

TRAÇOS HERMENÊUTICOS PARA A COMPREENSÃO DO FENÔMENO DO SAGRADO EM HEIDEGGER

HERMENEUTIC TRACES TO THE UNDERSTANDING OF THE SACRED PHENOMENON IN HEIDEGGER

Daniel S. Toledo*

Resumo: Este artigo apresenta uma reunião dos principais elementos potencialmente hermenêuticos presentes em quatro momentos ao longo do pensamento de Martin Heidegger: a *indicação formal*, a *ciência do possível*, a *verdade* e o *acontecimento de apropriação*. Estes elementos serão apresentados e conjugados visando favorecer a linguagem poética como modalidade de acesso ao fenômeno do sagrado.

Palavras-chaves: Heidegger. Sagrado. Hermenêutica. Poesia.

Abstract: This article presents a gathering of the main potentially hermeneutic elements made present in four moments along Martin Heidegger's line of thinking: the *formal indication*, the *science of possible*, the *truth* and the *appropriation happening*. These elements will be presented and conjugated aiming to favour the poetic language as a form of access to the sacred phenomenon.

Keywords: Heidegger. Sacred. Hermeneutics. Poetry.

1 Apresentação

A questão do sagrado aparece em Heidegger fundamentalmente mediada pela poesia de Friedrich Hölderlin. Entretanto, o que propomos aqui não é uma investida direta em direção a tal questão. Antes, delinearemos um percurso na tentativa de conjugar quatro índices hermenêuticos presentes ao longo das vias do pensamento de Heidegger que em sua unidade de sentido podem nos permitir compreender melhor o principal fator que faz com que, neste autor, a linguagem poética se apresente como condição modal para o sagrado. Logo, o que buscaremos não será definir o sagrado como tal, mas apontar sua dinâmica no modo em que ela se dá ao dizer poético em virtude de uma abertura de sentido que se antecipa gradualmente nestas quatro referências hermenêuticas que, de certa forma, balizam todo o pensamento de

* Bacharel em filosofia (UFJF), mestre e doutorando na área de concentração em Filosofia da Religião pelo PPCIR-UFJF. E-mail: dasilvatoledo@yahoo.com.br

Heidegger: a *indicação formal* (*formale Anzeige*), já presente no pensamento do jovem Heidegger, em sua fase prévia a *Sein und Zeit*; aquilo que, baseado sobretudo no *poder-ser* (*Seinkönnen*) presente em *Sein und Zeit*, poderíamos chamar de *ciência do possível*; a *verdade*, entendida a partir do *re-velamento* (*Un-verborgenheit*), que abrange sobretudo a fase posterior a *Sein und Zeit* e, por fim, o *acontecimento apropriativo* (*Ereignis*), noção que o próprio Heidegger considera como uma das mais importantes de seu pensamento.¹

2 A indicação formal

Entre 1919 e 1920, o jovem Heidegger começa a elaborar a noção de *indicação formal* (*formale Anzeige*)² a partir da necessidade do “projeto de uma ‘ciência’ pré-teórica, que progressivamente será estruturada nos termos de uma hermenêutica da efetividade” e que “nasce exatamente da questão da possibilidade do pensar e dizer uma dimensão que se coloca além (ou aquém) da distinção entre sujeito e objeto”.³ Preocupação que acompanhará Heidegger ao longo de todo o seu pensamento e que, conseqüentemente, permite a afirmação de que “a noção de ‘indícios formais’ permite uma melhor compreensão da maneira como Heidegger lida com o método fenomenológico.”⁴ Além disto, poderíamos também dizer que a elaboração da indicação formal é já uma reação inicial que pode ser incorporada como base no processo de desconstrução que se tornará um exercício fundamental da filosofia heideggeriana: “a indicação formal deve ser concretamente esclarecida em conexão com a destruição fenomenológica.”⁵

¹ “Desde 1936, a palavra-guia de meu pensar.” HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 316.

² Cf. HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 62-65.

³ ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*. Texto-aula 1, p. 3. “Aparece claramente como a renúncia ao teórico não implica, segundo Heidegger, diminuição da pretensão de saber: a filosofia não se funda em uma experiência irracional, mas faz referência à tentativa de colher uma conexão pré-teórica.” ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 8. O que se busca então é “um saber que, mesmo sem renunciar ao próprio caráter cognoscitivo, não se reduza a objetivismo.” ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 8.

⁴ HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 318.

⁵ VAN BUREN: *The Young Heidegger*, p. 340. Referindo-se sempre ao jovem Heidegger, John van Buren percebe que “no semestre de inverno de 1921-1922, ele argumenta que, de um lado, a filosofia tem que evitar sua ‘superestimação’ como ‘uma ciência absolutamente segura’, ‘absolutismo’, cuja ‘lógica’ ofereceria uma ‘definição universal’ de filosofia sob a qual todas as filosofias históricas estariam subsumidas como casos particulares. Essa abordagem reduz a filosofia à *techne* que em várias instâncias históricas se realiza no imutável *eidos* universal. Por outro lado, deve-se evitar, simultaneamente, a

Em 1921, em seu segundo ano de docência na Universidade de Freiburg, mais especificamente em seu quarto seminário (dedicado a introduzir a fenomenologia da religião), Heidegger parte de uma “divergência metodológica” com seu mestre Husserl e tenta “seguir elaborando esta distinção e explicar com este aperfeiçoamento o sentido da indicação formal.”⁶ Neste momento, a reivindicação de Heidegger parte basicamente do seguinte:

A origem do [conhecimento] formal radica, portanto, no sentido *referencial* [*Bezugssinn*]. Aquela pluralidade de sentidos referenciais que se expressa nas categorias ontológico-formais é a que circunscreve em seu sentido *referencial* a atitude teórica própria, ainda que não em sua *atualização* [*Vollzug*] originária.⁷

A partir disto, e posto em termos gerais, o que teria faltado a Husserl seria a inclusão das possibilidades por atualizar. Transposto para a própria linguagem heideggeriana posteriormente desenvolvida, isto significa o mesmo que dizer que faltava ao ôntico ser remetido à sua estrutura ontológica de fundo. Em meio a isto, a denúncia de Heidegger se direciona para o seguinte sentido: em relação ao feixe de possibilidades que se abre a partir da referência de sentido em seu exercício, “a situação comporta uma riqueza de referências que a dimensão teórica não permite colher.”⁸ Daí a necessidade de “experimentar as coisas na riqueza da situação dentro da qual elas se tornam acessíveis.”⁹ Como já indicado, esta situação deve fundamentalmente incluir as possibilidades por atualizar:

A multiplicidade dos sentidos de referência diante do real, indiferentes em princípio diante do conteúdo material dos objetos, deve ser

‘subestimação’ da filosofia, que toma as formas de ‘relativismo’ ou de um ‘ceticismo desgastado.’” VAN BUREN: *The Young Heidegger*, p. 326. Obs.: poderíamos questionar aqui se a filosofia de Heidegger, posteriormente consolidada, não procura oferecer uma concepção universal da história a partir da diretriz única do esquecimento do ser! Poderíamos ainda estender este questionamento indagando se determinadas concepções de “filosofia” que acreditam poder prescindir de uma constituição universal da história já não estariam submetidas à fragmentação do discurso pós-moderno!

⁶ HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 57. “Aqui sua divergência com Husserl é crucial.” HEBECHE, *O Escândalo de Cristo*, p. 327. A concepção de Husserl ainda se encerraria na seguinte dicotomia: “No capítulo 3 de sua Primeira Investigação, Husserl justapõe dois tipos de signos expressos na fala e na escrita, nomeadamente, as ‘expressões *objetivas*’ da ciência e as ‘expressões *essencialmente subjetivas e ocasionais*’ da ‘vida ordinária’, expressões que são essencialmente ‘indicativas.’” VAN BUREN: *The Young Heidegger*, pp. 328-29.

⁷ HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 59.

⁸ ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 8.

⁹ ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 4, p. 7.

compreendida em sentido formal. Na medida em que todo fenômeno pode ser analisado do ponto de vista do modo em que tal conteúdo é experimentado ou, ainda, a partir do *Wie* [como] da atualização de tal referência, a análise fenomenológica usa a indicação formal para compreender o sentido de referência com base no sentido de atualização.¹⁰

Apelando já em sua constituição originária para o *referencial*, esta concepção se mostra naquilo que tem essencialmente de “pré-teórico”: “a formalização *não* está ligada a um determinado ‘que’ do objeto que há de determinar.”¹¹ Por isso “o sentido referencial não é nenhuma ordem, nenhuma região;”¹² pois se assim fosse, ainda se mostraria subserviente às divisões categoriais das ciências positivas. Deste modo, “a noção permite a fuga do perigo de objetivação, uma vez que evita sobrepor um ponto de vista determinado de uma região objetual específica ao conjunto dos fenômenos observados.”¹³ A indeterminação do fenômeno preserva seu estatuto essencial que consiste em estar em aberto para a apropriação encetada numa determinada trama de mundo que é sempre temporal, isto é, histórica e factual.

