios são possibilidades pertencentes à linguagem. Para o autor alemão a linguagem falada se fundamenta na escuta e no silêncio e, é por meio deles, que o autor considera clara a funcionalidade constitutiva da fala para a existencialidade do *Dasein*.

Por conseguinte, todo falar está pautado em um para quem se fala e sobre algo que se fala (*Geredetes*). Desta forma, a fala se comunica. Esta comunicação deve ser pensada em seu sentido ontológico, e, para Heidegger (2012, p.225), a comunicação “[...] nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito.”. Logo, o falar sobre algo, comunica a partir daquilo que fala, sempre tendo o modo de se pronunciar. É então na fala que, para Heidegger, o *Dasein* se pronuncia. Assim sendo, “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala poética.” (HEIDEGGER, 2012, p.225).

O autor nos orienta que a fala é o articular em significações da compreensibilidade, estando inserida na disposição do ser-no-mundo. Ela é composta por alguns componentes: o referencial da fala (*Beredete*); aquilo sobre o que se fala como tal; a comunicação; e o anúncio. Heidegger ainda esclarece que esses elementos não são somente propriedades constitutivas da linguagem, mas também composições do ser do *Dasein* que possibilitam a estrutura ontológica da linguagem. E na tentativa de compreensão de uma “essência da linguagem”, muitos se orientam por esses existenciais então, o filósofo propõe a elaboração da totalidade ontológico-existencial da estrutura da fala com base em uma analítica do *Dasein*.

Assim, continuando sua reflexão sobre a fala, Heidegger acredita que a ligação possibilitada pela fala entre o compreender e a compreensibilidade ocorre através de um traço existencial da própria fala, a escuta, pois é uma parte indispensável e construtora da fala. O autor diz: “Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser como os outros.” (HEIDEGGER, 2012, p.226), e, desta forma, o *Dasein* é capaz de escutar, porque também compreende.

Pautado no conceito de escutar, temos algo ainda mais originário, o autêntico escutar. “Trata-se de um fenômeno ainda mais originário do que aquilo que a psicologia determina “numa primeira aproximação” como escutar, ou seja, a sensação e a percepção de tons.” (HEIDEGGER, 2012, p.226). Para o autor:

Somente onde se dá a possibilidade existencial de fala e escuta é que alguém pode ouvir. Quem “não pode escutar” e “deve sentir” talvez possa muito bem e, justamente por isso, ouvir. O escutar por aí é uma privação da compreensão que escuta. Fala e escuta fundam-se no compreender. O compreender não surge de muitas fala nem de muito escutar por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar. (HEIDEGGER, 2012, p.227)

Como dito anteriormente, há também outra forma constitutiva da fala: o silêncio. Quem silencia é capaz de “dar a entender” algo e, assim, formar uma determinada compreensão. Falar muito sobre alguma coisa não significa, para o filósofo, um entendimento maior sobre aquilo que é falado. Pelo contrário, falas demasiadamente longas podem esconder uma falta de clareza ou até mesmo uma incompreensão sobre o que está sendo dito. No entanto, o silenciar não se resumiria ao simples ato da privação da fala “Silenciar em sentido próprio só é possível numa fala autêntica. Para pode

silenciar, a presença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. Pois só então o estar em silêncio se revela e, assim, abafa a falação¹⁶.” (HEIDEGGER, 2012, p.228).

Consequentemente, o *Dasein* se apresenta como um ser que fala e possuidor da linguagem. Ele (*Dasein*) se apresenta como um ente que é na fala. Heidegger sugere então uma libertação da lógica quanto à gramática e uma necessidade da compreensão da fala como uma estrutura existencial. Deste modo, a filosofia deve buscar questionar-se sobre o modo de ser da linguagem. Tal questionar proposto pelo autor não é pelo viés linguístico, pois, segundo ele, o objeto por ela estudado é obscuro e se encontra velado. Assim, a investigação filosófica sobre a linguagem deve renunciar a essa visão linguística, com a finalidade de estabelecer uma pergunta e estudar “as coisas elas mesmas”. Heidegger diz:

A presente investigação da linguagem tinha por tarefa apenas mostrar o “lugar” ontológico desse fenômeno dentro da constituição de ser da presença e, sobretudo, preparar a análise que se segue e que tenta visualizar a cotidianidade da presença de uma maneira ontologicamente mais originária, seguindo o modo de ser fundamental da fala em conexão com outros fenômenos. (HEIDEGGER, p.230, 2012)

Segundo o autor, por natureza, o homem é dotado da linguagem, ela “[...] é o que faculta o homem ser o ser vivo que ele é enquanto homem.” (HEIDEGGER, p.8, 2015). Assim, Heidegger nos mostra a linguagem não só como uma propriedade do homem, mas como um elemento fundador de sua existência. Portanto, o autor ocupa-se, a partir de uma metalinguagem, em pensar a linguagem por si, buscando compreender a sua essência. Porém, ao falar de essência, o filósofo opta por não utilizar o termo *Wesen* em alemão (a forma corriqueira da palavra) e procura seu sentido mais originário, que seria traduzida por: modo ser, de vigorar, etc.

Continuando sua reflexão sobre a linguagem, Heidegger acredita que para pensar a linguagem é preciso adentrar em sua fala, com a finalidade de “morarmos na linguagem”. Mas o que é morar na linguagem? Podemos dizer que esse morar é um pertencer, enraizar-se em algo. Assim, ao pensar a linguagem, devemos então pertencer

¹⁶ Falação (*Das Gerede*): O verbo alemão *reden* significa falar discursar, discorrer. Dele se derivou a forma *das Gerede* para exprimir uma conotação específica de excesso, superficialidade e descompromisso com o que se fala. Esta conotação, porém, corresponde a uma tendência constitutiva do exercício concreto da existência. Para traduzi-lo, recorreu-se ao uso corrente da palavra falação;

a ela ou enxergar esse pertencimento. O autor afirma que o único ponto norteador até então para investigarmos a linguagem é a sentença “linguagem é linguagem” e que ela não nos deixa claro nada de consistente para nossa investigação, permanecendo no que Heidegger irá chamar de abismo.

Portanto, durante essa investigação, o filósofo nos induz a pensar sobre o que significa falar. Para ele, há um conceito corrente que a denomina como: 1- atividade dos órgãos que servem para a emissão de sons e para a escuta; e 2- expressão e comunicação sonora de movimentação da alma humana. Deste modo, com essa caracterização da linguagem, sustentam-se três posições: a) fala é expressão e pressupõe a ideia de um interior que exterioriza; b) falar é uma atividade humana; e c) uma representação e apresentação do real e irreal. Porém, para o autor, nenhuma das definições anteriores é capaz de estabelecer uma essência da linguagem.

Logo, Heidegger propõe uma retirada da linguagem de um plano lógico e visa uma abordagem mais abrangente ao tratá-la. Sobre isso ele afirma:

Poucas são no entanto as vezes que refletimos sobre o estranho papel desempenhado por essas representações corretas e exatas da linguagem. Por toda parte, elas afirmam como algo inabalável o campo dos vários modos de observação científica da linguagem. Elãs remetem contudo a uma antiga tradição, deixando inteiramente inobservado o cunho mais antigo da essência da linguagem. Apesar de antigas e compreensíveis, elas nunca se dirigem à linguagem como linguagem. (HEIDEGGER, p.11, 2015)

Heidegger pretende pensar a linguagem na poesia e, para isso, reflete sobre o colocar da questão acerca da poesia. Para ele colocar tem o sentido de mostrar o lugar. A ideia é guiar o leitor, com a finalidade de pensar o lugar da poesia. Sobre o lugar o autor diz:

A palavra lugar significa originariamente ponta de lança. Na ponta de lança, tudo converge. No modo mais digno e extremo, o lugar é o que reúne e recolhe para si. O recolhimento percorre tudo e em tudo prevalece. Reunindo e recolhendo, o lugar desenvolve e preserva o que envolve não como uma capsula isolada, mas atravessando com seu brilho e sua luz tudo o que recolhe de maneira a somente assim entrega-lo a sua essência. (HEIDEGGER, p. 17, 2015)

Deste modo, o filósofo irá fazer uma colocação, ou seja, pensar no lugar no qual há o recolhimento do dizer poético. Segundo o desenrolar do seu pensamento, Heidegger afirma que a grandeza de um poeta é medida pela intensidade que este entrega-se a sua poesia. De tal forma que, uma única poesia é capaz de sustentar o seu dizer poético. E cada poesia necessita de um esclarecimento. Esse esclarecimento é o que traz à luz aquilo que se diz poeticamente.

Heidegger acredita que um diálogo entre o pensamento e a poesia, é algo de tempos e tempos necessário. Pois, segundo o autor, os dois se encontram em um lugar considerado privilegiado. Este lugar é a linguagem. “A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a essência da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.” (HEDEIGGER, 2015, P.28)

Heidegger questiona em “*O caminho para a linguagem*” se há, de fato, a necessidade de um caminho para a linguagem, pois, segundo a tradição, somos seres capazes de falar e assim possuidores da linguagem. Heidegger afirma que a capacidade da fala não é uma merda faculdade, mas aquilo que faz o homem ser homem. Desta maneira, “[...] a essência do homem repousa na linguagem.” (HEIDEGGER, 2015, p.191)

Para traçar este caminho, Heidegger parte do que ele denomina uma fórmula que consiste em “trazer a linguagem como linguagem para a linguagem”. Segundo o autor, a palavra linguagem está empregada de três formas distintas, e todas as formas falam sobre o mesmo, mas de modos diferentes. Sobre isso Heidegger (2015, p.192) diz: “Essa diferenciação a partir do uno constituir próprio da linguagem.” Para o autor, a fala não é uma capacidade assegurada, pois em diferentes situações ela pode ser perdida, por exemplo, um momento de profundo medo, tristeza, um acidente, etc. Por esse motivo, ela também se manifesta no silêncio.

Assim, o filósofo alemão apresenta um fragmento da obra *De interpretatione*, de Aristóteles. Nele encontramos o seguinte:

De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz. E assim como as letras são as mesmas para todos, do mesmo modo também os sons. São idênticas em todas as disposições da alma, das quais os sons são os primeiros signos, como já são também as mesmas coisas, das quais aquelas são semelhanças. (HEIDEGGER, 2015, p. 194 apud ARISTÓTELES)

Para Heidegger, o texto de Aristóteles nos revela a estrutura clássica do que se entende por fala: letras do alfabeto que formam grafemas, assim representando disposições da alma e mostrando as coisas a que se referem. O filósofo alemão afirma que o mostrar concede a sustentação dessa estrutura. “De maneira variada, desvelando ou velando, o mostrar conduz algo para um aparecer, deixando, assim, apreender o que aparece e permitindo que se discuta o que se apreender.” (HEIDEGGER, 2015, p.195)

Essa relação entre o mostrar e aquilo que nele se mostra irá se transformar, posteriormente, na relação entre o signo e ao que ele se refere. É para o mostrar que o signo dirige-se. Heidegger nos exemplifica que, no período helenista¹⁷ o signo era utilizado para designar algo, no qual outro elemento impõe e orienta a representação de um objeto. Porém, designar não é mostrar, como deixar aparecer. Ele diz: “A transformação, pela qual o signo deixa de ser o que se mostra para ser o que designa, repousa sobre a transformação da essência da verdade.” (HEIDEGGER, 2015, p.195) Para a compreensão mais aprofundada do pensamento heideggeriano acerca da linguagem é necessário a compreensão de elementos trabalhados, principalmente, na conferência *A origem da obra de arte* como o originário, a coisa, *alethéia*, etc.

¹⁷ Período marcado pelo auge do alcance geográfico da influência da cultura grega.

II

A ALÉTHEIA E O DESVELAMENTO

2.1 Traçando o caminho para o originário

Ao indicar sua reflexão acerca da arte, originário e verdade, Heidegger alerta o leitor sobre a postura que se deve tomar diante do seu texto. O autor adverte que quem “de fora” quiser compreendê-lo, não conseguirá. E que a expressão “de fora” remete tanto a uma atitude objetiva, como subjetiva. Segundo o filósofo, devemos nos deixar tomar pelas questões, que elas nos possuam e não tentemos possuí-las. Sobre isso, ele diz que devemos atender ao chamado proveniente da “silenciosa fonte originária”.

Deste modo, em sua reflexão o autor produz um discurso em torno das principais questões que envolvem a arte, o originário e a verdade, utilizando uma linguagem demasiadamente densa, com a qual devemos ter cuidado ao tentar interpretá-la. Ao nos defrontarmos com esse ensaio, temos que estar cientes de que não se trata de uma teoria que conceitua o que é arte. A arte colocada como uma questão, não deve ser pensada através de conceitos, mas deve ser experienciada. Heidegger diz que “As reflexões precedentes dizem respeito ao enigma da arte, ao enigma que é a própria arte. Está longe a pretensão de resolver o enigma. Resta a tarefa de ver o enigma.” (HEIDEGGER, 2010, p.201).

Ainda ao tratar do conceito de arte, originário e verdade, a primeira e mais pertinente reflexão levantada pelo filósofo diz respeito ao originário. O autor foca seu pensamento em dois momentos, a questão do ser da obra de arte e do ser da arte. Assim, o originário se torna o *logos* de todo o diálogo na análise heideggeriana, ou seja, ele (*logos*) quem proporcionará o local próprio e a forma de abordagem necessária para o desenvolvimento do tema em questão.

