



UNIVERSIDADE
CATOLICA
PORTUGUESA

BRAGA

Natureza e Função da Poesia:

de M. Heidegger a poetas atuais da língua portuguesa

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de Mestre em **Filosofia**, Especialização em **Estética e Teoria das Artes**

Filipe Augusto Bento

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

OUTUBRO 2024



CATÓLICA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA

Natureza e Função da Poesia:
de M. Heidegger a poetas atuais da língua portuguesa

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de Mestre em **Filosofia**, Especialização em **Estética e Teoria das Artes**

Filipe Augusto Bento

Sob a Orientação do

Prof. Doutor José Cândido de Oliveira Martins

RESUMO

TÍTULO: *Natureza e Função da Poesia: de M. Heidegger a poetas atuais da língua portuguesa*

Esta dissertação tem como objetivo expor a relação entre o conceito de poesia da filosofia tardia de Martin Heidegger com temas encontrados em *Ser e Tempo* (1927) e explorar a aplicabilidade destes na poesia contemporânea de língua portuguesa. Esta relação centra-se principalmente, (mas não exclusivamente) em temas encontrados na obra *Ser e Tempo* (1927) como *Dasein*, *cuidado* (cura)¹, *linguagem* e *existenciais* e o conceito de poesia como *Alêtheia* (*verdade*) abordados na obra tardia de Martin Heidegger.

Desta forma, esta dissertação expõe o “diálogo” entre *Ser e Tempo* e a tradição estética que tem tido uma má compreensão da poesia e do poeta no que ao seu significado, abordagem e função diz respeito. Argumentamos que a poesia é um evento de desvelamento cuja função é levar uma comunidade à verdade do Ser, ou seja, à revelação das possibilidades das entidades e do *Dasein*.

A conclusão é favorável à abordagem heideggeriana da poesia e do poeta como salvação e salvadores de uma era histórica (contemporânea) desolada.

Para realizarmos tal tarefa, esta dissertação foca a sua atenção em *Ser e Tempo* e textos de Martin Heidegger tardio, para pensar o lugar e a função da poesia; e para estabelecer um diálogo possível com autores contemporâneos da língua portuguesa, como Adília Lopes, Eugénio de Andrade, Hélia Correia e Manoel de Barros.

PALAVRAS-CHAVE

Martin Heidegger, Ser, Tempo, Verdade, Clareira, Arte, Poesia, Estética, Linguagem, Tecnologia, Modernidade.

¹ O termo “Sorge” foi traduzido como “cura” por Márcia Sá Cavalcante. Escolhi o uso da tradução de tal termo como *cuidado* e ou *preocupação*.

ABSTRACT

TITLE: The Nature And Function of Poetry: From M. Heidegger to Contemporary Poets of Portuguese Language

This dissertation has the objective of exposing the relation between the concept of poetry of Martin Heidegger's philosophy (post turn) and themes found in *Being and Time* (1927) and to explore the applicability of these themes on the contemporary Portuguese language poetry. This relation centers mainly (but not exclusively) in themes found in *Being and Time* such as *Dasein*, *care*, *language* and *existentials* and the concept of *aletheia* (truth) found in Heidegger's works of post turn.

Thus, this dissertation exposes the dialogue between *Being and Time* and the aesthetic tradition that has had a misunderstanding of poetry and the poet as far as its meaning, approach and function is concerned. We defend that poetry is an event of unconcealment whose function is to lead a community to the truth of Being, which is the unconcealment of the possibilities of entities and *Dasein*.

Our conclusion is in favor of Heidegger's approach to poetry as salvation and the poet as a savior of a historical (contemporary) desolated era.

In order to accomplish our goal, this study focuses on *Being and Time* and texts of late Heidegger's philosophy to think of the nature and function of poetry; To establish a possible dialogue with Portuguese language poets such as Adília Lopes, Eugénio de Andrade, Hélia Correia e Manoel de Barros.

KEYWORDS

Martin Heidegger, Ser, Tempo, Verdade, Clareira, Arte, Poesia, Estética, Lingua gem, Tecnologia, Modernidade.

ÍNDICE

Introdução	7
Capítulo 1	Problematização heideggeriana:
	da poesia e sua interação com ser e tempo 13
	1.1. Contextos da abordagem heideggeriana..... 13
	1.2. Diálogo com a tradição (estética)..... 19
	1.3. Crítica à Modernidade e Tecnologia..... 23
	1.4. Arte Como Verdade (<i>Aletheia</i>)..... 24
	1.5. Natureza e função da Poesia..... 27
	1.6. Exaltação da Poesia..... 29
	1.7. Linguagem do Ser..... 33
	1.8. Linguagem e Poesia..... 37
	1.9. A Poesia como Clareira (<i>Lichtung</i>) 40
	1.10. A Compreensão (<i>Verstehen</i>) como faculdade da Clareira.. 44
Capítulo 2	Conceitos de M. Heidegger (<i>Ser e Tempo</i>)
	aplicáveis à poesia e ao poeta 47
	2.1. Contexto 47
	2.2. <i>Para Quê Poetas?</i> 53
	2.3. <i>Dasein</i> 57
	2.4. <i>Dasein</i> e o Poeta 62
	2.5. <i>Dasein</i> e os Existenciais 62
	2.6. Ser-no-Mundo (<i>In-der-Welt-sein</i>) 63
	2.7. Cuidado (<i>Sorge</i>) como ser do <i>Dasein</i> 65
	2.8. O Poeta como <i>Dasein</i> 66
	2.9. Poetas e Poesia 67
	2.10. A Importância do Poeta 76
	2.11. Poetas ou “Salvadores” 78
Capítulo 3	Heidegger e as poéticas literárias 81
	3.1. O filósofo e os poetas 82
	<i>Heidegger e Hölderlin</i> 82
	<i>Heidegger e Rainer Maria Rilke</i> 85
	<i>Heidegger e Paul Celan</i> 89
	3.2. Ecos de Heidegger em poetas atuais de língua portuguesa.. 92
	<i>Eugénio de Andrade</i> 93
	<i>Manoel de Barros</i> 94
	<i>Hélia Correia</i> 106
	<i>Adília Lopes</i> 111
Conclusão 114
Bibliografia 118

Guardar

*Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.
Em cofre não se guarda coisa alguma.
Em cofre perde-se a coisa à vista.*

*Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por
admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.*

*Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por
ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela,
isto é, estar por ela ou ser por ela.*

*Por isso melhor se guarda o voo de um
pássaro. Do que um pássaro sem voos.*

*Por isso se escreve, por isso se diz, por isso se publica,
por isso se declara e declama um poema:*

Para guardá-lo:

Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:

Guarde o que quer que guarda um poema:

Por isso o lance do poema:

Por guardar-se o que se quer guardar.