Quando Heidegger acusa em Husserl o sentido referencial “ainda não em sua *atualização* originária”, assim o faz para chamar a atenção para aquilo que lhe permite designar seu desdobramento de “aperfeiçoamento”. Este, por sua vez, se resume no seguinte: em uma investigação fenomenológica, segundo Heidegger,

se pode perguntar: 1) pelo “*que*” originário daquilo que no conteúdo é realizado enquanto experiência (conteúdo); 2) pelo originário “*como*” do que na referência é realizado enquanto experiência (referência); 3) pelo originário “*como*” em que o sentido referencial é atualizado (atualização).¹⁴

Aqui é fundamental notar que estas instâncias ocorrem em um jogo entre elas e não ao modo de uma evolução em escala na qual uma suprimiria a outra, até mesmo porque seria fatal suprimir o caráter de concretude da matéria fenomenológica, justamente porque “aquilo que caracteriza a desvitalização da experiência vivida é a

¹⁰ ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 4, p. 13.

¹¹ HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 61.

¹² HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 61.

¹³ ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 4, p. 11.

¹⁴ HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63. “‘Fenômeno’ é totalidade de sentido [*Sinnanzheit*] segundo estas três direções. ‘Fenomenologia’ é a explicitação desta totalidade de sentido, ela dá o *lógos* dos fenômenos, *lógos* no sentido de ‘verbum internum’ (não no sentido da logicização).” HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63.

separação do conteúdo de sua concreta atualização.”¹⁵ Em virtude disso, ao prescrevermos o sentido modal, este não se deve dar em detrimento do conteúdo fáctico do “objeto” da investigação fenomenológica, mas deve antes justamente vir à baila para que não deixe que o olhar se restrinja a este aspecto bruto, pois como o próprio Heidegger soube reconhecer, se a “determinação formal” fosse “totalmente indiferente quanto ao conteúdo,” isto também seria “fatal para a parte da referência e da atualização do fenômeno.”¹⁶

Priorizando o “sentido de atualização” (*Vollzugsinn*) que atua sobre a referência feita ao fenômeno, o jovem Heidegger quer antes de tudo propor uma inversão em que o “conteúdo fenomenológico” se subordine a um “referencial de mundo” sempre já disposto por uma atualização possível a partir da rede de sentido que envolve o fenômeno em sua relação com a condição fáctica da existência.¹⁷ Justamente “isto é obra da *indicação formal* [*formale Anzeige*].”¹⁸ No mostrar-se do fenômeno, o objeto concreto é excedido e sua referência permanece sempre em suspenso diante da possível atualização deste fenômeno. “Assim, o que é indicado não pode mostrar-se a si mesmo.”¹⁹ A partir desta radical inversão é o objeto que espera da atualização fenomenológica sua concretude possível. Ao mesmo tempo, “é a tentativa de evitar o reino das formas independentes e a realidade bruta dos fatos.”²⁰ Vejamos esta inversão mais de perto nas palavras do autor:

Um fenômeno tem que estar previamente dado de tal modo que seu sentido referencial fique em suspenso. Há de se recear em admitir que o sentido referencial seja originariamente teórico. A referência e a atualização do fenômeno *não* se determinam de antemão, mas antes estão em suspensão. Esta é uma posição que se opõe frontalmente à ciência. Não existe nenhuma inserção em um campo temático, pelo contrário, a indicação formal é um *rechaço* [*Abwehr*], um asseguramento prévio do modo em que o caráter de atualização permanece sempre livre.²¹

¹⁵ ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, p. 10.

¹⁶ HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63.

¹⁷ Daí a divergência com Husserl, pois “em Heidegger o eu puro é substituído pelo ‘eu histórico’ e o ‘eu em situação’ (que mais tarde dariam lugar ao ser-aí).” HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 328.

¹⁸ HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 63.

¹⁹ HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 319.

²⁰ HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 341.

²¹ HEIDEGGER. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 63-64. “O manter-se em suspensão é o modo de considerar a independência dos fenômenos originários em relação a todo ponto de apoio externo. O manter-se em suspensão é encoberto pela ilusão da segurança metafísica.” HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 341.

Posto em termos gerais, este é o modo inicial que Heidegger encontrou para tentar estabelecer uma nova situação da forma de “contemplação fenomenológica”,²² maneira esta que, de certa forma, será absorvida de maneira fundamental por seu pensamento posterior.²³

Desta indicação inicial importa poder ver que, desde suas primeiras elaborações filosóficas, Heidegger, insatisfeito com Husserl no que tange principalmente ao *Lebenswelt*, já intui que a estrutura de significação de fundo radica na própria abertura de mundo a qual estamos expostos e que antecede toda relação sujeito-objeto, mesmo quando esta é recolhida na consciência. Isto permite inferir que “a vida possui uma unidade de fundo que torna toda situação intencionalmente estruturada em um âmbito significativo.”²⁴ O que faltava a Heidegger naquele momento era a pergunta por esta “unidade de fundo”.

3 A ciência do possível

Gadamer ratifica em sua obra principal que a indicação formal visou basicamente a “uma posição anterior à objetividade da ciência.”²⁵ Pode se dizer que também a elaboração da analítica existencial se coloca sobre essa base. Logo, segundo Luiz Hebeche, “sem essa orientação prévia não há projeto ontológico.”²⁶ Mas é ainda Gadamer que justamente nos permite ver de maneira sintética como esta posição de Heidegger se reforça em seguida: “antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser da pre-sença [*Dasein*], na medida em que é poder-ser e ‘possibilidade.’”²⁷ É fato que

²² HEIDEGGER: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 64. “Os indícios formais já estão, portanto, vinculados aos dilemas de um novo estatuto da filosofia.” HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 315.

²³ Poucos anos depois, logo no começo de sua obra principal, Heidegger estabelece o fato de que “o termo ‘fenomenologia’ significa primariamente uma *apreensão do método*. Ele não caracteriza o ‘que’ relativo ao conteúdo de coisa dos objetos [*das sachhaltige Was der Gegenstände*] da investigação filosófica, mas o *como* [Wie] desta.” HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 27, cf. tb. p. 34.

²⁴ ARAÚJO: *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*, texto-aula 3, pp. 7-8.

²⁵ GADAMER: *Verdade e Método I*, p. 341.

²⁶ HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 322. Segundo John van Buren, Heidegger teria assumido, em suas correspondências com Elisabeth Blochmann, que todas as noções fundamentais de *Sein und Zeit* seriam indicações formais. Cf. VAN BUREN: *The Young Heidegger*, p. 369. Também “em Agosto de 1927 ele escreveu a Löwith que ‘a indicação formal está sempre presente para mim, mesmo quando eu não falo sobre ela.’” VAN BUREN: *The Young Heidegger*, p. 366.

²⁷ GADAMER: *Verdade e Método I*, p. 347. “A noção de ‘indícios formais’ também é encontrada em *Ser e Tempo*, quando então cede espaço para o método circular de investigação do sentido do ser. [...] No entanto, no § 63 de SZ, a noção de ‘indícios formais’ é retomada junto com a da circularidade do

posteriormente (1941) o próprio Heidegger admitirá de maneira ainda mais radical que “*Sein und Zeit* atém-se somente à necessidade das perguntas pelo possível.”²⁸ Esta assunção reforça a tese de que a compreensão do *Dasein* está intimamente ligada ao seu *Seinkönnen*. Isto não só se confirma, como também se desenvolve a partir do seguinte: “este caráter, na verdade, marca em especial a ontologia do *Dasein*. Porém, ele torna próprio [*eignet*] toda interpretação, dado que o compreender que se forma com a interpretação tem a estrutura do projetar.”²⁹

Entretanto, desde o momento em que parte do sentido que se projeta a partir da abertura de mundo, a fenomenologia de Heidegger começa a se deparar com a necessidade de se confrontar com uma dimensão do fenômeno que, remetido a esta abertura, se preserva enquanto possibilidade e que, por conseguinte, não se dá totalmente como tal. Então começa a despontar a pedra angular da fenomenologia heideggeriana: a assunção de que *fenômeno* também implica essencialmente o que não se mostra como tal, isto é, aquilo que, de imediato, se furta à apreensão totalizadora. Já em *Sein und Zeit* esta admissão começa a ser claramente explicitada:

O que é isto que deve ser chamado “fenômeno” em um sentido destacado? O que é, segundo sua essência, tema *necessário* de uma demonstração *explícita*? Manifestamente aquilo que antes de tudo e predominantemente justamente *não* se mostra, aquilo que, frente ao que se mostra de imediato, está *velado*, mas que ao mesmo tempo é algo que pertence essencialmente àquilo que se mostra de imediato, de forma que constitua seu sentido e fundamento.³⁰

método.” HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 319. Luiz Hebeche defende, inclusive, a tese de que, sob esse aspecto, *Sein und Zeit* representaria já um déficit, pois ali a “hermenêutica da vida fáctica”, diretiva nos primeiros escritos de Heidegger, é suplantada pela “perspectiva monocêntrica” radicada no “solipsismo existencial” do *Dasein*. Cf. HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, pp. 315-55. Entretanto, segundo Rüdiger Safranski, essa tese já teria sido antes defendida por Georg Misch. Cf. SAFRANSKI: *Heidegger*, p. 255. Todavia, o *plus* na crítica de Hebeche consiste na hipótese de que este “monocentrismo” seria já latente no pensamento de Heidegger mesmo antes de *Sein und Zeit*, devido à herança da fenomenologia transcendental de Husserl! Cf. HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*. p. 326.