Portanto, ao pensarmos o originário, devemos ter esclarecido que ele pode ser empregado de duas maneiras: em alguns momentos, pode ser utilizado como

*Ursprung*¹⁸ e, em outros, como o conceito metafísico de origem. Por este motivo, as questões referentes à obra e a arte terão abordagens distintas de acordo com a forma no qual o originário é usado.

Segundo Heidegger, o modo que a estética e metafísica ocidental concebem a obra de arte é como algo que possui um suporte coisal, ou seja, a obra de arte necessita de uma base/fundamento. E será esse ponto um dos questionamentos da reflexão heideggeriana. Esta visão do filósofo está contida na questão “O que é isto o originário?”, já que ela se volta para realidade, quando se questiona pela *arché*¹⁹ da *physis*.

Desta maneira, o filósofo alemão retorna a essa pergunta sobre a realidade pensada esteticamente como suporte coisal, mas buscando a *arché* da arte. Por esse motivo, Heidegger demonstra as três respostas metafísicas sobre o que compõe a *arché* da coisa. Entretanto, Heidegger irá recusar essas respostas há tempos perpetuadas pela tradição ocidental. A finalidade desse pensamento é que a busca pela coisalidade da coisa precisa ser posta de lado, pois ele não se origina de um questionamento poético da obra de arte, mas do que o autor coloca como Teorias Estéticas.

Dito isto, é perceptível que a obra tem uma grande importância no trajeto que Heidegger decide percorrer, porém, ela será observada não de um ponto de vista estético, que busca um suporte coisal, mas a partir da verdade. Assim, buscar pela verdade da obra é perguntar pela realidade da obra, uma vez que, verdade e realidade se correspondem simultaneamente e a realidade deve corresponder ao originário. “Em vista disso, a essência da verdade ele a vai pensar no originário como essência essencial, pois a essência da verdade é a verdade da essência.” (CASTRO, 2010, p.8).

Ao tratar da verdade, Heidegger recorre à palavra grega *alétheia*, conceito do qual nos aprofundaremos mais tarde. A *alétheia* no pensamento do filósofo deve ser

¹⁸ “Uma das primeiras dificuldades que encontramos está no título. Ele diz em alemão: *Der UrsprungdesKunstwerkes*. Como traduzir *Ursprung*? Tanto pode significar origem como originário, daí ser passível de ser mal compreendido, Todas as traduções que consultamos optaram por traduzir por origem. Não cremos que corresponda tal tradução ao pensamento renovador do autor. [...] Em alemão, a palavra *Ursprung* é formada do verbo *Springen*, pular, precedida do prefixo *Ur*, o primordial. [...] No “pulo” ele localiza o poético-ontológico. Isso significa evidente pela remissão em dois momentos ao ensaio Identidade e Diferença, onde ele mostra a essência da identidade como sendo um “pulo”. É para essa essência que ele quer remeter ao pensar a essência da arte como *Ursprung*.”(p.224, NdT)

¹⁹ A busca por princípios ou por um princípio único que tenha dado origem a tudo.

vista como desvelamento, assim, a obra de arte será o pôr-se em obra da verdade. A questão da verdade traz outra problemática: se toda obra é “esta” ou “aquela” obra de arte, poderíamos dizer o mesmo acerca da verdade? Responderemos, por enquanto, que o originário não pode se esgotar em um único ente. É por esse motivo que Heidegger o coloca como *Ursprung* e não como “origem”, pois o originário é aquilo que permanece.

Percebemos até então que tanto obra como arte estão em referência direta com a verdade. Heidegger tem a preocupação de não cair em conceitos tradicionais metafísicos e em teorias estéticas. Para que isso não ocorra é preciso que retomemos ao originário no vigor de repouso. O repouso, para o filósofo, é uma questão fundamental para o entendimento do originário da verdade, da realidade, da arte etc.

Agora vamos analisar detalhadamente os elementos eleitos por Martin Heidegger para pensar a arte. Começando pelo originário que, para o autor, significa: aquilo, a partir de, onde e através do que algo é o que é o que ele é e como ele é. Dele provém a essência. E a pergunta pelo originário da obra de arte é a pergunta pela proveniência da sua essência.

O autor então se questiona sobre a origem da obra, que pela opinião corrente, é o artista. Mas se a origem da obra é o artista, qual seria a própria origem do artista? Para Heidegger o artista é a origem da obra, da mesma forma que a obra é a origem do artista. “Artista e obra são em-si e em sua mútua referência através de um terceiro, que é o primeiro, ou seja, através daquilo a partir de onde artista e obra tem seu nome, através da arte.” (HEIDEGGER, 2010, p.37)

Portanto, da arte provém a obra e o artista. Ao pensar a arte, o filósofo deixa claro que ela é o originário para o artista e a obra, da mesma forma que a obra dá origem ao artista e o artista dá origem a obra. Mas, antes de conceber a arte como um originário, temos que compreender o que de fato é a arte, buscar sua essência. E é por este motivo que se questionar pelo originário da arte torna-se ponto fundamental no pensamento heideggeriano. Mas como chegaremos a tal resposta sem antes respondermos, o que é e como é uma obra arte?

Para muitos, dizer o que é ou não é uma obra de arte é uma observação comparativa das obras de arte que existem. Porém como podemos fazer tal comparação se ainda nem sequer sabemos o que de fato é uma obra de arte? Heidegger diz que para

encontrarmos a essência da arte que habita na obra, devemos questionar à obra sobre o quê ela é e como é. Sobre isso ele fala:

[...] as obras são tão naturalmente existentes como aliás também as coisas. O quadro está pendurado na parede do mesmo modo que uma espingarda de caça ou um chapéu. Uma pintura, por exemplo, aquela de van Gogh que apresenta um par e sapatos de camponês, vai de exposição em exposição. As obras são expedidas como carvão do Ruhr e os troncos de árvore da Floresta Negra. Durante as campanhas de guerra, os hinos de Hölderlin foram guardados na mochila juntos com utensílios de limpeza. Os quartetos de Beethoven estão nos depósitos da editora como as batatas estão no porão. (HEIDEGGER, 2010, p.41)

Então, até agora vimos que, a obra de arte existe de modo tão natural como uma coisa. Esse modo de ver a arte é a primeira coisa que nos deparamos ao observá-la. Uma obra de arte é uma forma privilegiada de revelar o cotidiano na compreensão poética do mundo e temos que, através da nossa reflexão, transgredir o pensamento de que a obra de arte é mera atividade criadora do artista.

Somos levados a refletir sobre o que é este caráter da coisa que está presente na obra de arte. Porém, não devemos esquecer que não é só ele que faz a obra ser tal qual é. Há outro elemento que a compõe, o que Heidegger denomina de artístico, o que a faz distinta de uma mera coisa: “A obra dá a conhecer abertamente um outro, manifesta outro: ela é alegoria.” (HEIDEGGER, 2010, p.43)

Na busca para se conhecer a essência da arte, Heidegger denomina a obra de arte, como algo que existe naturalmente como coisa. O filósofo acredita que é necessário sabermos até onde a obra de arte contribui para a natureza da coisa. Assim, “O caráter de coisa é tão irremovível na obra de arte que, ao contrário, seria melhor dizer: o monumento está na pedra, a escultura está na madeira. A pintura está na cor. A obra de linguagem está na fala. A obra musical está na sonoridade” (HEIDEGGER, 2010, p. 43). Então, precisamos compreender o ser da coisa (a coisidade) na obra de arte e, para isso, faz-se necessário percorrer o caminho filosófico traçado por Martin Heidegger na busca do entendimento desta questão. No estudo da coisa enquanto ente, o filósofo utiliza uma discussão entre três teorias: a teoria substancialista, a teoria sensualista e a teoria da matéria e forma.

A primeira refere-se à estrutura que forma a parte essencial da coisa. Esta parte é considerada permanente, porém invisível. Inicialmente Heidegger classifica como coisa tudo aquilo que é, ou seja, uma escultura é uma coisa, da mesma forma que o vento no outono é uma coisa e até coisas que não são nada, como a morte e o juízo final, também são coisas. Porém, esse conceito de coisa ainda está muito vago e é necessário ser melhor trabalhado para que possamos chegar a sua essência.

Heidegger acrescenta ao conceito de coisa a ideia de algo que pode ser classificável. Mas este pensamento também não é considerado suficiente, sobre isso Heidegger (2010, p.51) diz: “Claramente a coisa não é somente a reunião de características e também não é a acumulação das propriedades através das quais surge o conjunto. A coisa é, como qualquer um acredita saber, aquilo em torno do qual as propriedades se reuniram. ”Fica claro que a coisa é algo que preexiste a suas características e, segundo Heidegger, suas determinações não são quaisquer nomes, pois são nessas determinações que somos capazes conhecer o caráter da coisa e falar sobre ela através de enunciados simples, compostos de sujeito e predicado, que equivalem a substância da coisa e seus acidentes. Nesse processo de conceituação da coisa, é necessário se afastar dos enunciados sobre a mesma, pois eles ainda não são sua essência.

Em sua segunda tentativa de conceituar a coisa Heidegger afirma que “A coisa é o *aistheton* [o sensível], o perceptível nos sentidos da sensibilidade através das sensações” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Porém logo percebemos que as próprias coisas estão muito mais próximas de nós que as sensações, por exemplo, escutamos, em casa, a porta bater e nunca ouvimos sensações acústicas ou meros ruídos. Sobre as tentativas de Heidegger de conceituar a coisa podemos dizer que, a primeira interpretação feita pelo filósofo a afasta demasiadamente do corpo, já a segunda se projeta demais sobre o corpo, findando que a coisa termina por desaparecer dentro das duas interpretações.

Finalmente, fica claro que “aquilo que dá às coisas o que é constante e é seu cerne, mas que ao mesmo tempo também causa o modo de seus afluxo sensível, o colorido, o sonoro, a dureza, o maciço, é a materialidade das coisas” (HEIDEGGER, 2010, p.61), ou seja, a coisa é a união de matéria e forma. Heidegger diz que é este conceito que nos põe em condição de responder a pergunta pelo caráter de coisa na obra de arte e que a matéria é a base e campo para a modelagem artística. Mas temos que ter

cuidado ao definir a coisa da obra de arte como matéria e forma, pois um utensílio também possui matéria e forma, mas não é obra de arte. Então como poderíamos diferenciar a obra de arte dos utensílios? A obra de arte se difere dos utensílios por não ter, em sua essência, uma utilidade em-si. Assim, a obra de arte existiria por si.

Apesar de podermos aplicar essas teorias à coisa, nenhuma delas oferece uma explicação ontológica satisfatória. Para Heidegger, o ente como tal, não é acessível à razão. O ente só é verdadeiro quando é autêntico, ou seja, quando se apresenta tal como é, então a verdade (que aqui significa autenticidade) e o ente são a mesma coisa. O artista sendo o indivíduo em exceção entre os homens comuns tem o poder visionário que penetra profundamente em todas as coisas e, em seus olhos, apresenta-se a realidade como é em si mesma, que é refletida na obra de arte e torna-se uma revelação aos demais. A obra de arte é onde há a não-ocultação do ser.

Segundo Heidegger o originário da obra de arte é a própria arte, as obras de arte mostram corretamente o caráter da coisa, ainda que de maneira completamente diferente. Apesar de podermos contemplar diversas obras de arte, o ser-obra da obra não se apresenta claramente para nós, sobre isso o autor faz o seguinte questionamento: “Alguma vez a obra será acessível em si? Para que isso pudesse ser bem sucedido seria necessário retirar a obra de todas as referências ao que ela própria não é, para a deixar repousar só para si e só em-si mesma” (HEIDEGGER, 2010, p.97).

Existem diversas formas de se trabalhar com a obra de arte, ao que Heidegger chama de comércio da arte. As obras de arte se tornam acessíveis ao público para apreciação, críticos se ocupam delas, a história da arte as transforma em uma ciência, porém todas as atividades relacionadas à arte, mesmo que seja a mais elevada, não será capaz de alcançar o ser-obra da obra de arte, seu ente e sim, apenas o ser-objeto. Então, a qual lugar pertence a obra? Ela pertence, como obra, ao âmbito que se abre através dela própria.

Há outros aspectos que devemos considerar com Heidegger sobre a obra de arte, ela não é completa por si mesma, isolada, apenas dentro de um conjunto de relações que transcendem sua identidade ela se integra ao mundo que a rodeia.

A obra de arte manifesta um mundo não no sentido de mero conjunto de coisas existentes, nem de um objeto que se pode olhar. [...] O mundo é a consciência que se esconde com uma luz

para dar conta ao homem de sua existência e da sua posição em meio aos outros seres existentes; todas as coisas adquirem seu ritmo, sua distância e proximidade, sua amplitude e estreiteza (RAMOS, 1973, p. 15-16, tradução nossa) ²⁰.

A obra de arte revela a pluralidade de mundos concretos que são a atmosfera espiritual que influem na vida de cada povo, cada época e cada momento histórico. Seu ente instala um mundo e essa instalação é o erigir no sentido de consagrar e glorificar. Heidegger afirma:

Mundo nunca é um objeto que fica diante de nós e pode ser visto. Mundo é o sempre inobjetivável, ao qual ficamos subordinados enquanto a vias de nascimento e morte, bênção e maldição nos mantiverem arrebatados pelo ser (a). Onde acontecem as decisões mais essenciais de nossa história, que por nós são aceitas e rejeitadas, não compreendidas e de novo questionadas, aí o mundo mundifica (HEIDEGGER, 2010, p.111).