Antônio Cícero²

² Cícero, Antônio. *Guardar: poemas escolhidos*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

INTRODUÇÃO

Desde o pensamento grego da Antiguidade, as relações entre a Filosofia e a Literatura são de rico e fecundo horizonte multiseular, existindo inúmeros vasos comunicantes e fronteiras porosas entre estas duas formas de expressão, uma mais reflexiva e outra mais artística – a Filosofia pensou reiteradamente sobre a Literatura; e esta não se mostra alheia à tradição e evolução das ideias filosóficas. Isso mesmo vemos na panorâmica proposta por Manuel Asensi (1995), em *Literatura y filosofía*. Aliás, como expectável, este investigador não deixa de con sagrar alguma atenção a M. Heidegger, discorrendo justamente sobre o tópico das *fronteras del lenguaje filosófico e poético* (cf. 1995, pp. 217240) neste filósofo contemporâneo. Com efeito, uma das reflexões de M. Asensi incide precisamente sobre a natureza e o papel da poesia ou da linguagem poética no pensamento heideggeriano.

Ora, contextualizado na extensa reflexão filosófica de M. Heidegger, destaca-se um ensaio intitulado (na tradução portuguesa) – “Para quê poetas?” – que merecerá a nossa atenção privilegiada. É nosso propósito pensar esta proposta heideggeriana dentro da sua filosofia e da sua conceção de arte, por um lado; e, por outro, analisar possíveis diálogos ou presenças do pensamento de Heidegger em outros autores, com destaque para algumas vozes poéticas de língua portuguesa.

Martin Heidegger (1889-1976) é incontestavelmente um dos grandes mestres da Filosofia contemporânea. Primeiro, devido à sua obra extensa que abrange vários domínios e temas da Filosofia e segundo, porque utilizou um método de questionamento e exploração destes temas que permite a qualquer um construir o seu próprio caminho de pesquisa, dado que o seu método não exige respostas, apenas nos equipa com um olhar “ontológico” e um *modo de ser* inquisitivo permanente. Neste sentido, tal método foi aplicado ao tema da arte em geral e da poesia em particular. A compreensão do sentido da arte, segundo nossa interpretação, revela um *modo de ser* de uma comunidade, servindo como instrumento hermenêutico a partir do qual se pode conhecer tal comunidade. Assim, pensamos que a compreensão do sentido da arte aliada à prática artística torna-se fundamental para compreendermos a contemporaneidade em geral e os seus artistas (e poetas) em particular.

Grande parte dos comentadores (Coventry, 2024, p. 1) relaciona a abordagem heideggeriana à poesia exclusivamente ao período tardio da sua carreira (*Kehre* ou pós-viragem), perspectiva que, apesar de discutível (*vide* a secção Notas nesta dissertação) se justifica pela ausência do tema da arte em *Ser e Tempo*, pela linguagem “poética” do Heidegger “tardio” e

pela quantidade de obras (aulas e conferências) onde Heidegger (tardio) discute a arte e a poesia. Contudo, seguindo um caminho alternativo, pensamos ser possível estabelecer *Ser e Tempo* como referência para analisarmos o tema desta dissertação. Uma vez que *Ser e Tempo* aponta o caminho para a questão do Ser através da análise do ente que questiona (*Dasein*), pensamos que tal obra pode também, ser o guia que nos oriente no caminho para o ser da poesia através do ente que poetisa (poeta), justificando a exploração de tal obra.

Como veremos neste texto a partir das leituras de *Ser e Tempo* e de outras obras de Heidegger, se a arte é o acontecimento da verdade (*Aletheia*) e a poesia a expressão superior da linguagem, então justificar-se-á uma abordagem ao ente (*Dasein* ou poeta) através do qual a verdade é expressa e a poesia é vivida. Desta forma, iremos relacionar o pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo* com o conceito de poesia do Heidegger tardio, e estes, à escrita de alguns poetas contemporâneos da língua portuguesa:

A teoria da linguagem de Heidegger, na sua interpretação do poeta Friedrich Hölderlin, trouxe a poesia para o centro do pensamento filosófico após mais de dois milénios de unanimidade, mas também altamente problemática, da remoção da poesia do domínio do conhecimento e verdade. (Gosetti-Ferencei, 2004, p. xi)³

Passados milhares de anos da remoção da poesia ou “expulsão” desta da pólis, por parte de Platão, com os argumentos relativos à natureza da *mimesis* e da *verdade* (cf. Platão, *República*, III e X), nunca foi tão necessário o estudo da poesia (nos moldes em que Heidegger a aborda) como neste tempo contemporâneo, onde se repete a questão, em vários registos, poéticos e críticos – *para que serve a Poesia?*

Contudo, não devemos, devido a tal necessidade, arrogar à contemporaneidade um estatuto de singularidade ou de excepcionalidade que não possa ser atribuído a outras eras. Pelo contrário, o dever de estudar a poesia é um acontecimento histórico que deve ser comum a todas as eras e se afirmamos a sua necessidade atual, é devido à nossa parcialidade e interesse próprio antes do que a qualquer especificidade da nossa era. Senão vejamos: no que se refere a características comuns, todas as eras se debateram com a questão do Ser, enquanto negligenciavam-na e esqueciam-na (Heidegger, 2018, p. 37) ; todas as eras refletiram o sentido do Ser nas atividades cotidianas (Heidegger, 2018, p. 230) e todas as eras reduziram a poesia a mera ficção ou entretenimento, segundo uma perspetiva estética. De facto, cada época expressa o ser através da arte e interroga o sentido da arte e da poesia, ainda que

³ “Heidegger's theory of language, in his interpretations of the poet Friedrich Holderlin, has brought poetry to the forefront of philosophical thought after more than two millennia of nearly unanimous, but also highly problematic, philosophical ejection of poetry from the realm of knowledge and truth.” [original]

esteticamente.

Desta forma, pode-se afirmar que todas as eras, no que diz respeito à necessidade de estudar a poesia, convergem na contemporaneidade (inclusive as eras ainda por vir), pois a questão do “Ser” persiste (o debate sobre os gêneros e a relação com a tecnologia são exemplos), a absorção às atividades cotidianas mantêm-se e dela continuamos a retirar o sentido do Ser, enquanto a remoção da poesia do domínio da verdade continua prevalente (a lógica e a linguística arrogam-se “donas da verdade” e a sua priorização no circuito acadêmico é prevalente). Sendo assim, a afirmação de que “nunca foi tão necessário o estudo da poesia como nos tempos que correm”, adquire relevância, pois o estudo da poesia em particular se torna revelador do paradigma “tecnológico” (ou o ser) da contemporaneidade enquanto período histórico. Neste sentido, o estudo da poesia nos moldes heideggerianos é uma tentativa de retomarmos a questão do Ser em geral e uma tentativa de devolver à poesia o domínio da verdade (*Alétheia*) e revesti-la de alguma dignidade. Neste sentido, Raquel Coventry (2024) afirma:

Nos escritos tardios, (Heidegger) foca na natureza e essência da poesia. Contudo, Heidegger não está simplesmente interessado em poesia per se, mas antes no que a poesia nos diz sobre a realidade. Poesia é a linguagem em sua autenticidade, e para Heidegger, é a linguagem que faz a realidade manifesta, desta forma a expressão poética é a mais autêntica expressão da realidade. Em suma, Heidegger considera exemplos de grande poesia como verdade. Contudo, a habilidade da poesia manifestar autenticamente não é garantida, mas antes, é dependente em um período histórico específico. (Coventry, 2024, p. 1)⁴

Desta forma, fundamenta-se a importância do estudo da poesia, por esta ser um modo de acesso ao ser de uma época histórica, neste caso da contemporaneidade e por esta expor os efeitos da tecnologia (ser da contemporaneidade) cuja ameaça à possibilidade da “verdade” como *Aletheia* (enquanto desvelamento) é uma das mais proeminentes, impondo, entretanto, outras “verdades” (*científicas, lógicas etc...*). Desta forma, pensamos ser necessário estudar ou repensar a poesia, para dialogarmos com a contemporaneidade e contribuirmos, entre outros, para o debate sobre o ser da nossa época histórica e sobre o debate “*verdade* ou *verdades*,” tecnologia e poesia” e explorarmos a relevância do pensamento heideggeriano no que a estes temas se refere.