²⁸ HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 192.

²⁹ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, pp. 311-12. “Como vimos, enquanto compreensão o *Dasein* é um modo de ser enquanto poder ser, ou seja, está numa disposição e nesta condição está lançado existencialmente. Interpretar seria elaborar as possibilidades mesmas projetadas na compreensão. A interpretação expõe uma conjuntura que a compreensão prévia, constitutiva do *Dasein*, abriu.” ZANELLO: “A linguagem poética em Heidegger”, p. 284. Também posteriormente (1938), Heidegger chega a estipular que “a ‘hermenêutica’ não deve descrever o já subsistente [*Vorhandenes*], mas *projetar*.” HEIDEGGER: *Metaphysik und Nihilismus*, p. 132.

³⁰ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 35.

Aquilo que deve se tornar fenômeno, antes deve estar necessariamente resguardado por sua própria possibilidade de se manifestar. Para a apropriação desta possibilidade é necessária a fenomenologia: “Pelo fato dos fenômenos *não* serem dados de imediato, se carece de fenomenologia.”³¹ Todavia, como já indicado, a apropriação destas possibilidades é sempre já um trabalho de *interpretação*.³² A partir disto, *hermenêutica* em Heidegger se confirma fundamentalmente como “elaboração das condições de possibilidade.”³³ Hermenêutica esta que, por sua vez, permite a Heidegger postular que “mais elevada que a realidade se encontra a *possibilidade*. A compreensão da fenomenologia radica unicamente em seu apreender enquanto possibilidade.”³⁴ Logo, fenômeno algum pode ser plenamente compreendido se não for reportado à sua condição de possibilidade. Mas como a condição de possibilidade do fenômeno deve permanecer em aberto,³⁵ isto exige de nós compreender que parte significativa do fenômeno não é de todo apreensível, conseqüentemente, que seu fundamento último é negado. Todavia, será justamente esta impossibilidade que exigirá o exercício de apropriação. Entretanto, este exercício só será apropriado quando alcançar a tensão que se desprende do jogo entre velamento e revelamento, ou seja, quando se resguardar de despojar o fenômeno de seu caráter de possibilidade em aberto, pois é justamente este caráter que reserva ao fenômeno seu direito de ser mais do que ele onticamente é, ou seja, sua possibilidade de remeter ao que ele não é, mas àquilo que lhe permite estar em aberto entre vir a ser e deixar de ser. “É levar na novidade de cada aparecimento todo o fundo de sua possibilidade.”³⁶

Basicamente, o que aqui foi esboçado como o que pode ser chamado de *ciência do possível*,³⁷ nada mais deverá fazer do que nos ajudar a conjugar os sentidos de compreensão, interpretação e apropriação do fenômeno do sagrado trazido à palavra do

³¹ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 36.

³² “Da própria investigação resultará: o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*.” HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 37.

³³ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 37.

³⁴ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 38. “Para avistar sobretudo o solo fenomenal, se exige o compreender como poder-ser que se descerra [*erschliessendes Seinkönnen*].” HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 144. Por sua vez, “o compreender está, enquanto poder-ser, completamente perpassado por possibilidades.” HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 146. Em outros termos, a compreensão é sustentada pela abertura das possibilidades das quais ela se apropria.

³⁵ “No projetar do compreender o ente está aberto em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde, por sua vez, ao modo de ser do ente compreendido.” HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 151.

³⁶ Marcia Schuback. In: HÖLDERLIN: *Hipérion ou O Eremita na Grécia*, p. 16.

³⁷ Emprestamos o termo de ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 6, p. 5.

poeta. A *ciência do possível* exige sempre aquilo que Heidegger chega a chamar de *Entgegenwärtigung*, uma constante retirada da *presentificação*, ou seja, uma espécie de *desobjetivação*.³⁸ Mas para que isso se viabilize plenamente será necessário uma modalidade do dizer que explore “a silenciosa força do possível” (*die stille Kraft des Möglich*).³⁹ Entretanto, esta modalidade ainda não se encontra presente em *Sein und Zeit*.

Vimos até aqui que uma determinada modalidade de manifestação do próprio fenômeno deverá ser considerada naquilo que o mesmo não é como tal.

Por conseguinte, manifestação [*Erscheinung*] enquanto manifestação “de algo” não significa diretamente mostrar a si próprio, mas o anunciar-se [*das Sichmelden*] de algo que não se mostra através de algo que se mostra. Manifestar é um *não-mostrar-se* [*Sich-nicht-zeigen*].⁴⁰

Isto então antecipa que “algo se *vela* [*verbirgt*] na manifestação.”⁴¹ Antes disso, vimos também que a compreensão deve ter o caráter de projeto, dado que consiste no exercício de lançar-se em uma abertura de possibilidades.⁴² A finalidade da apropriação de todo esse círculo de compreensão repousa em nos permitir antecipar o fato de que o estatuto do sagrado é justamente furtar-se em proveito daquilo que torna o sentido do ser possível. Logo, no momento em que tivermos de pensar o sagrado a partir da dinâmica de retração do ser,⁴³ deveremos estar prontos para assumir uma reserva que é depositária de sentido e que, por conseguinte, abre significativamente para o projeto do ser. Entretanto, isso exige antes uma nova tarefa, pois se no fenômeno está em jogo a presença de uma ausência, o dar-se de uma abertura, então fica implícito que somente a partir do horizonte em que o jogo entre velamento e revelamento se confirma como constitutivo da dinâmica própria do ser é que podemos depreender uma hermenêutica pertinente à oscilação de sentido que se impõe ao pensamento que se remete ao sagrado.

³⁸ Cf. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 391.

³⁹ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 394.

⁴⁰ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 29.

⁴¹ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 30.

⁴² “Compreensão existencial quer dizer: se projetar sobre a possibilidade fáctica mais própria do ser-no-mundo. *Poder-ser*, porém, só é compreendido existindo nesta possibilidade.” HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 295. “O compreender significa o projetar-se sobre a respectiva possibilidade de ser-no-mundo, ou seja, existir como esta possibilidade.” HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 387.

⁴³ Esta dinâmica essencial da retração estará determinada pela própria questão da diferença ontológica: o ser só é sendo, mas sendo, é já sempre ente, e quando o ente é, o *ser* não pode ser senão como ser do ente! Daí poder ser aproximado ser e nada, desde que “‘nada’ signifique o não-ente.” HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 286.

4 A verdade

Desde *Sein und Zeit* que a “verdade” em Heidegger pode ser confundida com a sua própria fenomenologia. Quem corrobora essa tese de maneira veemente é Ernildo Stein: “A fenomenologia e a verdade, como vêm analisados em *Ser e Tempo*, são determinantes de toda a analítica existencial e lançam as bases para toda reflexão posterior.”⁴⁴ Procuramos, inclusive, apontar em que medida estas bases começam a ser preparadas já na fase prévia a *Sein und Zeit*.

A *Kehre* no pensamento de Heidegger é marcada pela ampliação da noção de “verdade” que, da cotidianidade do *Dasein*, deve ser reportada aos fundamentos recônditos da história do ser.⁴⁵ A partir disso,

lembramos que o ponto de partida fora a questão do sentido da história, que as leis da história esvaziam o conteúdo da vida fáctica. Para manter esse sentido originário recorreu-se à noção de “indício formal”. Ora, o sentido da história só pode ser encontrado na vida fáctica, e o “indício formal” é a antecipação que orienta essa problemática.⁴⁶

Em *Sein und Zeit*, a *verdade* é traduzida por Heidegger preponderantemente como “descerramento” (*Erschlossenheit*), de forma que somente após o intenso contato com o pensamento grego realizado posteriormente é que Heidegger enfatizará a *alétheia* a partir do jogo entre velamento (*Verborgenheit*) e revelamento (*Unverborgenheit*). A partir de então podemos, de fato, pressupor que toda a filosofia de Heidegger se torna “uma ontologia que pensa o ser numa fidelidade fenomenológica à sua manifestação, como velamento e desvelamento.”⁴⁷ Contudo, não tentaremos, obviamente, entrar aqui numa discussão acerca da verdade no pensamento de Heidegger, mas apenas destacar seu movimento básico determinante para uma hermenêutica possível.

A verdade do ser pensada enquanto *alétheia* remete para a abertura originária do ser. Logo, também “a abertura é vista na ambivalência de velamento e

⁴⁴ STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 92. Obs.: para um maior aprofundamento dado pelo mesmo autor em questão ao lugar da *verdade* em *Sein und Zeit*, cf. STEIN: *Seminário sobre a verdade*. Para um sucinto delineamento do desdobramento da *verdade* ao longo do pensamento de Heidegger, cf. parte do artigo de Holger Zaborowski em ENDERS, Markus/SZAIF, Jan (Hrsg.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, p. 337-67.

⁴⁵ Para as implicações da ampliação da questão da verdade entre as duas fases do pensamento de Heidegger, cf. nosso artigo: TOLEDO: “A estrutura ambivalente da ‘verdade’ a partir de *Sein und Zeit*.”

⁴⁶ HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 344-45. Também para John van Buren, “a indicação formal foi ontologicamente reinscrita [...] nos termos da experiência da *alétheia*.” VAN BUREN. *The Young Heidegger*, p. 384.