Para Heidegger esse mundo na obra de arte não é uma exigência sem conteúdo específico, um conteúdo de ideias, de sentimentos e de projetos que vão fazer ser inteligível o singular e o concreto. Mas essa forma ideal de obra de arte tem que se agarrar em algo permanente e material. A essa matéria, nós podemos chamar de natureza. Heidegger a chama de Terra, no sentido metafórico ou mitológico tradicional de “mãe-terra”, “[...] que engendra e alimenta a todos os seres e logo os põe em seu seio” (RAMOS, 1973, p.17, tradução nossa) ²¹. Heidegger considera que a matéria não é somente o “cimento da coisa” da obra de arte, pois dentro de sua unidade estética ela tem um valor próprio e este valor é o da revelação ontológica. O instalar um mundo e o elaborar a Terra são duas características fundamentais do ser-obra da obra.

2.2 A coisa e a obra

²⁰ No original: “La obra de arte pone de manifiesto un mundo no en el sentido del mero conjunto de cosas existente, ni en el de un objeto al que se pueda mirar. [...] El mundo es la conciencia que se esconde con una luz para dar cuenta al hombre de su existencia y de su posición en medio de los otros seres existentes; todas las cosas adquieren su ritmo, su lejanía y cercanía, su amplitud e estrechez.”

²¹ No original: “[...] que engendra y alimenta a todos los seres y luego los recoge em su seno.”.

Agora vamos nos deter apenas à coisa. O que é a coisa enquanto coisa? Heidegger afirma que ao fazermos essa pergunta, esperamos conhecer o ser-coisa, ou seja, a coisidade da coisa. Uma tal coisa, que como tal não aparece uma “coisa em si”, é, segundo Kant, por exemplo, a totalidade do mundo, uma tal coisa é até mesmo o próprio Deus. Coisas-em-si e coisas que aparecem, todo sendo que é, chama-se na linguagem filosófica uma coisa. [...] Segundo este significado, a obra de arte é também uma coisa, na medida em que ela é um sendo.” (HEIDEGGER, 2010, p.45-47).

Para Heidegger, devemos permitir que a coisidade da coisa se determine por ela mesma. Somos advertidos de que com as respostas comumente dadas ao questionamento da coisa, acabamos por deduzir que não há mais nada de relevante a ser pensado. Então somos apresentados às interpretações da coisidade da coisa, que ao longo do pensamento ocidental se tornaram dominantes.

Para ilustrar o conceito corrente de coisa, Heidegger traz o exemplo do bloco de granito. As características de um bloco de granito são: duro, pesado, extenso, maciço, áspero etc. Tudo que foi dito até aqui se refere a aquilo pertencente à própria pedra. Portanto, o conceito de coisa como sendo algo qualificável não é a coisa. “A determinação da coisidade da coisa como substância com seus acidentes parece corresponder, de acordo com a opinião corrente, à nossa maneira natural de olhar as coisas.” (HEIDEGGER, 2010, p.53).

Dito isto, o autor nos explica que na estrutura tradicional, ao enunciarmos sobre a coisa, o sujeito equivale à substância e o predicado os acidentes. Porém, tanto a estrutura da proposição quanto a da coisa, Heidegger diz que provêm de uma fonte comum mais originária. Assim, podemos chegar à conclusão de que esse conceito de coisa não alcança a coisidade das coisas, aquela origem própria, que o filósofo denominará como repousar-em-si.

Mas como nos libertarmos desse conceito há tanto tempo impregnado no pensamento ocidental? A resposta é simples: concedendo à coisa a possibilidade de se mostrar seu caráter de coisa. Assim, tudo o que até então foi posto sobre enunciação, sujeito, predicado etc., precisa ser colocado de lado. É a partir do ato de desfazer esse conceito que Heidegger começa a pensar sobre a coisa. O autor diz que a coisa é *aistheton* (o sensível), aquilo que é perceptível pelos sentidos, através das sensações. Porém:

As próprias coisas estão muito mais próximas de nós do que as sensações. Escutamos em casa a porta bater e nunca ouvimos sensações acústicas ou meros ruídos. Para se ouvir um puro ruído temos que afastar das coisas o escutar, distanciar delas o nosso ouvido, ou seja, escutar abstratamente (HEIDEGGER, 2010, p.59-61).

Apesar dessa segunda conceitualização ser um pouco mais “branda” com a coisa do que a primeira, em ambas a coisa-em-si desaparece. Desta maneira, após refletir sobre essas duas formas correntes de concepções da coisa, chegamos à terceira e ideal conceituação: a determinação da coisa como matéria (*hylê*) composta de uma forma (*morphê*), ou seja, coisa como a união de matéria e forma. A partir desse conceito, teremos condição de responder à questão sobre o caráter de coisa na obra de arte.

Assim, Heidegger questiona onde esta estrutura de forma e matéria teve sua origem. Seria no caráter de coisa da coisa ou no de obra da obra de arte? A obra de arte se difere dos utensílios por não ter em sua essência uma utilidade em-si, ou seja, não é fabricada para um determinado intuito como um sapato, por exemplo. A obra de arte existe por si.

O produto é fabricado como um utensílio para algo. Por conseguinte, matéria e forma, enquanto determinações do sendo são naturais à essência do utensílio. Propriamente, este nome nomeia o elaborado em vista de sua utilidade e uso. Matéria e forma não são, de modo algum, determinações originárias da coisidade da própria coisa. [...] Todavia, a obra de arte, através de sua presença auto-suficiente, assemelha-se antes à mera coisa, em sua origem própria e não forçada a nada. (HEIDEGGER, 2010, p.67)

Ao falar sobre o “mero” no pensamento heideggeriano que significa desvincular-se do sentido de serventia e da fabricação. A mera coisa é um tipo de utensílio, porém sem aquilo que faz o utensílio, ou seja, seu ser-utensílio. O que resta, após a retirada do que lhe faz utensílio é o ser-coisa. O filósofo se questiona então se ao retirar todo o caráter de utensílio da coisa restará aquilo que faz a coisa ser coisa. Para ele, a resposta é negativa, fazendo com que o terceiro conceito (matéria e forma), até então colocado como o mais assertivo, mostre-se problemático.

Mas o que faz esse conceito, apesar de suas limitações, possuir um local especial na reflexão de Heidegger sobre a coisa? A resposta do filósofo é que: “Esta determinação da coisa provém de uma interpretação do ser-utensílio do utensílio. Este

sendo, o utensílio, de uma maneira especial, está próximo do representar do homem, porque chega ao ser através de nosso próprio produzir.” (HEIDEGGER, 2010, p.77)

Dito isso, qual seria o caminho a ser trilhado para alcançarmos o caráter de utensílio? Como teremos a experiência com o utensílio de verdade? Heidegger nos dá uma luz para a obtenção das respostas a tais questionamentos, ao utilizar o exemplo do sapato da camponesa, no qual, ele remete ao famoso quadro do pinto holandês Vicente Van Gogh (1853-1890). A utilidade de um sapato nos é clara, servem para calçar os pés; sua forma é constituída de acordo com a necessidade de quem o usa.

No quadro escolhido pelo filósofo para reflexão, é possível conhecer o que o utensílio (os sapatos) é em verdade. Ele emerge para o desvelamento do seu ser, Heidegger retoma ao desvelamento (pensado pelos gregos) como *alétheia*. Segundo o autor “Na obra está em obra um acontecer da verdade, se aqui acontece uma abertura inaugurante do sendo naquilo que ele é e no como ele é.” (HEIDEGGER, 2010, p.87). Assim, iremos ver a obra de arte não mais ligada ao belo, pensada pela Estética, mas como portadora da verdade.

Após essa reflexão chegamos aos resultados de: Primeiro, os meios de se apreender o caráter de coisa da obra e os conceitos correntes de coisa não são suficientes para a investigação proposta pela filosofia heideggeriana, Segundo o que com isso quisermos apreender como sendo a mais próxima realidade vigente da obra, a base coisal, nesse modo não pertencia à obra. Finalmente o filósofo diz: A obra de arte, à sua maneira, abre inauguralmente o ser do sendo. Na obra acontece esta abertura inaugural, ou seja, o revelar, ou seja, a verdade do sendo. Na obra de arte a verdade do sendo se põe em obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade. O que é a verdade ela mesma para que de tempos em tempos se aproprie inauguralmente como arte? O que é este pôr-se-em-obra? (HEIDEGGER, 2010, p.95-97)

2.3 O desvelamento como *alétheia*

Refletir previamente sobre os conceitos de abertura, disposição, compreensão e fala conduziu Heidegger à colocação e ao desenvolvimento da questão da verdade. Segundo Heidegger a filosofia se determina como a ciência da “verdade” (*επιστήμητις τῆς ἀλήθειας*). Ao mesmo tempo também se identifica como *επιστήμη, ἡ θεωρεῖτόον ἢ ὄν*, em outras palavras, como ciência que considera o ente enquanto ente,

no que diz respeito ao seu ser. Sobre isso o filósofo questiona: mas o que significa aqui “investigar sobre a verdade”, ciência da “verdade”? Será que nessa investigação a verdade é tratada como tema no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo? Certamente não, pois “verdade” significa o mesmo que “coisa”, “o que se mostra em si mesmo”. O que então significa a expressão “verdade”? Quando usada terminologicamente como “ente” e “ser”?

Para o filósofo ao tratar da questão da verdade “se verdade encontra-se, justificadamente, num nexos originário com o ser, então o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental.” (HEIDEGGER, 2010, p.283) Deste modo, no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, intitulado *Presença, abertura e verdade* o autor partirá de uma análise do conceito tradicional de verdade e procurará expor os seus fundamentos ontológicos (a) *O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos*; onde busca através dos fundamentos da verdade conhecer seu fundamento originário e (b) *O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade*.

Heidegger afirma que ao longo da história da filosofia podemos observar três conceitos considerados fundamentais sobre a verdade:

1. A verdade reside no enunciado (o juízo);
2. A essência da verdade está na concordância entre juízo e seu objeto;
3. Segundo Aristóteles não só a verdade reside no enunciado, como também conceituou a verdade como concordância.

O pensamento defendido por Aristóteles sintetizado por *παθήματα τῆς ψυχῆς των πραγμάτων νομοιώματα*²² propõe de certo modo uma definição da essência da verdade. E logo desempenhariam uma importante presença nas concepções futuras da essência da verdade com, por exemplo, a *adequatio intellectus et rei*.

Para Heidegger este conceito de verdade como concordância, *adequatio*, *ὁμοίωσις* é demasiadamente universal e vazio. Mas o que então significa concordância? O filósofo alemão responde: “A concordância de algo com algo tem o caráter formal da

²² “As vivências da alma, as “νοήματᾶ” (representações) são adequações às coisas” (HEIDEGGER, 2010, p.284-285)

relação de algo com algo.” (HEIDEGGER, 2010, p.286). Desta forma, percebemos que toda concordância e por consequência, toda verdade é de alguma forma uma relação. Porém, nem toda relação será uma concordância. É preciso que ao examinar tal relação, levemos também em consideração os membros que compõem a mesma. É, portanto que mostra-se necessário não apenas refletir o caráter racional atribuído nesta relação, mas é primordial reconduzir o questionamento a seu contexto ontológico. Assim, iremos traçar os passos dados pelo autor na investigação sobre os fundamentos da verdade.

Partindo da opinião geral, apenas o conhecimento é verdadeiro. E conhecer, de certo modo, é julgar. Para Heidegger, em todo julgamento devemos diferenciar o ato de julgar como atividade psíquica real e aquilo que é julgado como conteúdo ideal. Do conteúdo ideal daquilo que foi julgado chegamos ao “verdadeiro”. E a atividade psíquica real simplesmente dada ou não. Disso o filósofo afirma: “O conteúdo ideal do juízo é, pois, i que se acha numa relação de concordância. Esta diz respeito a um nexos entre o conteúdo ideal do juízo e a coisa real sobre a qual se julga.” (HEIDEGGER, 2010, p.287).

Desse ponto de vista sobre a verdade como concordância surgem alguns questionamentos como, por exemplo, a concordância nesse contexto é real, ideal ou nenhuma das duas opções? E como devemos então perceber de modo ontológico esta relação entre o que é simplesmente dado e o ideal? Não se deve questionar esta relação entre ideal e real? Ela por si só já subsiste?

Apesar dos questionamentos de Heidegger é perceptível que este não é o caminho para alcançar uma reflexão concisa da verdade. Pois, segundo o autor, não devemos nos ater a concordância entre o conhecimento e o objeto ou entre o real e o ideal. Para ele, “o que se deve verificar é unicamente o ser e estar-descoberto do próprio ente, em outras palavras, o ente na modalidade de sua descoberta. Isso se confirma uma vez que o enunciado, isto é, o ente em si mesmo, mostra-se como o mesmo. Confirmação significa que o ente se mostra em si mesmo.” (HEIDEGGER, 2010, p.289).

Desta forma, o enunciado é verdadeiro quando ele descobre o ente em si mesmo. Deixando que o ente se mostre em seu ser, o desvelamento. Assim, Heidegger diz “O ser-verdade do enunciado deve ser entendido no sentido de ser- descobridor.”

(HEIDEGGER, 2010, p.289). Portanto, o conceito de sujeito e objeto quando pensamos na verdade é refletido por Heidegger.

Para o autor, a interpretação de ser-verdadeiro (verdade) enquanto ser-descobridor, resgata o que a filosofia antiga iniciou, mas de alguma forma foi abandonado pela tradição filosófica. Desta maneira, o filósofo diz: “o ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις²³ (apophansis) é ἀληθεύειν (aletheúein), no modo de αποφαίνεσθαι²⁴: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desencobrimento, retirando-o do encobrimento.” (HEIDEGGER, 2010, p.290).