⁴ “The later writings, especially, concern the nature or essence of poetry. However, Heidegger is not simply interested in poetry for its own sake but rather in what the nature of poetry tells us about reality. Poetry is language at its most authentic, and as, for Heidegger, it is language that makes reality manifest, then the poetic is the most authentic expression of reality. In short, Heidegger views instances of great poetry as truth. However, the ability of poetry to authentically manifest in this way is not guaranteed, but rather, it is dependent on how reality is in a given historical epoch”.

Mas estudar a poesia, em tal molde, não pode ter como modo de investigação (único ou principal) uma abordagem tradicional ou funcionalista e utilitarista, que procura apreender a essência da poesia segundo o seu caráter utilitário ou ainda estético, sob o risco de chegarmos a conclusões tão fossilizadas quanto distantes da intenção de Heidegger. Afinal, para Heidegger, a poesia é o modo de ser que nos confronta com a abertura ao sentido do Ser, ou seja, confronta-nos com as múltiplas possibilidades das entidades. Assim, seguiremos apenas o que a abordagem heideggeriana sanciona, i.e., o “caminhar na floresta” ou a exploração de possibilidades. Para tal efeito, o caminho será feito através dos seguintes passos crítico reflexivos.

No Capítulo 1, apresentaremos *Ser e Tempo* como possibilidade para uma abordagem heideggeriana à poesia, ainda que se recorra a conceitos utilizados depois desta obra.

No Capítulo 2, estudaremos alguns conceitos de *Ser e Tempo* (1927) aplicáveis à poesia e ao poeta entre os quais o poeta como *Dasein* ou o *Dasein* como poeta; a grande poesia enquanto “clareira” (*Lichtung*) e o conceito de “verdade” (*aletheia*). Abordaremos o ensaio de Heidegger, *Para quê Poetas?*

No capítulo 3, abordaremos a influência de Hölderlin no pensamento heideggeriano e a relação de Heidegger com os poetas Rilke e Paul Celan. Dialogaremos com Adília Lopes, Eugénio de Andrade, Hélia Correia e Manoel de Barros, poetas contemporâneos da língua portuguesa, à luz de temas comuns em *Ser e Tempo*.

NOTAS

- Traduções: todos os textos originais em inglês são traduções minhas.
- O termo “*Sorge*” foi traduzido como “*cura*” por Márcia Sá Cavalcante, escolhemos o uso da tradução de tal termo como “*cuidado*” e ou “*preocupação*”.
- O termo *Dasein* em alemão da obra original de Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) é mantido como tal na maioria das traduções em inglês e em português (*Ser e Tempo*, 2012 tradução de Fausto Castilho), mas é traduzido por *presença* por Márcia Sá Cavalcante (Vozes, 2018) contudo e apesar de utilizar nesta dissertação esta obra como referência, optamos por manter o termo *Dasein* nesta dissertação para respeitar a complexidade de tal termo e as complexidades de sua tradução. Para aprofundar este tema, vide *Ser e Tempo*, (ed. Vozes, 2018, trad. de Márcia Sá Cavalcante, pp. 1532), “A perplexidade da presença”.
- Em termos como “poesia”, “ser” e “arte”, escolhemos a prática de utilizar a letra maiúscula para designar o sentido heideggeriano (que abrange o geral) e a letra minúscula para designar o sentido tradicional (que abrange o particular). Assim, “Ser” designa o Ser em geral ao contrário de “ser” de uma entidade em particular.
- A Viragem:

O debate em relação a uma possível viragem (*Kehre*) na filosofia heideggeriana é um dos mais discutidos entre os estudiosos de Martin Heidegger. Não pretendemos nesta dissertação fazer um apanhado das posições diferentes sobre este tema, contudo devemos enfatizar o seguinte:

O termo die Kehre – “a viragem” – tem uma história sobre determinada e complexa na obra de Heidegger e tem levado a grandes problemas de compreensão do seu projeto. Como Heidegger claramente afirma na obra “Contribuições à Filosofia” (GA 65=CP), a viragem é simplesmente a ligação entre Dasein e Sein. Portanto, a viragem no seu sentido básico e apropriado é o tópico central do pensamento de Heidegger. Não é, como muitos pensam, a mudança que ocorreu em 1930 na abordagem de Heidegger em relação ao seu tema central. A mudança (Kehre) em seu sentido básico e apropriado nunca “aconteceu”, muito menos no pensamento de Heidegger. (Thomas Sheehan in Davis. W. B. ed. Martin Heidegger Key Concepts, Routledge, NY. 2010, p. 82)

De acordo com tal afirmação, a viragem é simplesmente a ligação entre *Dasein* e *Sein*, ou segundo a nossa interpretação, a ligação entre *Dasein* (*Ser e Tempo*) e *Sein* (pós-*Ser e Tempo* ou *tardio*), i.e., estes dois conceitos são a progressão

complementar da questão do ser, sendo assim o tema central da obra heideggeriana. A separação destes dois conceitos, seja metodológica, cronológica ou bibliográfica não pode servir de critério para que se considere ter ocorrido uma viragem (de paradigmas), visto ser a questão do Ser presente em ambos os conceitos, servindo de ligação e não de divisão.

Não obstante a nossa posição em relação à viragem, utilizamos “Heidegger tardio” ou “pós-*Ser e Tempo*” como acima referido e não como divisões desconectadas. Neste sentido, também o fazemos para contextualizar o período ou obra a que uma nossa citação refere para uma orientação cronológica.

CAPÍTULO 1

PROBLEMATIZAÇÃO HEIDEGGERIANA:

DA POESIA E SUA INTERAÇÃO COM *SER E TEMPO*

1.1. Contextos da abordagem heideggeriana

Durante a extensa carreira filosófica de Martin Heidegger, alguns temas mostram-se recorrentes e persistentes, nomeadamente a “questão do Ser”, a partir da qual derivam outros subtópicos, tais como: a libertação do ser humano de conceitos e definições tradicionais, o recurso ao método fenomenológico ontológico para abordarmos a existência e o próprio ser humano, o uso de neologismos como forma de quebrar com significados filosóficos inapropriados e ultrapassados, para além da crítica à tradição (onde se inclui a tradição estética).