⁴⁷ STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 47.

desvelamento.”⁴⁸ A ênfase dada a esta ambigüidade exigirá de Heidegger reconhecer de maneira ainda mais contundente que o velamento é condição de possibilidade para todo revelamento.⁴⁹ Daí em diante, “a partir da possibilidade que Heidegger resume na *aletheia* em sua interpretação mais profunda, também se abre o horizonte do método fenomenológico.”⁵⁰

Reconhecer o velamento do ser como autêntica condição fenomenológica é convidar o olhar para um exercício inusitado (dado que a metafísica só concebe o ser do ente em seu caráter de presença constante): contemplar a ausência do ser como espaço fundamental para a mostraçãõ de sua abertura radical a partir da qual o ente é. “É o movimento do ser que se desvela sem sair de seu velamento, sem se esgotar na presença do ente que surge.”⁵¹

A partir desta curta indicação da importância da concepção de verdade em Heidegger para o seu método fenomenológico, correlativamente, a pergunta pela *verdade do sagrado* também se deixará entender como pergunta por sua modalidade fenomenológica, mas agora não somente pelo *como* ele se dá, mas também pelo modo em que ele se recusa, isto é, por aquilo *que* ele não é, dado não se tratar de uma substância. Logo, a partir do jogo da verdade, a apreendida possibilidade do questionar não dependerá de que o fenômeno se explicita como tal, é essencialmente o contrário. Por conseguinte, ao pensarmos o sagrado como o que não pode se dar de imediato, o pensamos a partir do que ele abre, inaugura ou institui para além de si mesmo. Isto não significa superar uma restrição ou mesmo complementar algo que não foi bem definido; muito antes, significa fazer reverência a uma dimensão que não só abarca o sentido de ser, por isto não podendo ser de todo abarcado pelo mesmo, mas que transborda as determinações que encerram cada pretensão de conceber o próprio sagrado de maneira definitiva. Isto exige uma tarefa que, em certo sentido, foi captada por Lévinas; tal “consiste, paradoxalmente, em pensar mais do que o que é pensado, conservando-o no entanto na sua desmesura, relativamente ao pensamento, em entrar em relação com o

⁴⁸ STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 43.

⁴⁹ Heidegger chega a afirmar explicitamente que, “na verdade, tudo está, até certo grau, na esfera essencial da ocultação.” HEIDEGGER: *Parmênides*, p. 178.

⁵⁰ STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 85. Não só sua fenomenologia, mas sua própria ontologia, pois concordamos que “Heidegger elevou o termo *aletheia* a uma dimensão ontológica, como palavra em que ele resume sua idéia de ser e, sob muitos aspectos, sua própria filosofia.” STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 95.

⁵¹ STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 108. “Não é, portanto, o movimento do objeto que se revela ao sujeito, mas o movimento que se dá na abertura.” STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 108.

inapreensível, ao mesmo tempo que se lhe garante esse estatuto de inapreensível.”⁵² O que nos resta, por conseguinte, é tentar realizar a experiência deste inapreensível como tal, ou seja, nos apropriarmos de sua exposição de modo que o mesmo se preserve em seu estatuto de essencialmente velado. A partir deste horizonte, interpretar será aqui desvelar o sentido possível daquilo que está em aberto para sua verdade mais própria: o jogo entre velamento e revelamento. Quanto a esta conjugação entre verdade e interpretação, Heidegger disse o seguinte: “A verdade de uma interpretação é essencial quando ela prepara *possibilidades* de transpropriação [*Übereignung*] para o ser.”⁵³ Com isso, nos aproximamos significativamente de um ponto-chave: o reforço da possibilidade de que o ser seja interpretado em relação de transpropriação com o sagrado.

Hermeneuticamente falando, é a partir do jogo da verdade que o interpretar pode preservar seu caráter circular no que diz respeito à preservação da sua condição de possibilidade: “a interpretação, porém, conduz ao velado e exige a instância no que está originariamente velado.”⁵⁴ Por isto, ao colocar como tarefa a pergunta por esta dimensão de velamento do fenômeno do sagrado, devemos ao menos saber respeitar o que é próprio de uma apropriação que preserva o cuidado de resguardar a fonte sem querer lhe sobrepor definições concretas e últimas.

Uma vez indicada a importância de uma das mais fundamentais palavras do cabedal conceitual de Heidegger para se delinear uma hermenêutica do sagrado, deveremos ver em seguida que o mesmo se passa com outra palavra não menos essencial:

Se pensarmos, enfim, a palavra-chave do pensamento de Heidegger, onde domina a força da *aletheia* – *Ereignis*: acontecimento-apropriação, descobriremos nela a mesma ambivalência do dar-se recíproco de velamento e desvelamento, num movimento de apropriação e transpropriação.⁵⁵

⁵² LÉVINAS: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 1997, p. 238.

⁵³ HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 162.

⁵⁴ HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 151.

⁵⁵ STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 116. Poderíamos dizer que mesmo já desde *Sein und Zeit*, quando a verdade ainda era concebida principalmente como *Erschlossenheit* fundada na temporalidade do *Dasein*, começa a se despontar os elementos necessários para a composição da *Ereignis* no pensamento posterior de Heidegger: “O próprio acontecer e o descerramento que lhe pertence, tanto quanto sua apropriação [*Aneignung*], se fundam existencialmente no fato de que o *Dasein* está ‘extaticamente’ [*ekstatisch*] aberto no tempo.” HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 386. De certa forma, o próprio Heidegger confirmará isto posteriormente (1936): “Em ‘*Sein und Zeit*’, pela primeira vez se apreende como compreensão do ser aquele compreender que deve ser concebido como projeto e a projeção [*Entwerfung*] como lançada [*geworfene*], ou seja, pertencente à apropriação [*Er-eignung*] através do próprio ser.” HEIDEGGER,

5 O acontecimento de apropriação

Buscamos o fenômeno do sagrado como um acontecer que torna ainda mais amplo o sentido do ser. Este evento de transpropriação nos remete de imediato para a última referência hermenêutica do pensamento de Heidegger da qual podemos nos valer aqui e que provém de um termo que deve ser considerado como um dos mais importantes de seu pensamento: *Das Ereignis*.⁵⁶

Se o fenômeno fundamental do sagrado se sustenta através do próprio caráter de abertura do ser, então o que é mais próprio do sagrado são suas possibilidades de apropriação. Contudo, o que reivindicamos aqui é uma apropriação que contemple este caráter de possibilidade do sagrado. Como diz Gadamer, “não se trata aqui da assunção de um vocabulário e da observância de regras, mas de uma constante formação de horizontes e de uma abertura para o outro.”⁵⁷

Logo, devemos tentar entender o *Ereignis* como o deixar acontecer da verdade do ser que abre espaço para a apropriação do fenômeno do sagrado por uma linguagem poética exposta à abertura de mundo.

As principais obras de Heidegger através das quais se pode melhor situar a amplitude geral do *Ereignis* são três: *Zur Sache des Denkens (Zeit und Sein)* e as já citadas *Beiträge zur Philosophie* e *Über den Anfang* (estas duas últimas pertencem ao mesmo círculo temático). Como o que nos interessa neste momento é uma especificidade própria do *Ereignis*, não nos cabe aqui a hercúlea tarefa de querer seguir o traçado destas obras com a intenção de delimitá-lo por completo. Quanto ao que nos cabe, em relação à primeira obra citada, se pode resumir no seguinte: “*Ereignis*: contra

Beiträge zur Philosophie, p. 252. John van Buren vai ainda mais longe, pois estabelece uma relação direta entre a *Ereignis* e a *formale Anzeige*. Cf. VAN BUREN, *The Young Heidegger*, p. 331-37.

⁵⁶ Mas antes de tudo devemos advertir que esta palavra fundamental tem uma amplitude muito maior do que sua valência especificamente hermenêutica. Todavia, é apenas neste último sentido que neste momento nos utilizaremos dela. É inclusive em virtude deste direcionamento que deveremos traduzir o termo em questão por *acontecimento de apropriação*, mesmo sabendo que não só esta, mas toda e qualquer tradução já reduz sua significação. Apesar disto, com esta opção de tradução, “busca-se manter ao mesmo tempo seja a referência ao caráter temporal do evento em que o ser se dá (*Ereignis* como acontecimento, no sentido mais comum do vocábulo alemão), seja a valência do *eignen* que Heidegger sublinha, por exemplo em *Unterwegs zur Sprache*, e que deve ser entendido de maneira transitiva: *er-eignen* como apropriação, tornar algo próprio. *Ereignis* é, desta maneira, o âmbito (‘o campo de oscilação’) [...]. Sempre tendo presente que apropriação é também expropriação, uma vez que cada um dos termos em questão é espoliado não apenas de sua definição tradicional, mas também da própria possibilidade de uma fixação definitiva, estática, da própria essência”. ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 1, p. 5.