Com isto Heidegger quer dizer que o ser-verdadeiro do λόγος entendido como fala, enquanto *apophanias* é uma das várias formas de mostrar. Então, como *apophenesthai* ele mostra-se do que foi dito. Desta maneira, pertence ao λόγος desvelamento (*alétheia*). Assim, o λόγος e a *alétheia* se desprendem dos conceitos considerados pelo autor dogmáticos e recebem um olhar fenomenológico. Ele afirma que: “A definição proposta da verdade não é um repúdio à tradição, mas uma apropriação originária.” (HEIDEGGER, 2010, p.290)

Ainda sobre a verdade como ser-descobridor o autor afirma que ela não é uma simples explicação através das palavras. A verdade surge através da “análise das atitudes” do *Dasein*, que enxergamos como verdadeiras. Assim, o ser-verdadeiro compreendido enquanto ser-descobridor é um modo de ser do próprio *Dasein*. O descobrir é então um modo de ser-no-mundo. E ele (descobrir) ocorre na observação dos entes intramundanos. Que, segundo o filósofo, são “verdadeiros” de dois modos. Primeiro, no ato da descoberta e segundo, como descoberto.

Para Heidegger a descoberta dos entes intramundanos está fundada na abertura de mundo. E esta abertura é modo fundamental do *Dasein* que se constitui por disposição, compreender e fala. É somente através abertura que é possível alcançar o fenômeno mais originário da verdade. Assim, a verdade como descoberta deve ser antes de tudo retirada dos entes. Desta forma, o ente é retirado do velamento. E, segundo Heidegger, ela (a verdade) percorre dois caminhos do desvalimento e velamento. Fazendo com que o *Dasein* esteja sempre na verdade e não-verdade. Portanto, da

²³ Termo grego derivado de ἀποφαίνω (mostrar)

²⁴ *Apophenesthai*: o mostrar-se do que foi dito

reflexão do fenômeno originário da verdade podemos concluir duas coisas: “1. Verdade no sentido mais originário é a abertura da presença à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos. 2. A presença é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade.” (HEIDEGGER, 2010, p.293-294).

E dando continuidade a essa reflexão, sobre o originário da verdade Heidegger referencia a visão anteriormente colocada no ponto *O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos antológicos* acerca da verdade como concordância. Pois, segundo o autor, a fala pertence essencialmente à abertura do *Dasein*. E o *Dasein* fala, no sentido de se pronunciar. É neste enunciado da fala do *Dasein* que “se pronuncia como tal” sobre o ente anteriormente descoberto. Deste modo, o enunciado fala sobre o ente enquanto descoberto. E por este motivo que o autor acredita que “o que se pronuncia torna-se por assim dizer, um manual intramundano que pode ser retomado e propagado.” (HEIDEGGER, 2010, p.295). Mas é necessário esclarecer que esta descoberta não acontece por si mesma. Ela se dá no ato da apropriação do *Dasein* daquilo que é dito através do ouvir. Heidegger afirma:

A tese de que o “lugar” genuíno da verdade e o juízo não apenas é apenas erroneamente atribuída a Aristóteles como constitui, no que respeita a seu conteúdo, um desconhecimento da estrutura da verdade. O enunciado não é o “lugar” primário da verdade. Ao contrário, o enunciado, enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na abertura da presença. A “verdade” mais originária é o “lugar” do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiros ou falso (possa ser descobridor ou encobridor.” (HEIDEGGER, 2010, p.296-297)

Segundo Heidegger, sendo constituído pela abertura, o *Dasein* é e está de modo essencial na verdade. E ela (abertura) é um modo de ser essencial da presença. O filósofo afirma: “Só “se dá” verdade à medida que e enquanto o *Dasein* é.” (HEIDEGGER, 2010, p.298). Deste modo, antes do *Dasein* e após ele não há verdade e não haverá verdade, isto ocorre, pois, a verdade não pode ser enquanto abertura descoberta e desvelamento. Assim, o ser da verdade se encontra em uma integração originária com o *Dasein*. E apenas pelo motivo do *Dasein* ser, enquanto o que se constitui pela abertura, em outras palavras, através do compreender, é então que podemos compreender o ser.

Continuando sua reflexão Heidegger atesta que o ser só “se dá” pois a verdade é. E, por sua vez, a verdade só é à medida que o Dasein também é. Deste modo, ser e verdade são igualmente originários. O filósofo completa “Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser “é” e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da compreensão do ser.” (HEIDEGGER, 2010, p.299). Mas mesmo após todo esse trajeto filosófico, para o autor, a questão do sentido do ser ainda precisa ser conquistada.

A obra *Sobre a essência da verdade* é um dos marcos da virada de pensamento (*Kehre*) na filosofia heideggeriana. Nele, percebemos a evolução do conceito de verdade trabalhado pelo filósofo. O autor dirige seu olhar para aquilo que caracteriza toda verdade enquanto tal. Se afastando do senso comum e criticando os conceitos de verdade desenvolvidos ao longo da filosofia.

Sobre a questão da verdade, Heidegger afirma que o descuido com o qual nos entregamos ao uso desta palavra essencial mostra quão pequeno e rude é nosso conhecimento da essência da verdade. Na maioria das vezes, pensa-se como verdade esta e aquela verdade. Isto significa algo verdadeiro e verdadeiro pode ser um conhecimento que se expressa numa frase, porém, não nomeamos verdadeira apenas uma frase, mas também uma coisa. O verdadeiro corresponde ao real e é real aquilo é de verdadeiro.

Ao tratar da verdade, o autor fala sobre a diferenciação entre autenticidade e verdade. Para o filósofo, a verdade tem sido tratada ao longo da história da filosofia como concordância. Veremos que há duas formas de concordância:

O verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, que concorda. Ser verdadeiro e verdade significam aqui: estar de acordo, e isto de duas maneiras: de um lado, a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, de outro lado, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa. (HEIDEGGER, 1999, p. 155-156)

Para ele, as duas formas de compreensão da concordância demonstram a concepção tradicional da essência da verdade. Portanto, vistas como a essência da *veritas*²⁵ significa um “conforma-se com” e, deste modo, refletem a verdade como

²⁵Veritas est adaequatio rei ad rem.

conformidade. O conceito de conformidade vem de uma tradição teológica, na qual as coisas existentes estão em conformidade com o intelecto divino. “*Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si que, por sua vez, fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, ‘harmonia’ determinada pela ordem da criação.” (HEIDEGGER, 1999, p 156)

Desligada a ideia de criação, podemos encontrar também a verdade em uma perspectiva lógica, na qual a verdade da coisa significa sempre o acordo da coisa com seu conceito essencial, assim como a razão o concebe. Porém, esse conceito de verdade acaba por admitir a existência da não-verdade, ou seja, o que seria o contrário da verdade. Sobre isso Heidegger diz que:

[...] admite-se como igualmente evidente que a verdade tem um contrário e que há a não-verdade. A não-verdade da proposição (não-conformidade) é a não concordância da enunciação com a coisa. A não-verdade da coisa (inautenticidade) significa o desacordo de um ente com sua essência. A não-verdade pode ser compreendida cada vez como não estar de acordo. Isto fica excluído da essência da verdade. É por isso que a não-verdade, enquanto pensada como parte contrária da verdade, por ser negligenciada quando se trata de apreender a pura essência da verdade. (HEIDEGGER, 1999, p.157).

Finalmente, segundo Heidegger, a essência da verdade é a liberdade. Sobre a liberdade ele afirma que ela se revela no interior do aberto, deixando cada ente ser o que definitivamente é. A liberdade é então o deixar-ser do ente. O deixar-ser utilizado pelo filósofo significa não uma omissão, nem indiferença perante o ente, o “Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. [...] ao aberto e à sua abertura.” (HEIDEGGER, 1999, p.161)

A abertura como *alétheia* será pensada como desvelamento e não com a tradução tradicional de verdade. Na reflexão sobre a essência verdade, o filósofo utiliza a palavra grega *alétheia*, que tem o significado de desvelamento. Ele continua sua reflexão até chegar à conclusão de que ela é a oposição entre clareira e velamento. Clareira, pois ela é em sua totalidade e vigora no aberto e o velar vela e se dissimula a si mesmo. “Isto quer dizer: o lugar aberto no meio do sendo, a clareira, jamais é palco fixo com cortina aberta sobre o qual se encene o jogo do sendo. A clareira acontece muito mais apenas como este duplo velar. O desvelamento do sendo nunca é, apenas, um estado existente, porém, um acontecimento” (HEIDEGGER, 2010, 135).

Para Heidegger se algo é desvelado (*alétheia*) permanecia anteriormente velado (não-verdade). Então, esse velamento como não-verdade pertence à essência da verdade, a não-verdade é mais antiga original do que qualquer revelação. Dito isso, a não-essência da não-verdade, ou seja, o velamento, é chamado pelo filósofo de mistério.

O autor alemão acredita que o homem se limita a tratar de entes em seu caráter revelado. Portanto, ocorre um esquecimento do mistério e o homem historial segue na vida corrente e distraído com suas criações. O esquecimento do mistério pelo homem, que acaba se dirigindo à realidade corrente, é chamado de errar. Para Heidegger a errância não é um momento específico da existência²⁶ do homem, pelo contrário, o homem sempre se encontra na errância. O senso comum considera errar como a não-conformidade do juízo e falsidade do conhecimento, mas isso no pensamento heideggeriano é apenas uma forma superficial do errar.

Essa verdade compreendida por Heidegger acontece no momento em que ela é poetizada, o filósofo usa o termo *poiesis* não como um inventar vago, mas coloca a poesia ocupando um lugar distinto no todo das artes que se englobam na *poiesis*. As reflexões sobre a poesia vêm acompanhadas ou precedidas pela reflexão sobre a linguagem. Os elementos fundamentais para o desenvolvimento do *Dasein* para abertura no ser-no-mundo são a disposição e a compreensão. A linguagem vem em seguida, sendo o modo com que o ser-aí usa para mostrar o que é compreendido sobre seu envolvimento com o mundo. A função da linguagem é de expressar o que é articulado no discurso e na interpretação, visto que, a linguagem é composta por um conjunto de símbolos.

Durante o percurso que Heidegger usa para mostrar que a essência da verdade não está no enunciado, mas por trás dele, fica claro que mais por trás ainda do enunciado está a essência da não-verdade, “a ocultação de ente no todo”. Por conseguinte, o papel fundamental para pensar a essência da verdade é a reflexão sobre esse mistério oculto do ser onde a linguagem e a poesia entram em cena para concretizar essa reflexão. Deixando claro que, o que se entende por “verdade” é algo mais profundo, que remete a base do ser do homem sobre a Terra.

²⁶ Heidegger não utiliza o conceito metafísico tradicional de existência, para ele, a existência é a exposição ao ente desvelado como tal, e ela surge quando o primeiro pensador pensou sobre o ente, assim o desvelando.

Já sobre a essência do fundamento, compreendemos que o fundamento necessário para a transição do ser-aí (a transição é algo que o *Dasein* não se apodera e sim está imerso nela) é baseado em três “pilastras”: possibilidade, chão e legitimação, mas essas três somente são possíveis pela liberdade.

A liberdade, por sua, não se caracteriza aqui como uma propriedade ou capacidade humana de ser livre para uma ação, mas decorre de uma falta de fundamento, de um abismo, no qual está lançado desde sempre o ser-aí, abismo que escapa do alcance conceitual decorrente de um ato livre do ser-aí (WERLE, 2005, p.39-40).

III

O POÉTICO

3.1. Obra, verdade e arte

Para Heidegger o originário da obra de arte é a arte. Porém devemos nos questionar então o que é a arte? Sim, a arte de fato está contida na obra de arte. Portanto, devemos procurar a realidade vigente da obra. E em algum momento a obra será acessível em si? Para que esse acesso seja possível devemos retirar dela todos os pressupostos daquilo que ela não é e deixá-la repousar só para-si e em-si mesma.

Obras de arte ficam expostas em coleções e exposições ao público. Entretanto, nessa forma de apresentação, as obras de arte estão como obras que elas próprias são, ou antes, como objetos do comércio da arte? Sobre esse questionamento (HEIDEGGER, 2010, p. 101) responde “Toda atividade em torno da arte ,mesmo que seja elevada ao máximo e faça tudo de acordo com as próprias obras, só é o ser-objeto das obras. Contudo, isto não constitui seu ser-obra.”

Iremos pensar a verdade do ponto de vista da obra e para isso Heidegger diz que é preciso tornar visível na obra o acontecimento da verdade. Então devemos pensar em que consiste o ser-obra da obra? Para isso o autor fala sobre o instalar da obra de arte. O instalar proposto pelo filósofo se difere do ato de colocar a obra em um determinado lugar. “Esta instalação é o erigir no sentido de consagrar e glorificar.” Esse consagrar e glorificar significa aqui tornar sagrado.

Mas o que a obra enquanto obra instala? O pensador responde que “No que se ergue em-si mesma, a obra abre um mundo e o mantém numa permanência.” (HEIDEGGER, 2010, p.109). Este mundo não é o que nós conhecemos comumente por mundo. Ele é abertura manifestante.