Esta última [crítica à tradição] tem sido maioritariamente encontrada em obras do Heidegger tardio, onde dialoga com seus antecessores como Parmênides, Nietzsche, Kant, embora em *Ser e Tempo* Heidegger tenha feito de uma forma superficial (Heidegger, 2018, pp. 5765). Contudo, a grande crítica à tradição não é necessariamente aos autores que a representam, mas a um *modo de ser* (jargão heideggeriano), ou uma *disposição* (*Stimmung*) transversal aos períodos históricos anteriores e cujos autores, citados por Heidegger, são apenas reflexos destas. São estas disposições que dão origem aos paradigmas que norteiam uma determinada época histórica. E é justamente esta “disposição” contemporânea refletida nos paradigmas que norteiam a ciência, arte, tecnologia, linguagem e poesia entre outros, que Heidegger quer revelar ou desvelar a partir de uma reformulação da questão do Ser. Para isso é importante estabelecer, para os propósitos desta dissertação, que a *questão do Ser* envolve também, correlacionada mente, a questão do *ser da poesia*, e esta questão é afetada por e afeta contextos históricos, tornando-se fundamental para compreender não apenas as abordagens anteriores, mas principalmente como estas se desenvolveram em práticas e crenças aceites e partilhadas, a que pode mos chamar “tradição”. Neste sentido, antes mesmo de prosseguirmos com o tratamento do tema nuclear – *a natureza e função da poesia* –, será pertinente abordar o contexto a partir do qual Heidegger criticou tal tradição, porque é a partir desta crítica que Heidegger desenvolve como contrapartida a sua abordagem sobre a arte em geral, concomitantemente, sobre a poesia em particular.

Se a *questão do Ser* é o foco privilegiado (para não afirmarmos único) de *Ser e Tempo*, por que razão abordáramos tal obra em relação à poesia e aos poetas? Principalmente quando sabemos que dentre grande parte dos especialistas em Heidegger, é crença comum que este pouco abordou a questão da arte no seu magnum opus *Ser e Tempo*; e que a crença mais aceitável é a de que Heidegger focou na questão da arte em geral e da poesia em particular depois da “viragem” (*Kehre*), através de múltiplas aulas e conferências sobre o assunto, que ocorreram depois de *Ser e Tempo* (1927), senão vejamos: *Hölderlin's Hymns Germania and The Rhine* (1934/35), *The Origin of the Work of Art* (1935), *Hölderlin and the essence of Poetry* (1936), *The Age of World Picture* (1938), *Hölderlin's Hymns Remembrance and Hölderlin's Hymns The Ister* (1940/42), *Elucidations of Hölderlin's Poetry* (1944), *Poetically Man Dwells* (1951), *The Arts in the Technological Age* (1954), *The Thinker as a Poet* (1954), *On the Way to Language* (1959), *Hölderlin's Earth and Heaven* (1959).

Desta forma, a lista de obras escritas depois de *Ser e Tempo* (1927), o debate em torno da viragem (*kehre*), a ausência do tema da arte em *Ser e Tempo* e mesmo o desinteresse da comunidade acadêmica sobre *Ser e Tempo* associado a poesia, pensamos não impossibilitar a exploração deste e os objetivos que este texto se propõe.

Assim, passa a ser fundamental compreender *Ser e Tempo* (1927) para, a partir desta obra, encontrarmos justificativas que nos permitam relacionar a poesia com *Ser e Tempo* (1927). Contudo, antes de nos dedicarmos a tal texto convém antecipadamente expor as três razões pelas quais pensamos ser possível levar a cabo tal empreitada:

- a) A primeira razão é metodológica e a encontramos no lema de Heidegger: *Wege, nicht Werke* (“Caminhos, não obras”) como justificativa da nossa empreitada;
- b) A segunda, é que não obstante a ausência em *Ser e Tempo* (1927) de uma abordagem à Arte e à poesia, encontramos nesta obra, uma abordagem metodológica e temática que se adequam ao estudo da poesia, fazendo de *Ser e Tempo*, segundo nosso entendimento, um prelúdio da abordagem da arte pós-viragem (*Kehre*) ou pós-*Ser e Tempo*;
- c) A terceira, é a constatação de *Ser e Tempo* como manancial de temas que podem explicitar ou implicitamente influenciar ou “ecoar” na poesia de poetas contemporâneos da língua portuguesa referidos nesta dissertação. Desta forma tais poemas podem ser abordados segundo o paradigma ontológico de *Ser e Tempo*.

Uma vez listadas as três razões para a escolha de *Ser e Tempo*, devemos tentar aprofundar cada uma destas razões para melhor compreendermos a escolha do tema desta dissertação.

A primeira razão, *Wege, nicht Werke* (“Caminhos, não obras”) encontra a sua fonte na obra *Paths in Heidegger’s Later Thought* (Figal, 2020, p. 1), segundo a qual o assistente pessoal de Heidegger, Friedrich Wilhelm von Hermann, publicou no primeiro volume de *Gesamtausgabe* (Obras Completas), ser este o lema que Heidegger tencionava para a coletânea da sua obra:

Se considerarmos as palavras de Heidegger, então, sua própria filosofia é sobre perseguir caminhos de pensamentos diferentes ao invés da definição de um conjunto de verdades. Filosofia é um processo ao invés de um resultado, um processo que envolve mais do que uma direção intelectual apenas. (Figal, 2020, p. 1112)

Desta forma, perseguir caminhos pouco explorados como o que propomos encontra eco no lema de Heidegger, que privilegiava a experiência (no sentido de vivência e lidar prático) como fonte de compreensão do Ser. Assim, seguir os caminhos da interação entre poesia e *Ser e Tempo* como propomos, é uma abordagem incomum, mas pensamos justificável. Seguir o caminho da leitura de *Ser e Tempo* (1927) e sua relação com a poesia como exemplo do lema heideggeriano é também a exploração do nosso próprio pensar *poeticamente* em detrimento de seguir exclusivamente os caminhos já trilhados por outros autores. E tal posição é sugerida também por Figal (2020, p. 3) quando afirma que as diferentes formas de se questionar o Ser e as possibilidades de a colocar em contextos diversos é mais primordial do que o encontrar um conjunto único de ideias que possam definir uma possível viragem: “Propomos considerar e explorar as variações tópicas desta interrogação em vez de procurar um único conjunto de ideias que definem Heidegger tardio.” (Figal, 2020, p. 3)⁵.

As razões pelas quais Heidegger não abordou a questão da arte em *Ser e Tempo* (sejam de ordem filosófica ou de percurso pessoal) não devem, embora sejam ponderáveis numa outra investigação, servir como impedimento para a nossa tarefa. Pelo contrário, devem antes servir de estímulo, pois pensamos ser possível realizar a tarefa, enquanto se negligenciam tais razões. Contudo, o “esquecimento” da arte em *Ser e Tempo* não é o único problema a resolver.