⁵⁷ GADAMER: *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 69.

toda pretensão de representação e definição, a *Ereignis* remetia a uma espécie de ‘evento’ da compreensão, uma espécie de ‘intuição hermenêutica.’”⁵⁸ Mas é na segunda obra citada que esta condição se tornará ainda mais radical: “A *Ereignis*, nas *Beiträge*, é o acontecimento radicalmente outro – que deixa apropriar e não mais a forma em que o sujeito apropria.”⁵⁹

Em vista de nossos propósitos, é suficiente destacar que já na primeira menção ao *Ereignis*, Heidegger afirma que ele é um “acontecer que propriamente se vela” (*sich verbergende Ereignen*).⁶⁰ A dinâmica que justifica esta afirmação pode ser compreendida através da constatação do fato de que o *Ereignis* “não é um dado, um fundamento que pode ser compreendido ou objetivado: é o modo e ao mesmo tempo o âmbito do dar-se do ser, o puro acontecimento que deixa vir os entes à presença, subtraindo-se, contudo, a esta.”⁶¹ Um dar-se próprio que se define somente pela própria recusa de determinações, o *Ereignis* é o modo de apropriação que permite ao fenômeno se velar como tal.⁶² Além disto, quando Heidegger se pergunta se “algo mais se deixa dizer do *Ereignis*?”,⁶³ responde de imediato que isto é possível somente através da “retração” (*Entzug*), que é um “modo determinado de dar-se.”⁶⁴ Daí ter dito explicitamente em outra ocasião que a retração como tal é a própria *Ereignis*.⁶⁵ Deste modo, é fundamentalmente através de uma das palavras mais essenciais do pensamento de Heidegger que a retração se mostra como o que pertence ao acontecer mais próprio do ser, como seu “traço” (*Zug*) essencial, pois é através dela que o ser é “o que se expropria” (*es enteignet sich*).⁶⁶ Podemos ver então que o *Ereignis* só pode ser “apropriação” (*Zueignung, Aneignung*) já sendo “transpropriação” (*Übereignung*) enquanto constante “expropriação” (*Enteignung*).⁶⁷

Reportando-se a quem da relação sujeito objeto, o *Ereignis* enquanto evento é o que preserva o caráter de acontecer do fenômeno, isto significa a preservação do fenômeno em seu caráter modal e não substancializado. A partir do *Ereignis*, a abertura

⁵⁸ ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 3, p. 10.

⁵⁹ ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 3, p. 11.

⁶⁰ HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 9.

⁶¹ ARAÚJO: *Metafísica e Religião*, texto-aula 1, p. 2-3.

⁶² Cf. HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 9.

⁶³ HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 9.

⁶⁴ HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 10.

⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, p. 129.

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 10.

⁶⁷ “Aqui a *Er-eignung* deve ser entendida no significado literal de vir-ao-próprio através deste duplo movimento.” ARAÚJO, *Metafísica e Religião*, texto-aula 9, p. 4.

do sagrado pode ser vista como o próprio acontecimento que apela ao pensamento sua apropriação. Será por meio dessa dinâmica que o sagrado, questionado em sua abertura, sofrerá uma prospecção de seus limites, exercício que deixa surgir para o pensamento sua amplitude essencial a ser apropriada como tal a partir de seu acontecer próprio que, para tal, exige um dizer ritmado com seu compasso.

6 A referência poética

A modalidade de linguagem que se põe ao encalço do sagrado deve estar em íntima conexão com sua dinâmica fundamental. Esta modalidade é o que refaz o pensar no sentido de exigir do mesmo uma confrontação com a linguagem em seu caráter de abertura, isto é, em sua modalidade poética.⁶⁸ Mas para entender esta confrontação já devemos poder pressupor com Heidegger que “o que constitui o fundamento da essência do homem é este pensar que se inclina para o sentido do sagrado.”⁶⁹

O que faz de Hölderlin “o poeta dos poetas em um sentido distinto”,⁷⁰ é o fato dele trazer o sagrado à palavra: “o que diz a poesia de Hölderlin? Sua palavra é: o sagrado.”⁷¹ Isto é o que permite ainda que Heidegger faça de Hölderlin o “poeta da essência da poesia. Poesia enquanto a palavra do sagrado.”⁷² O que, por sua vez, também leva o pensador a eleger como chave de leitura para a poesia essencial a designação do sagrado.⁷³ Dito de maneira enfática, isto significa que designar o sagrado é o que determina a essência da poesia naquele que melhor a representaria segundo Heidegger:

o que deve ser declamado nesta poesia? Hölderlin chama isto “o sagrado”. A designação poética disto que originariamente deve ser declamado, e que por isto é o poético, acontece propriamente [*ereignet*] na poesia dos hinos de Hölderlin. Por isto nesta poesia é declamada conjuntamente a essência do poeta.⁷⁴

⁶⁸ “Vemos assim um movimento de iniciativa de radicalização da compreensão da linguagem em Heidegger [...]. Tal movimento radicalizou-se cada vez mais, sobretudo nas obras tardias do autor.” ZANELLO: “A linguagem poética em Heidegger”, p. 286. “Posteriormente, será sobretudo a poesia que lhe auxiliará neste percurso.” ZANELLO: “A linguagem poética em Heidegger”, p. 287.

⁶⁹ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 151.

⁷⁰ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 34.

⁷¹ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 195.

⁷² HEIDEGGER, *Über den Anfang*, p. 166.

⁷³ Cf. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 164.

⁷⁴ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 173.

A linguagem poética é aquela que oscila entre as possibilidades de dizer o que é e o que não é. Este “dizer o que não é” é o “deixar por dizer”. Por isso “o dizer do poeta é especial, pois se mantém, sobretudo, no não-dito.”⁷⁵ A partir disto, a poesia atende ao pensamento em sua necessidade de dizer o inaudito, o que se furta à determinação última. Deste modo, a linguagem poética possibilita ao pensamento suportar o movimento do ser, isto é, permite-lhe acompanhar sua fugacidade. É assim que o *pensamento poético* pode preservar o ser mantendo-o em aberto.⁷⁶ De fato, pode-se dizer que “é nesta luz – ao mesmo tempo crepuscular e auroral – que a palavra da poesia e do pensamento de Hölderlin apareceu para Heidegger.”⁷⁷

Tanto o pensar quanto o poetar estão expostos à abertura do ser. Todavia, a poesia, essencialmente ambígua, dá voz a esta abertura.⁷⁸ Logo, quando se confronta com a poesia que o arroja contra seus limites, o pensamento se vê impelido ao recuo de si. Disto resulta que

para Heidegger, a questão central é o próprio limite da linguagem, sua pobreza, pois é na falta das palavras, no inominado, que podemos ter de forma originária a experiência do pensamento com a fala. Há aqui a “suspensão” do problema da referência, pois segundo ele, não há uma prioridade da coisa à palavra quando o que está em jogo é a função instauradora da palavra.⁷⁹

É sabido que desde *Sein und Zeit* uma das principais tarefas de Heidegger diz respeito à questão da remissividade ôntico-ontológica. Entretanto, pode-se hipostasiar que a incompletude de *Sein und Zeit* tenha se dado em virtude da falta de uma linguagem justamente capaz de oscilar entre as possibilidades de deixar pensar o estranhamento ontológico a partir da realidade fáctica como condição modal para pensar o ser a partir do ente que transita entre o vir a ser e o deixar de ser, ou seja, entre o que é e o que não é. Parece-nos que somente no encontro com a poesia é que podemos atender de forma plena a necessidade de indicar esta condição de ser lançado no mundo.⁸⁰ Talvez isto se confirme pelo fato de se afirmar na conferência “...poeticamente habita o

⁷⁵ ZANELLO: “A linguagem poética em Heidegger”, p. 300.

⁷⁶ “O poetar-pensar [das denkende Dichten] é, na verdade, a topologia do ser.” HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 84.

⁷⁷ BRITO: *Heidegger et l’hymne du sacré*, p. 33.

⁷⁸ É a partir desse caráter de abertura que deve ser compreendida a afirmativa de que “toda forma essencial do espírito está na ambigüidade.” HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 7.

⁷⁹ ZANELLO: “A linguagem poética em Heidegger”, p. 303. “Na falta da palavra ocorre uma ‘renúncia’, como vimos, abrindo a possibilidade do pensamento.” ZANELLO: “A linguagem poética em Heidegger”, p. 303.

⁸⁰ “O dizer projetante é poesia.” HEIDEGGER: *Holzwege*, p. 60.

homem...” (...*dichterisch wohnt der Mensch...*) que, “naquilo que se mostra familiar, o poeta clama pelo estranho como aquilo no qual se destina o invisível, para assim permanecer o que ele é: desconhecido.”⁸¹

O sagrado, para o qual se volta o pensamento de Heidegger e a poesia de Hölderlin, impõe à palavra a renúncia de ser em última instância. Por isto, tanto os poemas de Hölderlin, quanto a filosofia de Heidegger, velam mais do que esclarecem.