O autor nos diz que o instalar do Mundo e o elaborar a Terra são dois traços essenciais do ser-obra da obra. Estes dois elementos características do ser-obra se relacionam dentro de um confronto, uma disputa. Tal confronto não deve ser interpretado como discórdia, “[...] na disputa essencial, o que disputam elevam-se, um e outro, à auto-afirmação de sua essência.” (HEIDEGGER, 2010, p 121)

No instalar do Mundo e elaborar da Terra proporcionados pela obra, há a instigação dessa disputa. Porém, isso não ocorre para que a obra simultaneamente destrua e acalme a disputa em um “pôr-se de acordo”, mas para que a disputa permaneça disputa. Para Heidegger a verdade é a essência dos verdadeiros. Mas que pensamos ao falar de essência? Ela, segundo a opinião corrente, é uma espécie de conceito universal que vale igualmente para muitos.

Ao pensar a verdade como desvelamento, não estamos apenas utilizando a tradução literal da palavra grega. Mas também refletimos sobre que elemento não experienciado, tendo não refletido pode subjazer a essa essência da verdade entendida como correção, que nos é tão familiar e, portanto, tão desgastado.

Como acontece a verdade segundo o desvelamento proposto por Heidegger? Para o autor há muito no ente que o homem não pode dominar. Apenas algumas coisas vêm ao nosso conhecimento. Quanto a isso, o filósofo nos diz que no interior do ente em sua totalidade há um lugar aberto. Este lugar é uma clareira. A clareira traz consigo antes de tudo aquilo que está velado.

Todo sendo, que vem ao encontro e nos acompanha, submete-se a este estranho antagonismo da presença, na medida em que, ao mesmo tempo, sempre mantém retraído num velamento. A clareira na qual o sendo se desvela é, em-si e ao mesmo tempo, velamento. (HEIDEGGER, 2010, p.133)

Heidegger acredita que o velamento proveniente do ser é o dissimular. “O velar vela e se dissimula a si mesmo.” Em outras palavras, a clareira onde o ser é desvelado, não é algo estático, imóvel como um palco em que o ser apresenta. Assim também a verdade não está sempre exposta. Ela, como *alétheia*, não é um estado existente, mas um acontecimento do ser.

Deste modo, a essência da verdade é uma disputa originária. O que é conquistado nessa disputa é o aberto, Onde o ser se situa e se retira para si mesmo. Portanto o filósofo diz:

O Mundo é muito mais a clareira das vias das indicações essenciais, às quais se conforma todo decidir. No entanto, cada decisão se fundamenta num não-dominado, encoberto, equivocado, senão não seria nunca decisão. A Terra não é simplesmente o fechado, mas, sim, o que se abre como o que se fecha em si. Mundo e Terra são em si, de acordo com sua essência, disputantes e capazes de disputa. Somente

como tais eles entram, na disputa da clareira e do velamento.
(HEIDEGGER, 2010, p.139)

A verdade ocorre então como a disputa originária entre clareira e velamento. É a partir da disputa originária que teremos conhecimentos de um dos modos essenciais do acontecimento da verdade. O que veremos especificamente é o ser-obra da obra. “Instalando um Mundo e elaborando a Terra, a obra é o embate desta disputa, onde conquista-se o desvelamento do ser, ou seja, a verdade.

Retomando ao exemplo do quadro *Par de Sapatos* de van Gogh, ao analisá-lo Heidegger diz que a verdade acontece. Mas esta verdade aqui proposta não significa que o pintor reproduziu verdadeiramente um par de sapatos em sua tela. Mas sim que processo de manifestação do ser-utensílio, neste caso, dos sapatos, Mundo e Terra em sua disputa originária chegam ao desvelamento. Portanto, na obra está a verdade em obra, não somente algo verdadeiro.

Assim está mais claro alguns aspectos acerca da verdade e da obra. Porém, é evidente como “na obra a verdade está em obra” precisamos ainda refletir sobre alguns aspectos. Para o filósofo, a que até então foi desenvolvido em seu pensamento deixa alguns traços pertinentes à obra em aberto. Um desses traços se refere à sua criação. Desta maneira, ele elabora duas questões para tratar mais profundamente a obra.

1- O que quer dizer aqui ser- criado e criar em distinção ao fabricar e ao ser fabricado?

2- Qual é a essência mais íntima da própria obra, a partir da qual somente se deixa medir até que ponto o ser-criado lhe pertence e até que medida este determina o ser-obra da obra?

Respondendo a estas questões Heidegger afirma que a criação é sempre relacionada a obra. E o acontecer da verdade pertence à essência da obra. Sendo assim, ele vai determinar a essência do criar a partir de sua referência à essência da verdade, como desvelamento do ser. Mas até que ponto há, na essência da verdade, o impulso criador da obra?

Para Heidegger o originário da obra de arte e do próprio artista é a arte. Ao pensar a obra na perspectiva heideggeriana devemos concebê-la como algo realizado.

Isto porque a palavra *Werk* (obra) e *Gewirkte* (realizado) provém do mesmo radical *Wirken* que significa o vigor da realidade. Assim, o que faz a obra ser obra é o seu ser-criado pelo artista.

Portanto, é através do processo de criação do artista que o ser-criado da obra permite-se apreender. Deste modo, se faz necessário percorremos a atividade de criação do artista para que assim possamos encontrar o originário da obra de arte. “A tentativa de determinar o ser-obra (a) da obra, puramente a partir dela própria, demonstra-se inexequível” (HEIDEGGER, 2010, p. 147).

É assim que Heidegger propõe um desvio, devemos focar na essência do criar. E o criar é normalmente pensado como um produzir. Tal produção também se aplica ao utensílio, por exemplo. Então como demos diferenciar o produzir como criação e o produzir como mera fabricação? Qual será a diferença entre o oleiro e o escultor? O marceneiro e o pintor?

É notável que o criar da obra pertence a um fazer manual. O pensador alemão nos lembra que os gregos utilizavam a mesma palavra (*techné*) para denominar o fazer artesanal e o fazer artístico. E o mesmo nome (*technités*) para o artesão e o artista. Portanto, é pertinente pensarmos a essência do criar partindo de sua perspectiva artesanal.

Porém, por mais que o uso de tais palavras tenham se perpetuado pela história do pensamento ocidental. Pensar o fazer artesanal e o da arte com a mesma palavra mostra-se um equívoco. Isso ocorre, pois *techné* não é obra manual, nem arte, também não significa a técnica no sentido moderno, muito menos um modo de desempenho prático. Sobre a *techné* Heidegger diz no parágrafo§126 da obra *A origem da obra de arte*:

A palavra *techné* nomeia, muito mais, um modo de saber. Chama-se saber: o ter visto, no sentido amplo de ver, o qual significa: perceber o que se presentifica como tal. A essência do saber repousa, para o pensa grego, na *alethéia*, isto é, na revelação do sendo. Ela porta e guia toda relação para com o sendo. Como saber experienciado pelos gregos, a *techné* é um pro-duzir do sendo, na medida em que elao traz *para diante*, isto é, *ao* desvelamento do aspecto que lhe é próprio, como o que se presentifica enquanto tal, *a partir* do velamento. *Techné* nunca significa a atividade de um fazer. (HEIDEGGER, 2010, p.151)

Desta maneira, ao artista também não corresponde à palavra *technités*. Não somente pelo motivo do artista não ser um artesão, mas pelo fato de que tanto o fazer obras como o fazer utensílios acontece naquele produzir que, anteriormente, deixa aparecer o ser, para suas presenças através do seu aspecto.

Assim, de que modo devemos pensar a essência do criar que não seja através da produção manual? Para Heidegger a essência do criar se determina por meio da essência da própria obra. Portanto, o ser-criado e o criar precisam ser determinados a partir do ser-obra da obra. Assim, como anteriormente já foi definido que na obra o acontecimento da verdade está em obra. Podemos definir o criar como deixar emergir em algo produzido.

Porém o que seria então a verdade que necessita acontecer de modo parecido a algo criado? Como exposta no capítulo passado a verdade é a disputa originária e inaugural, que busca a conquistar o aberto. Esse, por sua vez é onde tudo se mostra e se oculta. Heidegger recorre a mais uma palavra grega ao tratar agora da abertura. A *thesis*, palavra grega que significa “um instalar no desvelado” e o ocupar que a abertura ocupa no aberto.

Sendo a verdade aquilo que se dispõe na disputa do velar e desvelar ela é disposição. E um modo essencial da disposição da verdade é pôr-se-em-obra, O autor complementa que em oposição a esta visão acerca da verdade está à visão pelo viés científico. A ciência não é o acontecer originário da verdade, mas a ampliação de um âmbito de verdade já aberto. Assim quando ela alcança algo além do simples “correto”, ou seja, pensando o verdadeiro como desvelamento, ela é então filosofia.

Esta disposição da verdade na obra é o produzir. E a produção situa aquilo que produz no aberto. “Tal produzir é o criar...”. Ainda refletindo acerca do criar, Heidegger acredita que do mesmo modo que uma obra não pode ser sem sua criação, ela também necessita essencialmente dos seus criadores, A criação artística pensada pelo autor deixa a obra ser uma obra, isso significa que há um desvelar da obra. “O modo do desvelo correto da obra é somente e antes de tudo co-criado e pré-indicado pela própria obra. O desvelo acontece em diferentes graus e saber, sempre com diferente alcance, consciência e clareza.” (HEIDEGGER, 2010, p.173).

Então o filósofo questiona “Mas o que é a própria arte para que nós, com razão, a nomeemos um originário?” Ela é o criativo desvelar-se da verdade na obra. Portanto, ela é o tornar-se e o acontecer da verdade. Mas como surge a verdade? Ela (a verdade), na posição de clareira e velamento, surge no momento em que é poietizada. “Toda arte é, como o deixar-acontecer a adveniência da verdade do sendo como tal, em essência da poiesis.” (HEIDEGGER, 2010, p.183)

Desta maneira, a essência da verdade, em que se baseia principalmente a obra de arte e o artista, é o pôr-se-em-obra da verdade. Mas a *poiesis*, pensada por Heidegger, não é um inventar vago, nem pairar indefinida do mero representar e imaginar no irreal. O que a *poiesis* como desvelamento daquilo que é revela é o aberto. “A essência da poiesis, experienciada agora em toda a sua amplitude e nem, por isso, de modo indeterminado, seja aqui conservada como algo digno de questão que antes de tudo é para ser pensada (b).” (HEIDEGGER, 2010, p.185)

A poesia é apenas um dos modos do mostrar-se iluminante da verdade, ou seja, do poietizar. Porém, é notável que a *poiesis* ocupa um local privilegiado e é necessário refletir a noção correta da linguagem. Que como já mencionado comumente é vista como uma espécie de meio de comunicação. Entretanto, a linguagem não é somente a forma o real e escrita de expressão.

No momento em que a linguagem nomeia (*Nennen*) o sendo pela primeira vez, este nomear traz o sendo para a palavra e assim para a manifestação. Este narrar denominado por Heidegger como inaugural é um projetar do iluminar. “Projetar (a) é o livre delinear de um projeto, em que o desvelamento se configura como tal sendo. O enunciar projetante se torna imediatamente a recusa de toda surda confusão no qual sendo se oculta e retrai (b).” (HEIDEGGER. 2010, p 187).

3.2. O poeta e a criação

Assim este narrar inaugural do que se projeta é *poiesis*. A *poiesis* por sua vez é o falar inaugurante do desvelar do sendo. A linguagem é *poiesis* em seu sentido mais essencial. Pois a linguagem é o acontecimento no qual, o sendo como sendo se revela pela primeira vez para o ser humano, Então é a poesia, a *poiesis* em sentido mais restrito, a *poiesis* mais essencial e originária.

A arte é como o pôr-em-obra da verdade, *poiesis*. Porém, não apenas a criação da obra é *poiesis*, mas também, o desvelamento da obra é *poiesis*. Uma obra somente é uma obra real si nós nos despirmos de nossos hábitos e nos permitimos à que se inaugura pela obra. E assim trazemos nossa própria essência para o permanecer na verdade do sendo.

Portanto, a essência da arte é a *poiesis*. Mas a essência da *poiesis* é a fundação da verdade. O fundar no pensamento heideggeriano se apresenta de três modos: doar, fundamentar e participar. Entretanto, a fundação é realmente vigente apenas no desvelamento. Deste modo, a cada modo do fundar, corresponde a um modo do desvelamento. Ainda mais além a fundar é exceder, uma doação.

A arte como *poiesis* é fundação no sentido da provocação da disputa da verdade, é fundação como princípio. “Sempre que o sendo no todo como o sendo ele mesmo exige a fundamentação na abertura, a arte chega à sua essência histórica como fundação.” (HEIDEGGER, 2010, p.195) Portanto, sempre que a arte acontece, ou seja, sempre que há fundação como princípio, a história experimenta a disputa entre Terra e Mundo. A história não tem aqui o sentido da sequência de fatos que compõem o mundo. Ela é o “desabrochar” de um povo em sua tarefa histórica, “enquanto um adentrar no que lhe foi entre-doadado para realizar.”

A arte deixa verdade eclodir, A arte faz eclodir na obra a verdade do sendo como desvelamento fundante. Então, desta forma, a palavra originário significa aqui o fazer eclodir algo, trazer algo ao ser num salto que funda proveniente da proveniência da essência.

A poesia é aquilo que se dispõe para o poeta e vem à luz. Ela não é resultado de uma “criação” e não está, desde sempre, exposta enquanto um “contexto”. Somente através do poeta, ela ganha consistência. Também é importante destacar que a palavra poética tem soberana permanência, ou seja, o que permanece fundam os poetas. Devemos deixar claro que esse ato fundador executado pelo poeta não provém do nada, não é apenas uma mera criação. A poesia é fundação que ocorre na palavra, pela palavra e é nela que o poeta tem o seu maior bem, pois o que deve ser fundado é o ser – o que sempre permanece, e não o ente simplesmente dado.