⁵ “We propose to consider and explore the topical variations of this questioning rather than to search for a single set of ideas defining the later Heidegger.” [original]

O debate em relação à viragem (*Kehre*) apresenta-se como outro obstáculo e este é um debate complexo e inacabado e por isso mesmo merecedor do seu próprio espaço (*vide* Notas nesta dissertação). Não obstante podemos, ainda que superficialmente, recorrer ao texto de Figal (2020, p.3) onde este afirma que a questão do Ser iniciada em *Ser e Tempo* é transversal na obra de Heidegger, i.e., tal questão é fundamental e presente em toda a sua obra, a partir do qual todos os outros temas se sujeitam. Para Figal (2020, pp. 23) a questão da viragem (*Kehre*) e o interesse de quantos “Heidegger” podemos encontrar em suas obras têm mais importância histórica do que filosófica. Ao mesmo tempo, sustenta a sua tese ao afirmar que a questão do Ser tem sofrido alterações na sua colocação, porque pode ser perseguida de diversas maneiras, mas permanece na obra de Heidegger de forma transversal e permanente:

“Ao arranjar esta coleção desta maneira não nos permite distanciar da questão de quantos Heidegger 's sucederam durante a sua carreira, um debate mais importante do ponto de vista histórico do que filosófico. Mas tem uma implicação em como pensamos Heidegger deve ou não ser lido: O discurso ontológico de Heidegger, os diferentes modos de questionar o “Ser” (perguntar pelo “Ser”, o sentido de Ser, a verdade do “Ser”, ou a “topologia do Ser”) é transversal a toda a sua obra (...) Como o moto das Obras Completas indica, Heidegger veio, eventualmente, a aceitar a ideia de que mesmo a questão do Ser, ao invés de dar a sua filosofia um centro, pode somente ser perseguida de uma forma irreduzível numa pluralidade de maneiras. Propomos considerar e explorar as variações em termos de tópicos deste questionar antes que procurar por um único conjunto de ideias que definem o Heidegger tardio.” (Figal, 2020, p. 3)

Segundo a nossa interpretação, uma possível viragem (*Kehre*) não impediria de forma alguma *Ser e Tempo* de ser estudado na sua relação com a Poesia, pois se a questão do Ser permeia toda a obra de Heidegger, então o ser da poesia enquanto derivado da questão do Ser seria também transversal em toda a sua obra. Assim podemos afirmar, de acordo com a nossa interpretação do texto Figal (2020, p.3) que a questão do Ser em geral (abordada prioritariamente em *Ser e Tempo*) implica também a questão do Ser da poesia como ente em particular (pretensamente priorizada no pós-viragem). Desta forma, pensamos que este ponto contribui para a justificação do tema e conteúdo desta dissertação: a de relacionar *Ser e Tempo* e a Poesia.

A segunda razão para a escolha de *Ser e Tempo* se encontra na partilha do método fenomenológico empregado em *Ser e Tempo* e no Heidegger tardio que levou, entre outras, à definição de Arte que Heidegger utilizou no pós *Ser e Tempo*, e que de acordo com Samantha Matherne (Matherne, 2021, p. 53): “Arte é o acontecimento histórico da Verdade na qual as entidades são desveladas pelo meio da obra de arte.” No texto citado observamos que tal definição (a partir do método fenomenológico) implica analisar a Arte em termos da sua

relação com Verdade, História e Ontologia, pois esta é um acontecimento num contexto histórico (História) na qual ou a partir da qual a verdade se desvela (Ontologia).

Ora, tais conceitos – *verdade, história e ontologia* – encontrados na definição de Arte do Heidegger tardio são explorados de forma aprofundada também em *Ser e Tempo* (2018, pp. 52, 282, 463) através do método partilhado fenomenológico ontológico (Heidegger, 2018, p. 65) de investigação, mas que permeia a carreira de Heidegger, o que *per se* justifica a escolha de *Ser e Tempo*. Assim *Ser e Tempo* e as obras posteriores, no nosso entendimento, partilham não apenas o método, mas também temas e conceitos como a definição de Arte evidencia. Desta forma, pensamos encontrar nos elementos comuns (método e conceitos) aos diferentes períodos da carreira de Heidegger justificativas que nos permitem relacionar *Ser e Tempo* e a Poesia bem como considerar *Ser e Tempo* como prelúdio de uma abordagem aprofundada à Arte levada a efeito nas obras posteriores.

Para além dos conceitos de *verdade, história e ontologia* presentes na definição de Arte acima citada, há outros conceitos do Heidegger tardio que também são explorados em *Ser e Tempo* que podem corroborar a nossa tese, como são exemplos: “linguagem”, “metáfora” e “tecnologia”. Nesse sentido, recorreremos à introdução da obra de Raquel Coventry (2024, p. 2), como reforço da nossa posição:

“A perspetiva heideggeriana de Poesia é fundamentada nos conceitos de verdade, linguagem, metáfora e tecnologia. Podemos compreender todos estes conceitos em termos de Ontologia. A poesia autêntica ou essencial requer que a realidade seja apreendida de uma maneira essencial, e Heidegger mantém que tecnologia faz da natureza da poesia, intrigante. Desta forma, a perspetiva ontológica de Heidegger, ao invés da crítica poética, nos traz ao centro do que se considera poesia contemporânea.” (Coventry, 2024, p. 2)⁶

Contudo, é importante realçar que a partilha de conceitos e temas de *Ser e Tempo* com obras posteriores e/ou a utilização destas como recursos para uma abordagem Heideggeriana à Arte e à Poesia apresenta dificuldades acrescidas pois alguns destes temas e conceitos foram abandonados ou reformulados por Heidegger no decurso da sua carreira. Desta forma, os sentimentos diferentes que Heidegger atribuiu a certos conceitos durante o seu percurso revelam-se como desafiadores no que concerne a utilizá-los como elementos comuns aos períodos em questão. A incompatibilidade entre os sentidos primeiro (*Ser e Tempo*) e o tardio (pode-se com justiça afirmar que nisto consiste a viragem), tornaria desafiador abordar *Ser e Tempo* como possível referência a Poesia. Tomaremos esta crítica em consideração e para

⁶ “Heidegger’s account of poetry is rooted in concepts of truth, language, metaphor and technology. We can understand all these in terms of ontology. Authentic or essential poetry requires that reality is graspable in an essential way, and Heidegger maintains that technology makes the nature of poetry puzzling. In this way, Heidegger’s ontological account, rather than poetry criticism, brings us to the heart of what ails contemporary poetry.” [original]

evitar o confronto entre os sentidos diferentes atribuídos a temas e conceitos comuns nas diferentes fases por Heidegger, utilizaremos apenas o sentido proposto em *Ser e Tempo*.

A terceira razão, refere-se ao facto de *Ser e Tempo* se oferecer como uma ferramenta hermenêutica para abordar a Poesia e o Poeta e como manancial de temas a ser usado por poetas. Neste sentido, *Ser e Tempo* é uma fonte de conceitos interpretativos que podem servir como recurso de análise da Poesia em si (*vide* capítulo 2) e de interpretação de poemas em particular (*vide* capítulo 3 desta dissertação). Um dos conceitos que abordaremos e que merece uma menção especial é o conceito *Dasein*. Este conceito heideggeriano é fundamental para a questão do Ser (principalmente em *Ser e Tempo*), mas torna-se também na nossa abordagem um conceito inevitável para a compreensão da Poesia e principalmente do Poeta, como veremos neste texto. Outro importante aspecto da análise do *Dasein*, é que a partir deste encontramos os *existenciais*, ou condições de possibilidade para o *Dasein* “experienciar” (não no sentido tradicional de faculdade da sensibilidade, *vide crítica à tradição*) o mundo e consequentemente “experienciar” a Poesia e o *modo de ser* “Poeta”.