A poesia aponta para a abertura na qual todo pensar se abisma. A designação poética remete assim ao que se antepõe ao pensamento, indica o aberto que permite e exige a linguagem que lhe corresponda na “insuficiência”, numa precariedade que arroja o pensamento ao infundado, no que se mantém em uma clareira de significação aquém do ôntico. Nesse sentido, para Heidegger, a palavra poética é, como vimos, a própria doação originária e fundante.”⁸² Mas isto promove uma radical inversão no modo vigente de pensar, pois na abertura poética da palavra, “o fundo (*Grund*) inverte-se em abismo (*Abgrund*): o ‘princípio primeiro’ inverte-se numa abertura que se esgota no próprio ato de se-abrir-para.”⁸³ De tal modo, “no exato momento em que o que é consistente se dissolve, também se sente o que recomeça, o novo, o possível.”⁸⁴

O conflito entre o pensamento e a poesia é criador na medida em que é dispersivo, pois assim exige ressignificação do presente e retração de sentido pelo ausente. É justamente esta confrontação que responde pela *intimidade* (*Innigkeit*) entre o poeta e o pensador. De acordo com Heidegger, é neste sentido que deve ser compreendida essa que “é uma das principais palavras de Hölderlin.”⁸⁵ A *intimidade* é a força que no fundo resiste aos mais extremados antagonismos do ser.⁸⁶ Esta resistência consiste em assumir a exposição à variância do ser, à alternância presente entre o ser e o nada ser.⁸⁷ A *intimidade* não deve ser situada através de sentimentos internos, nem

⁸¹ HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 194.

⁸² ZANELLO: “A linguagem poética em Heidegger”, p. 303.

⁸³ ZARADER: *Heidegger e as palavras da origem*, p. 353. “Hölderlin chama o caráter de ausência [*Abwesenheit*] deste fundamento ‘[*Grund*] o ‘abismo’ [*Abgrund*].” HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 190. “Para o sagrado, do qual não é possível se aproximar diretamente, a tarefa poética consiste em acompanhar esse modo próprio de se abrir.” WERLE: *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p. 120.

⁸⁴ Hölderlin, *apud* HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 122.

⁸⁵ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 117.

⁸⁶ “A unitária conjuntura originária do mais amplo conflito, é isto que Hölderlin, especialmente em seu período tardio, designa com uma palavra própria: ‘intimidade.’” HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 117.

⁸⁷ Para a *intimidade* do ser como sua própria recusa (*Verweigerung*) e negação (*Umweigerung*), cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 244.

entendida como um atributo comum de uma convivência qualquer, mas como uma *disposição fundamental* (*Grundstimmung*):

A voz [*Die Stimme*] do dizer deve estar afinada [*gestimmt*] de tal forma que o poeta fale a partir de uma disposição [*Stimmung*] que determine [*bestimmt*] o fundamento e o plano e que disponha [*durchstimmt*] o espaço nos quais o dizer poético instaure um ser. Chamamos esta disposição de disposição fundamental da poesia. Com disposição fundamental não aludimos porém a uma vaga emotividade que apenas acompanha o dizer, mas à disposição fundamental que abre o mundo que recebe no dizer poético a cunhagem do ser.⁸⁸

Na medida em que o sagrado se retrai diante do dizer, é então justamente a partir desta retração que o dizer deve acolher o sagrado, o que aqui significa deixá-lo ser a partir de sua recusa. Ao declamar o sagrado, o poeta também o vela, dado que, no fundo, o que ele designa são apenas as possibilidades de ser que se superpõem ao sagrado, mas com isto, ao mesmo tempo o poeta também remete à origem de sentido de tudo que é sem que esta mesma fonte seja senão através da própria doação de suas possibilidades. Parece-nos, inclusive, que uma das maiores contribuições do pensamento de Heidegger consiste em trazer o desafio de seguir pensando a palavra de Hölderlin até a proximidade desta fonte, da qual e para a qual pode acontecer o passo de volta diante do ser.

7 O Sagrado

O poeta é considerado *semideus* por Heidegger justamente porque realiza em sua palavra a mediação do sagrado.⁸⁹ No entanto, esta mediação é feita de tal forma que preserva o sagrado enquanto o que não se dá de imediato. Por conseguinte, o que deve ressoar no sagrado é a própria abertura do ser: “isto que se abre antes de tudo é o sagrado.”⁹⁰ Por isto é que quando Heidegger afirma que o sagrado é “aquilo sem o qual nada é e nem pode ser o que é”,⁹¹ não o faz para determinar o sagrado como um substrato de fundo, muito pelo contrário, o que ele tem em vista é indicar que o sagrado é a abertura para a qual o ser deve ser reportado na radicalidade de suas possibilidades.

⁸⁸ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 79-80.

⁸⁹ Para a questão dos semideuses em Heidegger, cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, pp. 163-91. Heidegger faz ainda curtas menções a esta questão em seus outros cursos dedicados a Hölderlin. Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 96-99 e HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 153 ss.

⁹⁰ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 148.

⁹¹ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 158.

Em uma de suas obras em que conjuga “O sagrado e o ser”, Heidegger diz o seguinte: “ambos designam o mesmo e, contudo, não o mesmo.”⁹² O que há de comum entre ambos é que eles

são os únicos nomes que anunciam o que rege e se manifesta essencialmente *antes* dos deuses e dos homens; antes e por sobre eles, sem contudo ser ‘causa’ destes em um sentido qualquer de condição criadora. Por isso devemos também lhes negar a determinação de “absolutos”. Talvez toda designação superlativa (o “supremo” e “primeiríssimo”) seja inadequada.⁹³

A partir disto, devemos poder incluir a noção de *Sagrado* no projeto fenomenológico de Heidegger quando este, por ocasião da tentativa de reconfiguração dos conceitos fundamentais da metafísica, salvaguarda estes “conceitos” levando a entender que os mesmos apenas “fornecem indícios, mas que nunca são totalmente preenchidos por conteúdos objetivos.”⁹⁴ E se “eles são indícios formais porque, segundo sua essência e em meio a essa indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma correlação”,⁹⁵ então entendemos que, no caso de se tratar de uma abertura de sentido, essa possibilidade encontra sua radicalidade última justamente na almejada relação entre o sagrado e o ser.

O que se retém no sagrado é justamente sua reserva de sentido. Por isto os poetas pertencem ao sagrado na medida em que “estão eles próprios abertos para o aberto.”⁹⁶ A poesia se institui em meio à crise do pensamento em virtude do seguinte: a linguagem poética remete ao aberto, mas “o aberto mesmo não é mediável. Por isso, nada mediável, seja um deus ou um homem, pode alcançar de imediato o que não é mediável.”⁹⁷ Esta “impossibilidade” é determinada pela própria “profundidade da essência do todo.”⁹⁸ O sagrado é o *in-aproximável* (*das Un-nahbare*).⁹⁹ Ele é deste modo porque “desloca toda experiência de sua habituação e lhe subtrai assim a

⁹² *Beide nennen das Selbe und doch nicht das Selbe*. HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157. Cf. tb. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 194.

⁹³ HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 157.

⁹⁴ HEBECHE: *O Escândalo de Cristo*, p. 321.

⁹⁵ HEIDEGGER: *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 339.

⁹⁶ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 64. “Quanto mais poético um poeta é, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para o inesperado é o seu dizer.” HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 184.

⁹⁷ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 61. “Por isso, o imediato, tomado estritamente, é impossível, tanto para os mortais quanto para os imortais.” Hölderlin, *apud* HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 62.

⁹⁸ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 61.

⁹⁹ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63.

posição.”¹⁰⁰ Logo, o sagrado deve ser preservado em sua condição essencial de ser o que não se dá de imediato.

A partir da diferença ontológica, o ser se manifesta no velamento de si próprio, isto é, enquanto ser do ente. Também a carência que compele o poeta provém do que “se vela no ausentar do apresentar do divino.”¹⁰¹ Este jogo fenomenológico de ausência-presença do divino se justifica em Heidegger pelo fato de que em sua concepção a essência originária da deidade (para alguém de seu encerramento na constituição onto-teo-lógica da metafísica) se manifesta somente através dos acenos do mundo em sua ampla abertura. Neste horizonte, um deus se faz mais deus na medida em que se faz invisível: “o deus se manifesta essencialmente [*west*] somente na medida em que ele se vela.”¹⁰² Na última estrofe da elegia de Hölderlin intitulada *Heimkunft*, segundo Heidegger, “esta ausência alcança uma palavra simples e totalmente clara, não obstante, plenamente misteriosa: ‘faltam nomes sagrados.’”¹⁰³ O que é próprio desta *falta* deve ser compreendido “através da experiência de sua proveniência que supostamente se vela em uma reserva do sagrado e recusa um nome conveniente que esclareça a si próprio.”¹⁰⁴

Em vez de ser tomado como algo que se apresenta, o sagrado deve ser muito mais radicalmente pensado como o *deixar-apresentar*. É justamente este modo de compreender o sagrado que o coloca em relação com o ser em Heidegger, pois “deixar apresentar mostra o que lhe é próprio, de forma que ele venha a ser revelado. Deixar apresentar significa desocultar, trazer ao aberto. No desocultar está em jogo um dar, a

¹⁰⁰ HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63.

¹⁰¹ HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 232. Contrariamente, todas as determinações metafísicas do divino “não se originam da deidade do deus, mas da essência do ente como tal, tão logo este foi pensado absolutamente em si como presença-constante e imputado em esclarecimentos objetiváveis e representativos como o mais claro frente ao deus como objeto.” HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 438.

¹⁰² HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 169-70.

¹⁰³ HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 232. Com o ser como tal não é diferente: “A saga do ser deve permanecer na falta de nomes; ela acontece propriamente [*ereignet*] assim como se ela nunca acontecesse propriamente.” HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 129. “Este dizer [*Sagen*], porém, nada enuncia sobre entes, mas diz o ser, é *saga* [*Sage*], ou seja, ‘poesia’ no sentido originário, que somente se deixa determinar a partir do próprio ser enquanto acontecimento de apropriação [*Ereignis*].” HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 51.