Temos então que refletir sobre a atividade do artista, o processo de criação, para encontrar o originário da obra de arte e, assim, nos desviarmos da obra e nos ocuparmos com a essência da criação, pois segundo Heidegger (2010, p.147): “A tentativa de determinar o ser-obra (a) da obra, puramente a partir dela própria, demonstra-se inexequível” O autor introduz a ideia de criação, que se explica pela essência da obra, uma vez que, não podemos reduzir a atividade técnica do artista a apenas um fazer, mas considerá-la também como um saber. A atividade técnica do artista é determinada pela essência da criação, que pode ser entendida como a fixação da verdade mediante a forma, não sendo reduzida ao ato produtor, mas permanente objetivada como um modo de ser da obra.

Quanto ao processo de criação, também devemos considerar outro tópico no estudo da estética, a contemplação, aspecto fulcral que revela a obra como obra, pois, segundo Heidegger, é através dela que se dá a relação ser-criatura. O filósofo tem papel fundamental, pois ele fala também pela obra e é impossível que a obra se apresente como a coisa em si, sem nenhuma referência ao que o filósofo pensa.

A *poiesis* ou criação é pensada por Heidegger em um sentido muito amplo, mas, em contrapartida, resume-se a uma unidade essencial como a linguagem, assim, a própria linguagem é *poiesis*, em seu sentido mais essencial: “[...] a linguagem é aquele acontecimento no qual, a cada vez, o sendo como sendo se abre pela primeira vez para o ser humano, por isso é a poesia, a *poesis* em sentido mais restrito, a mais originária *poesis* em sentido essencial” (HEIDEGGER, 2010, p.189).

Para que tenhamos uma compreensão concisa é necessário partir do ser-obra. Já observemos pelo que foi dito anteriormente o ser-obra deve ser concebido como acontecimento da verdade, na disputa entre Mundo e Terra na própria obra de arte. Em

A origem da obra de arte, o templo grego de Paestum²⁷ é objeto de uma primorosa descrição fenomenológica, que focam distintos modos de desvelamento da verdade. Ao utilizar o exemplo do templo grego, a verdade se revela como o aberto onde há o disputar entre clareira e encobrimento. E o aberto, por sua vez, é entendido como o lugar onde o ente aparece de maneira não-encoberta.

Desvelo da obra significa: estar no interior da abertura do sendo que acontece na obra. Porém, a persistência do desvelo é um saber, Saber não consiste, contudo, num simples conhecer e representar algo. Quem verdadeiramente sabe o sendo, esse que quer no meio do sendo. (HEIDEGGER, 2010, p.171)

Desta maneira, a verdade, que nessa perspectiva é o não-encobimento do ente, é própria do ente. Ela ocorre como acontecimento histórico e é perceptível de diversos modos. Entretanto, apesar de suas distintas formas, sua finalidade é sempre a de desvelar o ente. E para que ela revele-se tal como ela é a verdade precisa antes de tudo se estabelecer no ente e que o ente se estabeleça na verdade. É por este motivo, que na obra de arte e em todos os outros modos de disposição da verdade, há a possibilidade dela (a verdade) se mostrar enquanto tal.

É assim que no produzir da obra de arte, como algo criado, é pensado pelo autor como fazer-emergir-no-aberto e trazer-para-diante aquilo que não existia. De modo que o produzir da arte é o criar. Ao ser-criado, a verdade é determinada a partir do embate entre Mundo e Terra. Embate no qual o ente se instaura a partir do aberto no qual Mundo e Terra disputam enquanto co-pertencem. À medida que há essa disputa ocorre surge o que Heidegger denomina de fenda. Contudo essa fenda não deve ser entendida como abismo, mas sim onde a verdade se estabelece no ente.

²⁷ Anexo II

3.2 Hölderlin e o dizer poético

Mesmo que tenha passado parte da sua vida como seminarista, Hölderlin não via seu futuro dentro da igreja, e foi através de Friedrich von Schiller, um dos maiores literatos alemães do século XVIII, conseguiu auxílio na publicação dos seus primeiros versos, um poema chamado *Destino* além de um fragmento de seu romance *Hipérion*. Com a finalidade de se distanciar da igreja, decide então seguir o caminho da profissão de *Hofmeister*, uma espécie de tutor de meninos de famílias nobres, instalando-se nas casas dessas famílias, como por exemplo, a família Von Kalb e Waltershausen, onde não permaneceu por muito tempo, pois percebeu não possuir muita influência na educação de seus alunos. Quando, em 1796, começou a trabalhar na casa da família do banqueiro Gontard, apaixonou-se pela esposa do seu chefe, Susette Gontard, que se tornou personagem de suas obras, como em o *Hipérion ou O Eremita na Grécia* (1797-1799), onde recebeu o nome de Diotima²⁸.

A vida intelectual e profissional de Hölderlin foi marcada por grandes fracassos. Ao escrever uma de suas principais obras, *A Morte de Empédocles* (1797 – 1800), por exemplo, não teve o retorno esperado e, a partir desse momento, começou a dedicar-se à poesia e tradução de Píndaro, um dos mais respeitáveis poetas líricos gregos, que assim como Platão e o Helenismo²⁹, exerciam grande influência nas obras do poeta. Por alguns anos ainda se dedicou a sua “profissão de tutor”, mas, com o tempo, surgiram os primeiros sintomas da sua doença mental, a esquizofrenia, que lhe acompanharia até o dia de sua morte, fazendo com que Hölderlin se afastasse do trabalho. Após uma de suas crises, no ano de 1806, na cidade de Tübingen, foi internado em uma clínica

²⁸Referência a Diotima de Manteneia foi uma filósofa e sacerdotisa grega, mencionada em o *Banquete*, obra de Platão, na qual é narrado o nascimento de Eros, deus do amor.

²⁹Período que abrange desde a morte de Alexandre, o Grande, em 323, até o momento em que os romanos invadem a Macedônia, em 148 a.C.

psiquiátrica, mas não houve melhora de sua condição. Foi então que um marceneiro, morador da mesma cidade, motivado após a leitura do livro *Hipérion ou O Eremita na Grécia*, o acolheu em sua casa, onde Hölderlin permaneceu até o dia de sua morte, em uma condição pacífica de loucura que durou trinta e seis anos.

A poesia de Hölderlin, que hoje é considerada de grande influência para importantes pensadores como, por exemplo, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, entre outros, permaneceu ignorada até a metade do século XIX. Ele não foi reconhecido entre os escritores de sua época, seguindo desconhecido mesmo após sua morte. Para os estudiosos modernos, como Heidegger, Hölderlin era um jovem romântico e melancólico, que teve o grande prestígio do seu trabalho postumamente. Martin Heidegger foi um dos estudiosos que possibilitou o devido reconhecimento da obra do poeta. Sobre o reconhecimento tardio da genialidade do poeta, o filósofo afirma que

Temos que lidar com o facto de que os alemães precisaram de nem mais nem menos que 100 anos até que a obra de Hölderlin estivesse perante nós, naquela forma que nos obriga a admitir que, ainda hoje, não estamos de maneira nenhuma à altura da sua grandeza e do seu poder futuro. (HEIDEGGER, 2004, p.14)

Friedrich Hölderlin pode ser considerado um dos poetas pioneiros da modernidade. Percebemos traços da influência da poesia romântica e da poesia clássica grega em seus textos, o que deu a sua obra a capacidade de abarcar o lado obscuro da existência e a transcendência de todos os limites humanos. Através das seguintes palavras de Hölderlin, podemos compreender a importância da poesia no processo de formação do homem, ponto fundamental deste trabalho. Segundo Hölderlin (1799 apud Heidegger, 2004, p.14):

Já se disse muito sobre a influência das Belas-Artes na formação dos homens, mas o resultado foi sempre como se ninguém estivesse a falar a sério, e isso era natural, porque não pensaram na natureza da arte e, em especial, na da poesia. As pessoas atinham-se apenas ao seu lado exterior, pouco exigente, que evidentemente é inseparável da sua essência, mas que pouco corresponde ao caráter total dela; ela foi considerada um jogo, porque aparece na figura modesta do jogo, e, assim, como é razoável, não podia decorrer dela nenhum outro efeito que não o do jogo, a saber, a distração, o que é quase exatamente o contrário do seu efeito, onde ela existe na sua verdadeira natureza. É que, então, o Homem recolhe-se junto a ela e ela dá-lhe calma, não a calma vazia, mas sim a calma viva, onde todas as forças estão em atividade e só por causa da sua harmonia íntima não são reconhecidas como ativas. Ela aproxima os homens e reúne-os, mas não como o jogo, onde só estão reunidos porque cada um se esquece de si mesmo e não vem à superfície a peculiaridade viva de cada um deles.

Em relação à produção literária, Hölderlin escreveu algumas obras, dentre elas podemos destacar: *O Hipérion ou O Eremita na Grécia*, um de seus romances mais conhecidos, foi escrito entre os anos de 1794 e 1795 e foi publicado em parte por Schiller em sua revista "Thalia". A sua história se dá através das cartas enviadas ao seu amigo Belarmino, nas quais o nostálgico Hipérion, que ficou na Alemanha, apaixonado por uma Grécia há muito distante, fala das suas desventuras em terras gregas e do seu desesperado amor por Diotima. Esta obra é baseada em sentimentos de estrangeirismo e de nostalgia frente aos dramas seculares.

O romance epistolar traz muitas marcas de exaltação da natureza, levando o leitor à Grécia clássica, onde nos deparamos com os sonhos de Hipérion de um mundo diferente de viver, em que haveria uma sociedade ideal, de homens livres unidos pelo amor, beleza e virtude, uma verdadeira comunidade. Nessa obra, Hölderlin aponta que, a essência da existência humana é a natureza. O Estado, por sua vez, seria um sistema que violentamente se opõe à ordem harmônica natural das coisas.

Mesmo que o poeta reconheça as dificuldades e a impossibilidade de substituição dessa ordem em termos históricos, visando à libertação do homem damáquina que é o Estado, nunca mudou sua visão negativa acerca do Estado e suas consequências. Hölderlin pode então ser considerado um crítico dos novos modelos de vida burgueses em uma recém-nascida sociedade, e, de certa forma, também podemos considerá-lo um precursor da crítica socialista. O professor e estudioso na área de filosofia política Claudio Bazzocchi fala um pouco sobre essa influência ao socialismo no artigo intitulado *“Iperione e la rivoluzione: il lato oscuro dei rivoluzionari di professione. Per ripensare il socialismo oggi”*:

Hölderlin opera graças a Hyperion em seu romance juvenil. Para Hölderlin, a revolução não pode ser representada pela lâmina fria de uma doutrina social e política. Deve contemplar o coração dos homens, ter profundidade existencial. A revolução é a abertura de um novo tempo que, no entanto, não pode se limitar à abolição do positivo - religião a serviço dos governantes, despotismo, vazio social ao nada do destino mortal dos homens. (BAZZOCCHI, 2011, tradução nossa)³⁰

³⁰ No original: “Hölderlin opera grazie a Iperione nel suo romanzo giovanile. Per Hölderlin, la rivoluzione non può essere rappresentata dalla fredda lama di una dottrina sociale e politica. Essa deve contemplare il cuore degli uomini, avere spessore esistenziale. La rivoluzione è

A morte de Empédocles é uma tragédia, de Hölderlin, escrita na forma de monólogo através de versos. A personagem principal desta peça é inspirada em Empédocles de Agrigento, filósofo e político grego, que teria se suicidado buscando uma forma digna de morte. Fundamentalmente, a peça trata das reflexões de Empédocles enquanto se dirige à borda da cratera do Monte Etna, um ativo vulcão da Itália, onde posteriormente se joga. Hölderlin encontra neste suicídio uma tentativa de comunhão com a natureza.

Depois de tentativas sucessivas que deram origem a três versões diferentes, todas incompletas de *A morte de Empédocles*, Hölderlin desistiu de escrever uma tragédia moderna. Foi depois desse fracasso, contudo, que ele decidiu se dedicar à poesia lírica e compôs seus mais famosos poemas. Ele volta à tragédia, agora como intérprete e tradutor das tragédias de Sófocles, somente nos últimos anos de sua vida consciente, pouco antes de mergulhar na loucura.

A poesia de Hölderlin não era apenas uma mera criação, baseada na fruição de elementos inventivos, mas sua obra possuía um destino, uma finalidade de despertar e trazer o indivíduo à consciência mais íntima da sua existência. A poesia requer do leitor concentração, ela o prende contra a sua própria vontade, torna-se, algumas vezes, aborrecedora e importuna e são esses incômodos o essencial para que o homem reflita sobre seu Ser.

A obra de Hölderlin introduz a existência humana numa dimensão mais ampla, onde não existe mais “subjetivismo” como algo decisório da verdade, o que instaura uma virada de pensamento tanto da metafísica, quanto analítica existencial. Com essa virada, temos a possibilidade de atingir algo originário. Esse algo originário é a linguagem, pois quando colocada como centro da existência humana, possui a sua capacidade interlocutória, que permite a afirmação de um sentido histórico para o mundo. “A linguagem pode tanto elevar o homem para além dos limites humanos como vulgarizar a essência do que é humano. Por seu estatuto ambíguo, sempre está à espreita

l'apertura di un tempo nuovo che non può però limitarsi all'abbattimento del positivo — religione al servizio dei dominanti, dispotismo, vuote convezioni sociali —, ma deve diventare messa a tema della libertà nel suo essere continuamente esposta alla finitezza e al nulla del destino mortale degli uomini.”

tanto o término de sua própria essência (o poético) quanto o dizer da essência (do ser)” (WERLE, 2005, p.53).