Assim, abordaremos os *existenciais* (no sentido ontológico de *Ser e Tempo* compreendidos como condições de possibilidade, distintos da noção aristotélica de propriedades) específicos do *Dasein*, tentaremos compreender a forma como este “experiencia” o mundo, as entidades e outros *Dasein*, para além de descrever atividades ou *modos de ser* que desvelam o ser das entidades dentre as quais a Poesia ocupa um papel de relevância. Desta forma, temas como *Dasein* e seus *existenciais* e a forma como estas possibilitam o desvelamento e compreensão das entidades, em relação ao *Ser*, vão adquirir pertinência na forma como abordaremos a Poesia e os Poetas.

1.2. Diálogo com a tradição (estética)

Um dos traços mais marcantes do pensamento heideggeriano é, sem dúvida, a sua relação com os seus antecessores. Embora em *Ser e Tempo* Heidegger (2018, p. 57) intitule um dos temas “A tarefa de uma destruição da ontologia tradicional”, de facto Heidegger pretende dialogar com esta tradição, visto que para Heidegger não há erros em Filosofia, apenas abordagens superficiais, negligentes ou baseadas em prioridades irrelevantes, e todas estas são possibilidades entre múltiplas possibilidades próprias do ato de filosofar. Assim, confirma-se o facto de que a intenção de Heidegger foi dialogar com esta tradição, possivelmente para lembrar dos desvios pelos quais esta enveredara.

Mas que tradição é esta com que Heidegger dialoga? Antes de respondermos a esta pergunta e continuarmos com Heidegger e a sua crítica à estética (representativa da ontologia tradicional), é importante realçar dois aspectos. O primeiro é que embora o termo “tradição” seja redutor diante de tantos autores, teorias e métodos, é possível segundo Heidegger encontrar implícito nesta, alguns traços marcantes que são transversais a estes pensamentos e daí determinar uma “tradição”. Para Heidegger, subjacente ao termo “tradição” há paradigmas comuns (entre outros o esquecimento do Ser é o mais frequentemente encontrado), e a partir do questionamento destes paradigmas, Heidegger dialoga com esta tradição (estética em relação à Arte), cujas características refletem uma ontologia que permite ser chamada “tradicional”. É esta tradição e seus paradigmas que Heidegger desconstrói em *Ser e Tempo* (2018, pp. 5765). Em *A Origem da Obra de Arte* (p. 41) e *Para Quê Poetas?* (p. 333) Heidegger insiste na crítica à tradição, desta vez associada à Arte ou como estes paradigmas têm afetado a Arte impondo-lhe um sentido estético. Nestas obras, Heidegger afirma que, para se compreender a essência, criação e apreciação da Arte, não podemos recorrer à abordagem estética tradicional. Antes devemos ter uma abordagem que associa Arte à Verdade (*Alétheia*) e consequentemente a uma ontologia do Ser.

O segundo aspecto a considerar é que, para Heidegger, a crítica não é um movimento de oposição ao que se critica, mas uma forma de interação amistosa, pois no caso da crítica à estética tradicional, a posição anti-estética seria permanecer sob o jugo da lógica interna da estética. Daí que a sua crítica deva ser encarada sob uma perspectiva de alternativa ao tema criticado, uma direção alternativa ou possibilidade outra que não o que se critica. Neste sentido, a crítica fundamental de Heidegger à tradição é o estatuto hierárquico equivocado que esta atribui a certos aspetos do seu próprio paradigma, atribuindo a modos derivados e secundários (o conceito de belo e gosto são exemplos) o estatuto de fundamental.

Heidegger considera que a experiência estética é secundária, derivada de um modo

mais primordial, original e básico que é o modo ontológico de abordar a Arte (Heidegger, 2016, p. 27). Para Heidegger o “experienciar” esteticamente a Arte é secundária ao acesso à Verdade (*Alêtheia*). A prioridade do sensível (estética tradicional) sobre o ontológico (heideggeriano) é o resultado do esquecimento e negligência que a tradição tem devotado à questão do Ser e nisso reside a crítica de Heidegger. Podemos então responder à questão de que estética é esta que Heidegger critica e titula tradicional?

O termo Estética é recente e foi assim chamada por Alexander Baumgarten em 1750 e apropriada por Kant em *Crítica do Julgamento*, publicada em 1790. Baumgarten utilizou tal termo influenciado pelo grego *aisthesis* que significa sensação ou sentimento, ou o que é percebido pelos sentidos por oposição a *noema*, o que é percebido pelo pensamento. Assim, a estética moderna é para Heidegger (1979, p. 71): “(...) o modo de meditação sob a Arte no qual os sentimentos da humanidade em relação ao belo representado na Arte é o ponto de partida e o objetivo que serve de parâmetro para todas as suas definições e explicações.”

Ou seja, o sentimento e a sua relação com o Belo são o paradigma que orienta a estética tradicional. Heidegger é consciente das diferentes perspectivas dentro da estética tradicional, mas segundo Heidegger, estas diferenças operam segundo uma mesma lógica ou paradigma que Heidegger resume: “A Arte é postulada como objeto para um sujeito e esta dicotomia sujeito objeto, especificamente como relação de sentimento é primordial para a consideração estética” (Heidegger, 1979, p. 78).

Heidegger continua a sua crítica à tradição reiterando que esta teria como paradigma uma abordagem representacionista da situação humana, segundo a qual o “Eu” e a realidade são objetos para um sujeito separado e independente, que se relaciona com esta através de representações e proposições cujo critério de aferição é a adequação entre a afirmação e o afirmado, ou seja, um “Eu” substância, separado do mundo, relacionando-se com este de forma dualística. Tal concepção de “eu” terá efeitos nas teorias de arte vindoura e influenciarão a apreciação, a criação e a própria essência da arte. Em *A Origem da Obra de Arte* (2016, pp. 67-69), Heidegger insiste que tal abordagem é sintomática do esquecimento da questão do Ser e que trouxe como consequência entre outras a objetificação da arte e sua estetização ou primazia do sensível. Prossegue Heidegger afirmando que a estética tradicional considera a obra de Arte como se fosse um objeto de experiências subjetivas ou estéticas, de apreensão sensorial e que se relaciona com este mesmo sujeito através de experiências, que podem ser de deleite ou prazerosas. Heidegger continua a sua crítica ao acusar a tradição de confundir os processos de artesanato (fabricação) com os artísticos, considerando ambos como efeito de uma habilidade de alguém que fabrica algo com um propósito à vista (cf. Matherne, 2021, p. 53).

O filósofo continua afirmando que tal referência da tradição deveria pertencer ao domínio dos apetrechos ou artefatos (Heidegger utiliza o termo equipamento ou instrumento) e não ao domínio da Arte, pois a obra de arte é auto suficiente e adquire tal estatuto sem a imposição de um artista (ao contrário do equipamento ou instrumento). Na obra em questão (Heidegger, 2016, pp.1227), Heidegger distingue as três abordagens históricas à coisa (entidade que serve de base para a obra), pois este aspeto, o “coisal”, é relevante, por ser devido à interpretação grega a partir da qual a tradição tem desde então atribuído à Arte características “coisais” ou objetificadas. Heidegger afirma ainda que uma estética baseada na experiência subjetiva é problemática, pois conduz ao subjetivismo exacerbado (a ilusão do sujeito dominador) cuja consequência (entre outras) é o dualismo sujeito-objeto, sendo o primeiro a medida do segundo (Heidegger, 2016 pp. 1227).