¹⁰⁴ HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 232. “Contudo, enquanto nos é recusado voltar o olhar para o fato de como também na retração e na reserva rege um modo próprio de apresentar, permanecemos cegos e intocados pelo impositivo apresentar que torna própria a falta que abriga [*birgt*] em si o nome do sagrado e que vela [*verbirgt*] este mesmo.” HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 235.

saber, que no deixar apresentar se dá o apresentar, isto é, o ser.”¹⁰⁵ É inclusive neste espaço de jogo que ser e nada disputam a reivindicação do *mistério* no qual se faz oscilar nossa existência, “aquele modo de nosso *Dasein* em que está em jogo sobretudo ser e não ser.”¹⁰⁶ Atingir o mistério enquanto campo de interseção entre o ser e o sagrado é uma radical possibilidade do pensar que se coloca em relação com o poetar:

O mistério não é um segredo qualquer, o mistério é a intimidade, esta é porém o próprio ser, a hostilidade dos poderes conflitivos, na qual vem o decisivo sobre os deuses e sobre a Terra, sobre os homens e todo o feitio. Poesia é, enquanto instituição do ser, a abertura fundante da intimidade, e isto não diz outra coisa senão que poesia é essencialmente o que mal pode desvendar o mistério.¹⁰⁷

8 Conclusão

Defender a tese de que a modalidade da ausência é também forma essencialmente autêntica de mostraçã fenomenológica visa um propósito que não deve ser restringido à ontologia, mas deve, sobretudo, indicar que tal condição é própria também de uma singular fenomenologia da religião possível a partir do pensamento de Heidegger em conjugação com a poesia de Hölderlin.

De fato e à primeira vista, soa um tanto quanto estranha não só qualquer proposta de um “método” em Heidegger, sobretudo no que diz respeito ao “segundo Heidegger”, como também gera certa desconfiança a pretensão de se falar em algo como uma *fenomenologia do sagrado* neste mesmo autor. Contudo, todo o estranhamento causado até aqui pela tentativa de delimitação de uma possível via hermenêutica de acesso ao fenômeno do sagrado em Heidegger deve servir justamente como reforço da principal modalidade a ser desvelada neste fenômeno no modo como ele se mostra para este pensador.

Procuramos indicar que o fenômeno essencial do sagrado radica em seu caráter de abertura. Logo, o estatuto último do sagrado é o de *condição de possibilidade*. Radicado na abertura do ser, o sagrado deve ter sua inesgotabilidade de sentido preservada na própria intimidade abissal com o ser. Sendo o sagrado, por sua vez, abertura radical e sendo o ser o que se nos retrai em essência, nossa própria condição de

¹⁰⁵ HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 3.

¹⁰⁶ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 58.

¹⁰⁷ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 250-51. Concluindo seu “Caminho na fenomenologia” (*Mein Weg in die Phänomenologie*), Heidegger afirma que a fenomenologia se preserva na medida em que “o caráter de abertura” (*Offenbarkeit*) daquilo que é pensado “permanece um mistério.” HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*, p. 36.

ser-no-mundo nos expõe à dimensão do sagrado compreendida enquanto abertura de sentido último. Isto se justifica pelo seguinte:

Ser homem é, primeiro, como Heidegger várias vezes repete, no seguimento do Fragmento DK 119 de Heráclito, habitar na vizinhança do sagrado. Tal afirmação deve, quanto a nós, ser entendida do seguinte modo: não se pode determinar a essência do homem a partir de uma região do ente.¹⁰⁸

Entendemos que é se voltando para a questão do sagrado a partir da verdade do ser, isto é, pensando a abertura de sentido a partir do jogo entre velamento e revelamento, que Heidegger, de fato, “leva o pensamento aos limites do dizível e do pensável.”¹⁰⁹ Tendo sido esta uma de suas tarefas mais pungentes, sua questão decisiva não poderia deixar mesmo de ser aquela da experiência do sagrado localizada entre sua máxima necessidade diante da total *Gottlosigkeit* da Modernidade e a radicalidade do *último deus*.¹¹⁰ Poderíamos, com isto, deixar implicado que a possibilidade de reconfiguração da metafísica em Heidegger está essencialmente ligada à questão do sagrado recolhida por ele na poesia de Hölderlin, pois é esta sua concepção do sagrado que conserva a possibilidade de se pensar o divino para aquém ou além da concepção onto-teológica da metafísica:

Nesta proximidade realiza-se, caso isto aconteça, a decisão se e como o deus e os deuses se recusam e a noite permanece, se e como o dia do sagrado amanhece, se e como no surgimento do sagrado pode recomeçar uma manifestação do deus e dos deuses. O sagrado, porém, que somente é o espaço essencial da deidade, o mesmo que, por sua vez, apenas garante a dimensão para os deuses e para o deus, se manifesta então somente se antes e após longa preparação o próprio ser se iluminou e proporcionou a experiência de sua verdade.¹¹¹

¹⁰⁸ MORUJÃO: *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*, p. 21. Esta “impossibilidade” está fundada no próprio horizonte de possibilidades do *Dasein*: “O ser daquele ente que se designou como *Dasein* caracteriza-se por um poder-ser. Mas o ente cuja essência é deste modo determinada, resiste a qualquer tentativa de nos apropriarmos dele como um todo.” MORUJÃO: *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*, p. 33.

¹⁰⁹ NUNES: *Passagem para o poético*, p. 289.

¹¹⁰ Para a questão do “último deus”, cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 403-17.

¹¹¹ HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 338-39. Ainda na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger sintetiza esta passagem: “Somente a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado. Somente a partir da essência do sagrado deve se pensar a essência da deidade. Somente à luz da essência da deidade pode ser pensado e dito o que a palavra ‘deus’ deve designar.” HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 351. Obs.: “a passagem da *carta sobre o humanismo* fala exclusivamente do Deus do poeta, e não do Deus da revelação.” KEARNEY/O’LEARY: *Heidegger et la question de Dieu*, p. 336. Isto é atestado pelo próprio Heidegger: “Mas este sagrado não é simplesmente o divino de uma ‘religião’ em todo caso subsistente, aqui no caso a cristã. O sagrado não se deixa conceber ‘teologicamente’, pois toda ‘teologia’ já pressupõe o *theós*, o deus, e isto é tão certo que sempre lá onde a teologia surge, o deus já começou a fuga.” HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 132-33. Obs.: para saber mais sobre a *concepção onto-teológica da metafísica*, cf. HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 19-42.

O sagrado enquanto sagrado é renúncia de si enquanto concessão à divindade que lhe advém a partir de seu espaço de jogo aberto pela retração do ser. Mas neste advento, a divindade também já deve se dar ao modo do sagrado.¹¹² Logo, o sagrado é a esfera (*Sphäre*) onde os deuses se velam.¹¹³ Esta espécie de inversão não se move pela necessidade de uma retomada proselitista de uma concepção soteriológica do divino, ao contrário,

o que se abre para a ocultação é originariamente a distância do que não pode ser decidido acerca do seguinte: se o deus se aparta de nós ou se ele se movimenta em direção a nós. Isto quer dizer que nesta ocultação e na sua falta de decisão mostra-se a ocultação daquilo que nós, em consequência desta abertura, chamamos de deus.¹¹⁴

É justamente na preservação desta indecisão que podemos buscar em Heidegger a relação autêntica entre o ser e a divindade: “O ser alcança sua grandeza somente quando ele é reconhecido como aquilo que o deus dos deuses e todo modo essencial de ser dos deuses [*Götterung*] carecem. Aquilo do que se carece [*Das Gebrauchte*] aqui se opõe a toda utilização [*Nutzung*].”¹¹⁵ Por isto deve ser destacado que “Hölderlin chama o sagrado o ‘não utilizável’ [*das Uneigennützig*]”.¹¹⁶ O que torna o sagrado plenamente não utilizável em Hölderlin é justamente o seu caráter *não unilateral* (*nicht einseitige*), ou seja, o seu caráter de abertura para o jogo das possibilidades de ser.¹¹⁷ E é justamente através dessa possibilidade privilegiada que o ser se põe em relação com o divino.

A importância da questão do sagrado em Heidegger se consolida através do fato desta questão poder ser concebida como o campo de interseção entre o ser e o divino. A concepção do sagrado em Heidegger possibilitou para este mesmo a chance de repensar a própria filosofia a partir da relação entre o ser e o divino em um horizonte que se confronta com a metafísica, isto é, em uma referência mediada pela própria abissalidade de sentido último:

Se o ser é a necessidade do deus e se o próprio ser só encontra no pensar sua verdade, sendo este pensar a filosofia (em outra origem),

¹¹² “O divino é divino porque em seu modo é ‘sagrado.’” HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59.

¹¹³ Cf. HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 161, 168, 170, 181, 187.

¹¹⁴ HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 382.

¹¹⁵ HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 243.

¹¹⁶ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 84. “A passagem está num tratado extremamente difícil, intitulado ‘Sobre o modo de proceder do espírito poético’ [*Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*]”. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, 1999, p. 84.