Através da poesia de Hölderlin, Heidegger estabelece uma “ontologia poética-fundamental”, na qual há pretensão de criar um novo horizonte de colocação da questão do ser. É importante notar como essa ontologia permite estabelecimento das bases de um determinado conceito de poesia, além de uma concepção da tarefa da poesia diante da existência humana com um todo.

A característica principal da poesia de Hölderlin é seu horizonte amplo, no qual se estabelece toda determinação humana. A essência de sua poesia nunca se define por uma mera determinação real, uma simples definição ou descrição, ela, na verdade, se impõe como acontecimento fundamental do ser. Mas, mesmo através do discurso poético, no qual há a manifestação do ser, não há a descaracterização da essência mais oculta que é o mistério.

A poesia de Hölderlin, considerada por Heidegger, o poeta dos poetas, é *Dichtung*, ou seja, possui mais abrangência em conteúdo e o caráter poético da postura fundamental diante da abertura de mundo. “Hölderlin não é um poeta que somente faz poesia e, além disso, teoriza sobre a arte poética, mas alguém que poetiza a própria poesia” (WERLE, 2005, p. 26). O escritor com sua poesia, a partir do centro da existência humana, que engloba passado, presente e futuro, alcançaria a essência da poesia e a projetando, transmitiria sua mensagem ao povo.

Dentro da poesia de Hölderlin, há um conceito fundamental: a dimensão. “Segundo Heidegger, a dimensão dá sentido profundo e amplo aos versos que enunciam a morada poética dos homens” (WERLE, 2005, p.60). Essa dimensão é sustentada pelo sagrado que é algo que está tanto em si, quanto nos objetos e não é algo totalmente acabado e fechado nele mesmo, como um absoluto “não alcançável” pelos homens, nem algo que está apenas nas coisas, nos objetos, mas entre os dois.

No estudo da construção da noção de poesia, nos escritos de Heidegger sobre Hölderlin, podemos perceber que a poesia não é algo que possui uma única definição, um único conceito, mas ela deve ser compreendida como uma operação, na qual estão sempre colocadas questões históricas que envolvem o destino do ser e do ser humano. Através de Hölderlin e Heidegger observamos a estreita relação entre poesia e

pensamento, uma relação de dependência, em que uma precisa da outra. A poesia, assim, é vista a partir das questões do pensamento e há um diálogo entre os dois saberes.

Ao falar de *Germânia*³¹, no livro *Hinos de Hölderlin*, Heidegger conceitua a palavra sentido. Para o filósofo, o sentido estaria relacionado a uma estrutura rítmica presente na poesia. Essa estrutura rítmica não pode ser resumida apenas à distribuição e posicionamento das palavras, mas deve ser compreendida como o primeiro balancear criativo que ainda só percebe a linguagem, sendo assim a origem que, constantemente, precede a locução.

Ainda analisando *Germânia*, o filósofo estabelece uma divisão estrutural que possibilita com a finalidade de unir o conhecimento e a poesia. Conforme Heidegger, podemos dividir a poesia em dois conceitos: a forma e o conteúdo, ou seja, o filósofo faz uma conceitualização da divisão estrutural da poesia, que transparece uma de suas críticas à tradição filosófica grega – parte fundamental de seu pensamento e da construção do conceito de educação ontológica.

Martin Heidegger alega que, por não ser determinada como algo característico da poesia, a sua definição como forma e conteúdo está gasta, visto que, pode ser aplicada a tudo e a todos. Sobre esta afirmação Heidegger diz que: “Afigura-se uma definição absoluta e intemporal, mas é totalmente grega e pertença exclusiva do ser-aí grego e, por isso, questionável; mesmo que pensemos que algo de tão arraigado e tão corrente já não pode ser anulado.” (HEIDEGGER, 2004, p. 24). Assim, apesar da crítica a essa definição, o filósofo a utiliza ao trabalhar com *Germânia*.

Para Heidegger, a forma da poesia em questão, pode ser definida em sete estrofes de dezesseis linhas. Em relação a sua métrica, ela não segue nenhuma definição dos gêneros poéticos tradicionais e também não possui rimas. Sobre o conteúdo da poesia, ele o define como a morte dos velhos deuses para a passagem dos novos deuses, assim como podemos observar em “Não a eles, os deuses que outrora apareceram,/ As divinas imagens sobre a terra antiga,/ A eles não posso eu já invocar; [...]” (HÖLDERLIN, 1991, p.389).

³¹ Anexo III

No momento em que concebemos a passagem dos velhos deuses para os novos deuses como o conteúdo de *Germânia*, também nos é revelado o que Heidegger denomina de morte da metafísica tradicional. A poesia teria a então, a função de buscar uma nova compreensão do ser, sobre isso Heidegger diz que:

[...] <<Germânia>> ganha, claramente, em expressividade poética pelo fato de o seu conteúdo principal – o prenúncio da chegada dos novos deuses, ela imagem da águia, a Germânia, pela imagem da criança sonhadora. Afinal, este é um real através de imagens o mais sensíveis possível de coisas irrealis. Este tipo de representação requer, por isso, uma especial atenção e <<investigação>>. (HEIDEGGER, 2004, p.25)

Podemos, assim, interpretar a “chegada dos novos deuses”, como a busca de uma nova metafísica. Mas, conforme Heidegger, apesar de não ser evidente, a interpretação de *Germânia* não é tão simples.

Há um longo e árduo caminho a percorrer, quando assunto é a união entre conhecimento e poesia. Heidegger afirma que, mesmo o conhecimento trabalhando em seus mínimos detalhes, não necessariamente alcançará a esfera de poder da poesia, ou seja, sua totalidade. Para que isso ocorra, devemos superar o fato de vê-la como um trecho meramente existente, pois, a poesia deve, aos nossos olhos, transformar-se e evidenciar-se tal como é.

Na verdade, o impasse da união entre conhecimento e poesia vem das atitudes erradas do homem diante da arte no geral. Heidegger afirma, por exemplo, que só buscamos a poesia em momentos de vazio, como um método de “ajuda espiritual” e, logo depois de utilizá-la a deixamos novamente de lado. Isso acontece porque a educação que possuímos não nos faz desenvolver a capacidade humana de apreciação da arte. Sobre esse assunto, Heidegger afirma que: “Mas talvez nem seja por culpa do poema que já não sentimos qualquer poder nele, mas sim pela nossa, que perdemos a capacidade de experimentá-lo, porque nosso ser-aí se encontra enredado numa trivialidade pela qual é expulso de qualquer esfera de poder da arte.” (HEIDEGGER, 2004. p 28).

No atual tempo de indigência, em que o homem está jogado, há a constante ameaça de que ele esqueça o que o faz homem, correndo assim o risco de não mais compreender o sentido do seu ser. Heidegger considera Hölderlin como o guardião da linguagem e afirma que o poeta é quem garante que o homem não seja tragado por esta indigência. “Em nenhum poeta o ser-aí histórico, a urgência de criar e o destino da obra

são tão intimamente um como no caso de Hölderlin.” (HEIDEGGER, 2004, p. 14). A indigência em que vivemos, está relacionada tanto ao obscurecimento do mundo, quanto na despotenciação do espírito. Assim, surge uma relação problemática entre homem-mundo, que oferece sustento a esta indigência, onde com o espírito despotenciado, o homem reside um mundo obscurecido. Este relacionamento entre espírito despotenciado e o mundo obscurecido, que Heidegger defende em sua filosofia, é o ponto de partida do seu tema fundamental: o esquecimento do ser.

Podemos dizer que o obscurecimento do mundo é a perda do sentido original das coisas, contribuindo para o desvirtuamento da verdade. Heidegger acredita que o mundo é a união histórica e existencial da realidade, composto por diversos entes. O mundo não é algo já estabelecido, pronto e inerte, ele se compõe através de várias óticas, ou seja, várias formas de vê-lo. Desta forma, falar de seu obscurecimento é falar da perda original de sua mundificação, o esquecimento da possibilidade de compreender o sentido do ser, dos vários entes que o compõe. Quando falamos de despotenciação do espírito nos referimos à degradação do conhecimento, que se tornou instrumento a serviço de outros interesses. Atualmente a “apropriação” do conhecimento, acontece através do mecanismo de repetição, que futuramente só será utilizado, basicamente, no mercado de trabalho. Há então um declínio do ser e ascensão do ente.

Considerações Finais

A união entre filosofia e literatura certamente é de grande importância para todo o pensamento ocidental, através dela filósofos fizeram poesia e poetas fizeram filosofia. Desta maneira a área de abrangência dos dois saberes se tornou demasiadamente extensa e cada vez mais os estudos de hermenêutica filosófica e literária tem ganho mais espaço e mais respeito pelos pensadores. Martin Heidegger como sendo um dos mais importantes pensadores contemporâneos percebeu a importância dessa relação e fez dela parte fundamental da sua filosofia.

É possível perceber que o pensamento heideggeriano volta-se para a arte propondo uma ontologia poética fundamental. Tal visão a retira posição imposta ao longo do pensamento estético ocidental que enxerga a obra de arte como mero objeto de fruição e fruto da subjetividade do artista. Assim inaugurando uma concepção em que a obra de arte é o local de acontecimento da verdade.

Heidegger acredita que a obra de arte, pensada como coisa, é um utensílio que possui matéria e forma. Como exemplo o filósofo usa uma das obras do pintor holandês que contém um par de sapatos. À medida que a pintura do simples par de sapatos surge revela o Mundo pertencente à camponesa.

Assim, nos fica claro que a obra de arte funda um Mundo. Este fundar característico da obra de arte não deve ser compreendido como uma mera cópia daquilo já existente, mas sim um instaurar. O filósofo acredita que o fundar, como instauração, deixa a mostra não o particular, mas aquilo que é universal. Como, por exemplo, é revelado o Mundo da camponesa “em geral” e não de uma determinada camponesa.

Este Mundo instaurado na obra de arte é o Mundo histórico. Para Heidegger o Mundo é por essência o aberto e a Terra aquilo que recolher-se em si mesma. Desta maneira, os dois elementos, Mundo e Terra, se mantêm uma disputa, enquanto um mostra-se como aberto o outro é recolhimento. Aquilo que podemos observar na obra é

característico da disputa do Mundo que abre da Terra que recolhe. Essa abertura proporcionada pelo Mundo é estar na clareira, que é desvelamento. Enquanto o retrair-se Terra é o próprio velar.

Desta maneira, desvelamento e velar são elemento fundamentais da verdade. Ela, a verdade, tem posição de destaque no pensamento heideggeriano. Ao resgatar seu sentido mais originário o autor assim a interpreta como *alethéia*. A palavra grega aqui está vinculada ao desvelamento, o que descobre aquilo previamente encoberto. É por esse motivo que quando pensamos na essência da verdade devemos pensar na participação do velar nela.

O desvelamento proposto pelo autor não é uma ação invasiva que força o revelar. Na verdade ele é o simples deixar ser aquilo que se é. Portanto, o que se põe-em-obra na obra de arte é a própria verdade. Ela (a obra) permite que o ente se revele tal como é, pois respeita sua constituição ontológica de ente. Mas é necessário esclarecer que o acontecer da verdade na obra de arte se dá no momento da criação da própria obra. “Desde a sua técnica nascente no trabalho artesanal, que elabora materiais diversos, tratados de certa maneira, a obra surge ao mesmo tempo em que a verdade operante nela instaurada.” (NUNES, 2012, p.243).

Como vimos a criação proposta por Heidegger está relacionada ao processo do fazer do artista. Os gregos utilizavam A palavra *téchne* para denominar o fazer artesanal (no sentido do produzir o utensílio) e o fazer artístico. E o mesmo nome *technités* para o artesão e o artista. Pensar o fazer do utensílio e o fazer da arte com a mesma palavra para o autor alemão é um erro. Pois *téchne* não é obra manual, nem arte, também não significa a técnica no sentido moderno.

Dissociada, porém, do alcance ontológico de que Aristóteles ainda lhe emprestou, a *téchne* significa, nesse contexto, apenas um conjunto de meios adequados à realização da *poíesis*, idêntica à *mimesis*, e que traduzida por *imitatio* (imitação), passaria a responder pela atividade individual criadora, enquanto princípio originativo da arte. (NUNES, 2012,p.237)

Assim, é possível compreender que como um ser proveniente da criação a obra se funda como aquilo que possui um “contorno genuíno e único”. Heidegger denomina este contorno de fenda. Porém, essa fenda não deve ser apreendida como abismo, mas sim onde a verdade se estabelece no ente. É ele, este contorno pensado como fenda, que

delineia a figura estabelecendo a provocar da Terra. Tal provocar dá início a disputa entre Terra e Mundo, colocando o ente no aberto.

Portanto, a criação pensada nessa perspectiva por Heidegger pode ser considerada a fixação da verdade através da figura e da forma. Desta maneira, o que aqui faz a obra ser obra é a maneira de pôr-se em meio à verdade do ente por meio do contorno que deixa a Terra ser Terra, do mesmo modo instaurando um Mundo.