Para Heidegger, esta tradição estética tem sido, na contemporaneidade, influenciada pela tecnologia (Heidegger aprofunda tal tese em *Para Quê Poetas* (2014, p. 338) e o paradigma subjacente de “armazenamento de recursos” (a natureza é compreendida um grande armazém de recursos à espera de ser utilizado pelo homem) se manifesta também no mercado da Arte, onde as obras encontram o seu estatuto de artístico e um público que as desfruta (por deleite e prazer), e são preservadas por um curador e criticadas por um *expert*. Para Heidegger a abordagem tradicional obstrui o significado histórico da Arte e a instrumentaliza com consequências sérias para a sua criação, apreciação e essência, e a reduz a um mero desfrutar com vista à satisfação desinteressada de prazeres subjetivos, principalmente de *experts*.

Esta abordagem tradicional, pensamos nós, é demasiado antropocêntrica e impõe-se sobre os entes, em vez de os compreender por seu direito próprio e de acordo com a sua essência. Compreende-se os entes em termos da sua relação com o ser humano, daí que a obra sirva como forma de ocultação das possibilidades dos entes. E é esta *ocultação* que se torna um obstáculo para que se tenha acesso à Verdade (*Aletheia*), impedindo que a obra seja abertura ao Ser, que realize a sua essência, i.e., a de desocultar ou de criar um mundo (Heidegger, 2016, p. 39). Desta forma, o modo estético-tradicional de experienciar a Arte oculta as possibilidades que a obra manifesta, diferente da alternativa heideggeriana que nos guia ao conceito de Verdade (*Aletheia*), cuja essência é desocultar, fazer visível, exhibir ou revelar. Desta forma compreende-se a afirmação de Heidegger “A desocultação (verdade) não é uma qualidade das coisas no sentido do ente nem qualidade das proposições” (Heidegger, 2016, p. 44). Desta forma, a Arte como desocultação desvincula o seu valor e sentido das proposições (antropocentrismo) e da coisa (obra).

Enquanto em *Ser e Tempo* (2018, pp. 57-65) Heidegger critica a tradição filosófica em

geral, a partir desta podemos inferir uma crítica à estética em geral e ao conceito de poesia em particular. Assim podemos considerar *Ser e Tempo* como um prenúncio não apenas de posições filosóficas do Heidegger tardio, mas também como fundamento para uma crítica à poesia enquanto considerada o sob a influência da interpretação filosófica tradicional, i.e., negligente no que concerne à questão do Ser ou puramente estética.

Assim, a crítica à tradição filosófica em geral levada a cabo em *Ser e Tempo* se torna uma crítica particular à estética tradicional em *Para Quê Poetas*, onde Heidegger informa que o modo tradicional e estético encontram fundamento no dualismo subjacente a tradição, na obsessão pela experiência subjetiva, no foco prioritário a aspectos parciais da realidade influenciados pelo paradigma tecnológico (Heidegger não é contrário ao avanço tecnológico *per se*, mas ao paradigma instrumentalizador causador do tempo de indigência). Desta forma os tempos de indigência, de decadência da Humanidade e da ocultação do ser das entidades (e suas possibilidades) se torna o pano de fundo a partir de onde a Poesia adquire importância. Assim o *modo de ser* tecnológico, que desvela apenas o aspecto utilitário das entidades torna-se o alvo de Heidegger e dos Poetas. Ou seja, para compreendermos a Poesia segundo Heidegger é fundamental respeitarmos o ser das entidades através da abertura às múltiplas possibilidades destas, e ouvir o Poeta e seu *modo de ser* alternativo ao modo de ser tecnológico-tradicional (Heidegger, 2014, p. 313).

Deste modo, uma investigação cujo objetivo seja a “natureza” da Poesia apenas faz sentido se no processo desvelarmos o mau uso do termo “*natureza*”, considerando tais termos como elementos *veladores* da essência da Poesia segundo conceitos heideggerianos.

1.3. Crítica à Modernidade e Tecnologia

A importância de abordarmos a tecnologia reside no fato de Heidegger a considerar como representativa de um paradigma que se estende a todos os domínios da realidade, incluindo a Arte em geral e a Poesia em particular. É com este paradigma i.e., tecnologia como modo de compreensão das entidades que a Poesia vai dialogar e impor-se como alternativa. Portanto, a abordagem da tecnologia torna-se fundamental para se compreender o ser da Poesia e o *modo de ser* do Poeta.

O termo “tecnologia” foi traduzido do alemão *Tecnik*, o qual tem a sua origem no grego “*téchne*”. Na obra *The Question Concerning Technology* (1977, p. 12), Heidegger afirma que a técnica (ou tecnologia), para além de ser um modo de fabricação, é também um modo de desvelamento cujo aspecto fundamental é o que revela, i.e., a técnica ou tecnologia são modos de revelação de uma Verdade. O que é revelado pela tecnologia e que desafia o *Dasein* (vide o tópico *Dasein* e o Poeta), é que apreendemos e relacionamo-nos com as entidades como se fossem apenas objetos de consumo. O seu valor está no seu potencial para ser armazenado e distribuído por oposição ao modo primitivo cuja apreensão e relação com as entidades era baseado no respeito aos processos naturais.

Assim, a tecnologia moderna tem o armazenamento como paradigma, ou seja, considera tudo como potencial para ser utilizado à disposição do homem. E esta violência com que a tecnologia moderna aborda as entidades provoca entre outras consequências, o niilismo, vazio e escuridão da modernidade, pois as entidades não são tratadas *per se*, mas em função do seu potencial de utilidade. Contudo, Heidegger não subscreve um julgamento moral sobre a tecnologia, conquanto que, para Heidegger, a tecnologia reflete algo subjacente, que é uma ontologia tradicional (porque tem sido aceite como paradigma e tem perdurado através da História) e cuja tarefa do Filósofo (e do Poeta) é a de expor o colapso deste paradigma e a alienação que deriva deste esquecimento da questão do Ser.

Para Heidegger, a tecnologia é um modo de revelação do colapso do Ser (a ideia de que as entidades são limitadas a “ser” de acordo com a forma particular como as percebemos). Assim a tecnologia ou a técnica e a sua essência seriam um dos sintomas da escuridão que pairava sobre a Terra (*Para Quê Poetas?*) ameaçadores do ser do homem “segundo a qual basta a exploração, a transformação, a armazenagem e a condução pacíficas das energias naturais para que o homem possa tornar a condição humana suportável para todos e, na generalidade, feliz.” (Heidegger, 2014, p. 338).

Daí o Poeta surgir como intermediário para remediar os tempos de desolação da qual

a tecnologia é causa e sintoma. Ou seja, a tecnologia enquanto representativa de uma ontologia cuja compreensão do ser humano e da realidade é instrumental e “objetificante”, trouxe sobre a humanidade a escuridão ou a desolação da qual o Poeta é o arauto pois informa a comunidade e profeta pois vaticina os tempos que se aproximam. Mas, se a Arte não deve ser um objeto de experiência estético-sensível, prazerosa, o que é Arte e para que serve a Poesia?