¹¹⁷ Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 86.

então “os deuses” carecem do pensar histórico do ser, ou seja, da filosofia. “Os deuses” carecem da filosofia não como se *eles próprios* devessem filosofar em função de sua divinização, mas deve haver filosofia *quando* “os deuses” ao menos uma vez devem vir à decisão e alcançar a história de seu fundamento essencial. A partir dos deuses se determina o pensamento histórico do ser como aquele pensar o ser que compreende o abismo da necessidade do ser como primeiro e nunca busca a essência do ser na própria deidade enquanto ente supostamente supremo.¹¹⁸

Procuramos ver que o sagrado, tanto quanto o ser, não é o imediatamente dado. É justamente esta distância, sustentada pelo movimento de retração que é próprio também da verdade do ser, que abre espaço para o acontecimento de apropriação. Disto, o que devemos observar é que o método aqui buscado deve procurar contemplar o sagrado em uma abertura que se exceda no sentido de extrapolar o risco de que sua dinâmica se deixe reduzir a determinações unívocas. Isto é importante porque somente se pudermos atender tal exigência é que poderemos inclusive visualizar o quanto a poesia é essencial para o fenômeno do sagrado em Heidegger.

A maior riqueza destinada ao pensar advém da abertura do possível. Todavia, esta riqueza só se preserva como tal se recolhida por um dizer também consoante com a abertura do ser. Esta recolha poética se dá justamente no espaço de jogo que se abre para realizar a experiência da falta de determinações enquanto abertura para o pensar que se arroja no abismo do ser. Logo, reconhecer a própria precariedade do dizer acerca do sagrado é o que reivindicamos como a maior possibilidade de um pensamento que o tenta.¹¹⁹ “Esta indigência abre para a essência da riqueza e reconhece nisto seus limites e os modos como esta riqueza se oferece. Nestes modos vela-se a essência da riqueza. Logo, a riqueza não se deixa apropriar diretamente.”¹²⁰ Em vista disto, o que poderíamos aqui arriscar acerca de uma determinada postura diante do fenômeno do sagrado em Heidegger seria uma certa reserva, algo como uma *Gelassenheit*, que no contexto deste artigo poderia ser exigida nos seguintes termos: “o sagrado, para ser captado enquanto tal, exige a presença dos deuses. Porém, na época dos deuses sumidos, impõe-se o aprendizado da proximidade, que implica ao mesmo tempo um

¹¹⁸ HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 439.

¹¹⁹ “Carência manifesta na voz do poeta” que pune “à palavra a necessidade de nomear o sagrado.” NUNES: *Passagem para o poético*, p. 281.

¹²⁰ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 174.

pensar contido.”¹²¹ Talvez de alguma forma esta postura nos ajude a “tomar conhecimento mais preciso de outro tipo de epifania divina, a saber, aquele em que o homem percebe e sente o advento da divindade apenas quando ela se afasta, sem identificar o deus.”¹²² Afinal, esta nos parecer ser a única possibilidade admitida e legada por Heidegger quanto a “ingressar e se manter no espaço possível de um novo encontro com os deuses.”¹²³ Esta possibilidade de ingresso, porém, exige uma certa renúncia:

Conforme isto, o pensamento sem deus, que deve abdicar do Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, talvez se aproxime mais do divino. Aqui isto diz somente que este pensamento está mais livre para o divino do que poderia admitir a onto-teo-logia. Através desta observação se pode projetar uma tênue luz no caminho sobre o qual está o pensar que realiza o passo de volta, de volta da metafísica para a essência da metafísica, de volta do esquecimento da diferença como tal para o destino da ocultação que se retrai.¹²⁴

Por fim, entendemos que quando a essência da verdade, que se impõe ao pensamento, é procurada poeticamente na abertura do ente, que em seu modo de ser é passível da constância de deixar de ser, então se indica que o velamento é indício genuíno desta abertura. Talvez isto ajude a entender que o mistério não se torna uma limitação alojada além da realidade, “mas é ele próprio a forma mais elevada da verdade.”¹²⁵ O mistério é então a preservação veladora do próprio fenômeno, é a condição de possibilidade para o mesmo. A partir disto, o pensamento poético deve também velar o mistério do sagrado preservando-o em sua recusa. Segundo Heidegger,

aqui se inaugura uma nova perspectiva na essência da verdade – que torna própria tal poesia – e, por conseguinte, na essência da linguagem poética fundada originariamente. Se a tomamos já e, sobretudo, segundo sua capacidade de expressão, então ela aqui justamente nada deve expressar, mas deixar inaudito o indizível, e isto em e através de seu dizer.¹²⁶

¹²¹ WERLE: *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p. 109.

¹²² OTTO: *Os deuses da Grécia*, p. 187.

¹²³ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 97. “O dever renunciar aos velhos deuses, o suportar esta renúncia, é preservar sua divindade.” HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 95. “Assim, a renúncia é a vontade de persistir e manter-se no espaço de uma possível modalidade de relação aos deuses – aquela de sua ausência.” ARAÚJO, *Metafísica e Religião*, texto-aula 12, p. 9.

¹²⁴ HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, p. 40.

¹²⁵ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 119.

¹²⁶ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 119. Ainda segundo Heidegger, revelar o inefável como tal é a tarefa poética por excelência! Cf. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 251.

Finalmente, a partir destes elementos e através de um dos últimos parágrafos dos *Hölderlins Hymnen*, que tem por título “A conservação do mistério. O pensar do poeta fundado no poetar do pensador”, nossa trama pode ser concluída por meio da seguinte sentença: “O círculo se fechou. O poeta exige o pensador. O pensar do poeta – semideuses, penso eu agora – funda-se no poetar do pensador.”¹²⁷

Referências

- ARAÚJO, Paulo. *Metafísica e Religião*. Fotocópias de textos-aula apresentados em seminário do 1º semestre de 2007 no PPCIR-UFJF. Juiz de Fora.
- _____. *Notas sobre a tensão entre filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927*. Fotocópias de textos-aula apresentados em seminário do 2º semestre de 2006 no PPCIR- UFJF. Juiz de Fora.
- BRITO, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1999 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium: CXLI).
- ENDERS/SZAIFF (Hrsg.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Walter de Gruyter: Berlin, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. V. 1.
- _____. *Verdade e Método I*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005 (Col. Pensamento Humano).
- HEBECHE, Luiz. *O Escândalo de Cristo*. Ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 [1983] (Gesamtausgabe: Bd. 13).
- _____. *Beiträge zur Philosophie*. (Vom Ereignis). 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003 [1989] (Gesamtausgabe: Bd. 65).
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. 6. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1998 [1953].
- _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [1944].
- _____. *Hölderlins Hymne “Andenken”*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1982] (Gesamtausgabe: Bd. 52).
- _____. *Hölderlins Hymne “Der Ister”*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 [1984] (Gesamtausgabe: Bd. 53).
- _____. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 [1980] (Gesamtausgabe: Bd. 39).
- _____. *Holzwege*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980 [1950].

¹²⁷ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 286. “O que está por ser dito na poesia dos hinos é o sagrado, que determina os deuses para além dos deuses e ao mesmo tempo como o poético a ser poetado traz à sua essência a morada do homem histórico. O poeta de tal poesia está, por isso, necessariamente entre os homens e os deuses. Ele não é mais um mero homem. Por isto também ele não é e nem nunca será um deus. Entre homens e deuses, o poeta é um ‘semideus’. Se Hölderlin declama a essência do poetar, então ele deve pensar a essência do semideus.” HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 173.

- _____. *Identität und Differenz*. 6. Aufl. Pfullingen: Günther Neske, 1978 [1957].
- _____. *Metaphysik und Nihilismus*. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 (Gesamtausgabe: Bd. 67).
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Parmenides*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1982] (Gesamtausgabe: Bd. 54).
- _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (Gesamtausgabe: Bd. 60).
- _____. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1967 [1927].
- _____. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005 (Gesamtausgabe: Bd. 70).
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 [1954].
- _____. *Wegmarken*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 [1976] (Gesamtausgabe: Bd. 9).
- _____. *Zur Sache des Denkens*. 2. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1976 [1969].
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou O Eremita na Grécia*. Apresentação e tradução de Marcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994 (Col. Pensamento Humano).
- KEARNEY/O'LEARY: *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 23).
- MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 44).
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. Ática: São Paulo, 1986 (Col. Ensaios: vol. 122).
- OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. A imagem do divino na visão do espírito grego. São Paulo: Odysseus, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.
- _____. *Seminário sobre a verdade*. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- TOLEDO, Daniel S. A estrutura ambivalente da “verdade” a partir de *Sein und Zeit*. *Revista Ética e Filosofia Política*. Departamento de Filosofia da UFJF. www.eticaefilosofia.ufjf.br. v. 10, n. 2. Edição Especial: Heidegger. dez. 2007.
- VAN BUREN, John. *The Young Heidegger*. Rumor of the Hidden King. Indianápolis: Indiana University Press, 1994.
- WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: UNESP, 2005.
- ZANELLO, Valeska. A linguagem poética em Heidegger. *Educação e Filosofia*. v. 18, n. 35/36, jan-dez. 2004, p. 279-310.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Piaget, 1998 (Col. Pensamento e Filosofia, 19).

Artigo recebido em: 10/01/11

Aceito em: 07/03/11