A partir desse momento a obra de arte funda um Mundo histórico, que retira o homem de um relacionamento banal com os entes que lhe cercam. Isto ocorre porque esse fundar de um Mundo Histórico, por meio da arte, proporciona ao ente a capacidade estar na clareira. Isso quer dizer que o ente deixa de ser mera aparência e aparece como aquilo que se mostra e ao mesmo tempo se recolhe.

A arte em seu sentido original é poesia. Ao falar da poesia em seu pensamento, Heidegger não se refere apenas a arte da poética e sim ao seu caráter de *Dichtung*, criação. Esta forma de criar é parecida com o produzir da técnica e da natureza como o surgir espontâneo em meio ao ente. Desta maneira, compreender o dizer poético em sua forma essencial significa concebê-lo como aquilo que aparece de forma natural, assim como o produzir da natureza. Mas se diferenciando dessa produção natural, pois o dizer poético instaura um Mundo histórico.

Por este motivo pode-se dizer que a arte é aquilo que funda o Mundo histórico, ou seja, a abertura histórica do Mundo e assim abriga a verdade que nela está posta. Portanto, a virada de pensamento heideggeriana (*Kehre*) que pensa a arte como poesia, coloca uma nova perspectiva acerca da pergunta sobre o sentido do ser.

A arte é poesia, na disputa em entre Terra e Mundo a abertura histórica, em um movimento de velamento e desvelamento incessante. Da poesia pertence também a essência da linguagem. A linguagem como primeira forma de expressão de um povo histórico, é desvelamento na e pela palavra. Ela faz o humano ser o que é, ou seja, possibilita ao homem sua existência. Deste modo, Heidegger fala da linguagem como a morada do ser. Assim pela linguagem o homem dá seu testemunho enquanto ser histórico. Permitindo que compreendamos a linguagem como o que faz o homem ser homem.

Nesse sentido, a poesia é linguagem essencial de um povo histórico e, dessa forma, se dá como próprio a habitar essencial do homem na terra. O habitar poético do homem, no entanto, encontra-se perdido em meio à linguagem técnica, que consiste numa repetição desenfreada de conceito dita “acabada”, encobrindo o sentido originário da palavra.

A palavra cotidiana se dá, na técnica moderna, de modo completamente viciado, centrado na fala como expressão do pensamento subjetivo. No entanto, para que a linguagem se essencializa na palavra, é necessário que haja previamente um diálogo essencial, que incorpora não apenas a fala, mas antes disso, a escuta.

Heidegger destaca o momento no qual o poeta afirma que, pela capacidade intrinsecamente humana de estabelecer um diálogo, isto é, ouvir e falar entre si, que se dá a capacidade de nomear. Nesta perspectiva, a escuta se dá de modo anterior à fala, onde o escuta essencial tenciona ouvir o aceno dos deuses que querem ser nomeados.

O anúncio dos deuses, segundo o filósofo, pertence aos poetas. Os deuses invocam os mortais, e, neste chamado, estes últimos devem ser submissos ao ouvi-los. A partir desta escuta, a palavra essencial surge como resposta à interpelação. E é nesse exato momento que a decisão de atender a este aceno ou recusá-lo é feita.

A escuta permite que o existir humano fundado na linguagem apareça. O diálogo que vai ao encontro dos deuses, traz a palavra desveladora por alicerce, pois se coloca essencialmente na escuta a este aceno. Assim se concretiza o habitar poético do homem no mundo, pois ao estabelecer este diálogo “que somos nós” de modo originário, atinge-se o dizer, essencial, o dito poético.

O dizer poético traz a emergência dos deuses que se anunciam aos que se abrem para escutá-los, deixando-se nomear, permitindo aos humanos conhecerem sua voz. A fala mais originária é este modo de dizer legitimado pelos deuses. O poeta, nesse sentido é convertido em profeta, pois fala pelos deuses, anuncia seu advento.

Tal modo de anunciar é inaugural, Poetizar, é, nesta perspectiva, abandonar-se no sentido essencial da palavra, executando o pensar próprio, já que se pensar é justamente estar na abertura para que o ser possa aparecer. Como tal. Sendo assim, o pensamento que é fundação, é propriamente poesia. A poesia de Hölderlin é um convite

para adentrar na compreendo, no modo como civilizações da Grécia conectavam-se com os deuses, estabelecendo uma linguagem fundadora.

Por esta capacidade, compreendemos que a obra de arte é uma forma de revelação do mundo e o dizer poético é considerado por Heidegger o de mais relevante para compreensão da existência humana, pois possui a habilidade de revelar, mas sem descaracterizar a essência do ser, que é seu velamento. Na busca da compreensão do ser, filosofia e literatura caminham juntas, assim como, por exemplo, a obra de Martin Heidegger e Friedrich Hölderlin.

Referências

ARAUJO, Thalles Azevedo de. **A ética sobre a linha: niilismo, técnica e linguagem em Martin Heidegger** – São Paulo: LiberArs, 2016.

BARROS, Chimena M. S. de. **A Poesia na Filosofia Heideggeriana: Uma Breve Investigação Rumo à Crítica**. Terra roxa e outras terras - Revista de Estudos Literários. Londrina. v. 5. p. 2-16. 2005.

CORDEIRO, Robson. **Heidegger e a poesia como caminho para a linguagem**. Pensando: Revista De Filosofia (UFPI) , v. 7, p. 247-263, 2016.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e la question du temps**. Paris: PUF, 2005.

_____. **Hölderlin, tragédie et modernité**, Encre Marine, Fougères, 1992.

FERNANDES, L. S. **Verdade em Obra: Arte e Poesia na Filosofia de Martin Heidegger**. 2001. 94f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFPB (Universidade Estadual da Paraíba), Paraíba, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Arte y Poesia**/ Martin Heidegger; trad. Y pról. de Samuel Ramos.- 2ª ed. – México: FCE, 1973

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

_____. **Heráclito**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

_____. **A caminho da linguagem** / Martin Heidegger; tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. - Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista, sr : Editora Universitária São Francisco, 2003

_____. **Hinos de Hölderlin**. Trad. LumirNahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. **Sobre a essência da verdade** (1943) in Conferências e escritos filosóficos, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **O Conceito de Tempo/** Martin Heidegger; trad. e pról. Irene Borges Duarte. – 1ª ed. 2008.

_____. **Introdução à filosofia/** Martin Heidegger; tradução Marco Antonio Casanova; revisão técnica Tito Lívio Cruz Romão. – 2ª. Ed.- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **A Origem da Obra de Arte/** Martin Heidegger; [tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro]. – São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. 1889-1976. **Ser e Tempo/** Martin Heidegger; Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 7.ed.- Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP. Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. **Sobre a essência da linguagem: a metafísica da linguagem e a vigência da palavra: a respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”/** Martin Heidegger; tradução de Enio Paulo Giachini.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.- Coleção Textos Filosóficos.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Poemas**. 2. ed. bilíngue. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

_____. **Hipérion: Ou o eremita da Grécia**. Editora Assírio e Alvim, Lisboa, 1997.

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

KIRCHNER, Renato. **A caminho do pensamento e da poesia**. Theoria (Pouso Alegre), v. 1, p. 11-35, 2009.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger au Brésil. Présentation de chercheurs, panorama des recherches**. Bulet in heideggerien, v. 1, p. 31-34, 2016.

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

NASCIMENTO, Verônica Cibeles do. **A questão da linguagem e do pensamento a partir da Carta Sobre o Humanismo.** / Verônica Cibeles do Nascimento.- 2013

NATRIELLI, Adriana. **A crítica do discurso poético na República de Platão.** In: III Encontro de Filosofia e Ciência do Cone Sul (AFHIC), 2004, Águas de Lindóia, S.P. III Encontro de Filosofia e Ciência do Cone Sul (AFHIC), 2004. p. 8-11.

NUNES, Benedito. **Introdução à filosofia da Arte.** São Paulo: Ática, 1999.

_____. **Heidegger e a poesia.** In: Natureza humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas. São Paulo, 2000.

_____. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger/** Benedito Nunes. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. **A República.** Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

RÉE, Jonathan, 1940-1997. **Heidegger. História e Verdade em Ser e Tempo/** Jonathan Rée; tradução de José Oscar de Almeida Marques, Karen Velobuef- São Paulo. Editora UNESP, 2000 – (Coleção Grandes Filósofos).

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo/** Jack Reynolds; tradução de Caesar Souza. 2. Ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.-(Série Pensamento Moderno)

SAFRANSKY, Rüdiger. **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal/** Rüdiger Safransky; [tradução Lya Lett Luft], - São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano.** SP: Duas cidades, 1973.

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

Anexos

Anexo I



(Par de Sapatos do pintor holandês van Gogh de 1886)

Anexo II



(Paestum situada no litoral do Mar Tirreno na Magna Grecia, na região italiana de Campania.).

Anexo III**GERMÂNIA**

Não a eles, os deuses que outrora apareceram,
As divinas imagens sobre a terra antiga,
A eles não posso eu já invocar; porém,
Ó pátrios rios!,se convosco agora
Se queixa o amor do coração, que outra coisa
Quer ele em seu luto sacro? Pois esperançada
Jaz a terra, e um céu pesado e baixo,
Como em dias ardentes, nos ensombra,
Ó nostálgicos!,cheio de presságios.
Cheio de promessas está, e me parece
Também ameaçador, mas com ele eu quero
Ficar, e a alma para trás, e me parece
Para vós, Passados!,a mim por demais caros.
Pois contemplar a vossa face bela,
Como se outrora fosse, temo seja mortal,
E mal é permitido ir acordar os mortos.

Deuses desapar'cidos! e vós também, presentes, outrora
Mais verdadeiros, já passaram vossos tempos!
Nada quero negar aqui, nada implorar.
Pois quando tudo acabou e o dia se extinguiu,
O primeiro atingido é o sacerdote, mas com amor o segue
O templo e a imagem também e seu rito
Pra terra escura e nada pode já brilhar.
Só como de chamas de sepulcros um fumo de ouro
Se ergue e passa, a lenda, e envolve do seu halo
Agora as nossas fronte duvidosas
E ninguém sabe o que lhe acontece. Sente
As sombras daqueles que outrora foram,

Os Velhos, que voltam a visitar a terra.
 Pois os que aí vêm, impelem-nos,
 E não mais demora a sagrada turba
 Dos homens-deuses já no céul azul.

Já verdeja, no prelúdio de mais áspero tempo,
 O campo pra eles cultivado, preparada 'stá a of'renda
 Para o ágape e vale e rios estão abertos
 Largamente em volta de montes proféticos,
 Pra que possa olhar até ao Oriente
 O homem, e de lá muitas mudanças e comovam,
 Mas o Éter cai
 A imagem fiel e oráculos divinos chovem
 Inúmeros dele, e uma voz ressoa no íntimo do bosque.
 E a águia, que vem do Indo
 E voa sobre os cumes
 Nevados do Parnaso, alto sobre as colinas do sacrifícios
 Da Itália, e presa alegre busca
 Para o Pai, não como outrora, mas mais exercitada no voo,
 A velha águia, exultante ultrapassa
 Por fim os Alpes e vê as terras variadas.

A sacerdotisa, a mais calada filha de Deus,
 Ela, que ama o silêncio em funda simplicidade,
 É a ela que a águia busca, a ela que de olhos abertos olhava
 Inda há pouco, como se não soubesse, quando uma tempestade
 Ameaçadora de morte lhe ressoou sobre a cabeça;
 A criança pressentia algo melhor,
 E finalmente um espanto se fez largo no céu
 Porque existia alguém grande na fé, como ela mesma,
 O poder abençoante da Altura;
 Por isso eles mandaram a mensageira que, reconhecendo-a em breve,
 Assim pensa sorrindo: <<A ti, indestrutível, tem
 De pôr-te à prova outra palavra>>, e di-la alto,

A jovem águia, olhando Germânia:

<<És tu, eleita,

Tu que tudo amas, e para carregares um fardo

Pesado de ventura te fizeste forte,

Desde o tempo em que tu, escondida na floresta e ébria

De doce sono da papoila em flor, não atentavas

Em mim, muito antes ainda que outros mais humildes sentissem

O orgulho da virgem e espantados perguntasse de quem e donde tu eras,

Mas tu mesma o não sabias. Eu é que te reconheci,

E em segredo, enquanto sonhavas, deixei-te

Ao partir ao meio-dia um sinal amigo,

Mas expediste também profusão de palavras de ouro,

Ô Afortunada, com os rios, e eles correm inesgotáveis

Pra todas as regiões. Pois quase como o da Santa

Que é a mãe de tudo e traz a abismo,

A quem os homens chamam a Oculta,

O teu peito está cheio

De amor e dor

E amor e dor

E de presságios e de paz.

Oh! Bebe brisas matinais

Até que te abras,

E nomeia o que tens antes os olhos.

Não mais tempo pode ficar

Mistério o inexpresso,

Depois de há muito estar oculto;

Aos mortais convém o pudor

E é sábio falar com reserva

Também dos deuses a maior parte do tempo.

Mas quando mais abundante do que as puras fontes

Corre o ouro, e a ira no céu se faz severa,

Tem de entre dia e noite

Aparecer finalmente uma Verdade,
Descreve-a três vezes,
Que ela ficará inexpressa também
Como é diferente! e justamente esplende e fala
O futuro também alegre, da lonjura.
Mas no meio do tempo
Vive tranquilo com a consagrada
Terra virginal o Éter,
E pra lembrança gostam
Os não-indigentes de ser
Hóspedes amigos dos não-indigentes
Nos teus dias de festas,
Ó Germânia, em que tu és sacerdotisa
E inerme dás conselho em volta
Aos reis e aos povos.