1.4. Arte Como Verdade (*Aletheia*)

O paradigma da “representação” da ontologia tradicional é transversal a todas as áreas do pensamento e da atividade humana e está patente inevitavelmente na abordagem à Arte. Assim, autores como Platão e Aristóteles, apesar de divergentes em relação à definição de *mimesis*, convergem em que a obra de Arte é capaz de ou deve imitar a realidade com maior ou menor resolução. Enquanto Platão considerava tal cópia da realidade distorcida (uma sombra), Aristóteles, prosseguindo com a abordagem mimética, interessou-se pela experiência artística e a relação desta com as emoções, nomeadamente o prazer e a dor. Para este, a capacidade de produzir emoções deve-se às estruturas e organizações internas e que a tal atividade se confere um estatuto de ficção, ao contrário de falso como pensava Platão (cf. Asensi, 1995, p. 13).

Sem que se discuta em detalhes e de forma mais aprofundada estes e outros autores da tradição filosófica e a sua abordagem à Arte, parece evidente que a Arte segundo a perspectiva tradicional tem uma relação mais primordial com o gosto e com os processos criativos do que com a questão da Verdade (como *Aletheia*), o que revela, segundo Heidegger, um mundo de terminado onde a verdade esconde-se por detrás do belo e da experiência e que conduz a uma história da essência da Arte pouco compreensível. (cf. Heidegger, 2016, p. 69).

Heidegger esteve sempre atento às relações ou modos de agir do ser humano, à nossa forma de envolvimento com as atividades com que nos ocupamos no cotidiano (para Heidegger de *O Ser e o Tempo* a essência é existência) e a partir do qual Heidegger desenvolveu um conceito de Verdade distinto da concepção tradicional. Assim, em obras como *Ser e o Tempo*, Heidegger desenvolveu um conceito de Verdade influenciado pelo conceito grego pré-socrático *Aletheia* que Heidegger interpreta como desvelamento ou desocultação segundo a qual é através da atividade humana que as entidades se revelam ou velam as várias possibilidades inerentes ao “ser” do ente (Heidegger, 2018, p. 290). Assim, enquanto experienciamos certos aspetos das entidades, outros ocultam-se numa relação

ocultação-desocultação. Desta forma, a nossa atenção ou foco teria o efeito de ocultar e/ou desocultar aspetos de acordo com o seu modo de acesso. (cf. Heidegger, 2015, pp. 2829).

Ou seja, o modo de acesso dito científico, artístico ou cotidiano desoculta aspectos referentes a estes modos, i.e., desvelando aspectos científicos, artísticos ou aspectos cotidianos das entidades enquanto velam outros. É importante realçar que para Heidegger os modos de desocultação não são hierárquicos e não têm estatuto moral, pois todos fornecem aspetos circunstancialmente relevantes e igualmente importantes. Assim a Verdade (*Aletheia*) institui-se na atividade e no caso da Arte a obra é o palco onde a tensão entre ocultação-desocultação (Verdade) se manifesta.

Daqui vem o conceito de Verdade (*Aletheia*) de Heidegger, segundo a qual Verdade não é dada, não é um facto, não é correspondência, mas sim um acontecimento, um evento (atividade) numa época histórica de um povo histórico, a partir do qual as entidades ou obras revelam aspectos que adquirem significados e relevância para esta comunidade e época – como podemos verificar em *The Cambridge Heidegger Lexicon* na definição de Arte para Heidegger: “O acontecimento histórico da Verdade, na qual as entidades se desocultam por meio da obra de arte” (Matherne, 2021, p. 53)

É a Verdade enquanto *Aletheia* que para Heidegger melhor reconhece a importância da Arte, pois permite desocultar o manancial de possibilidades das entidades, do próprio homem e da realidade, ou seja, as possibilidades do Ser, contribuindo enriquecedoramente para a questão do Ser. Desta forma, a obra de Arte revela algo de si própria, mas fundamentalmente torna-se a concretização de um acontecimento que é a Verdade. Segundo Heidegger: “A essência da Arte seria então o pôr-se-em-obra da verdade do ente. Até aqui, a arte tinha a ver com o belo e a beleza, e não com a Verdade.” (Heidegger; 2016, p. 27)

Para Heidegger, a Verdade enquanto *Aletheia* foi mal compreendida pela Idade Média e Modernidade, desviando-se da concepção pré-socrática, e tornando a verdade em correspondência ou *adaequatio*. De uma forma alternativa à tradição, Heidegger acrescenta o conceito de historicidade ao conceito de Verdade, no sentido em que a Verdade enquanto *Aletheia* refere-se sempre a uma determinada época histórica, o que em arte se traduziria como: primeiro há um autor ou artista cuja intenção ou ação é determinada historicamente; e uma comunidade histórica cuja preservação da obra deste autor é também determinada pela importância histórica que a comunidade lhe atribui através da interpretação e preservação desta (Matherne, 2021, p. 59). Contudo, isto não implica que o significado da obra de arte seja dependente de ambos, pelo contrário, Heidegger argumenta que os artistas não são guias de confiança, pois eles próprios desconhecem a polissemia inerente à sua obra (Heidegger leu a obra de Paul Klee “Creative Confessions (1920)”, a partir do qual estabelece sua afirmação).

Mas se a Arte é um meio de acesso à verdade das entidades em particular e do Ser em geral, seriam os artistas os criadores da Verdade, ou qual seria então a sua importância?

É importante salientar que quando Heidegger se refere a obras de Arte e artistas (Paul Klee, Van Gogh, Hölderlin, Rilke e outros) se refere à Grande Arte (grandes artistas, grandes obras de arte, aquelas que se relacionam com a Verdade como referimos anteriormente), e não a todas as obras e artistas. Para Heidegger, Grandes obras de Arte são aquelas que têm uma base histórica, no sentido em que são produtos de um contexto histórico, mas também criam a história que as contextualiza, daí a origem da sua relevância. Segundo Heidegger grandes obras trabalham no *background* do nosso mundo histórico permitindo a emergência da Verdade – *Aletheia* (Wrathall, 2021, p. 55).

É neste sentido que Heidegger cita o exemplo do templo grego em “Paestum”, as botas de Van Gogh e a poesia de Holderlin como grandes obras de Arte, pois estas, segundo Heidegger, dão à comunidade uma perspectiva de si própria guiando e dando às coisas a sua aparência. Heidegger usa o exemplo do templo grego (*A Origem da Obra de Arte*) como “criador de um mundo” onde as divindades relacionavam-se através de tal templo com uma comunidade, (atribuindo a tal comunidade a sua identidade religiosa) e utiliza as botas de Van Gogh como exemplo de como as obras de Arte podem revelar aspectos do mundo antes ignorados por uma comunidade. Em ambos os exemplos a obra de Arte *cria* ou *revela* mundos. (Heidegger, 2016, p. 45)

Desta forma, para uma obra ser considerada Arte deve criar ou desocultar um mundo este no sentido heideggeriano como uma rede de conexões de sentido por oposição a um conjunto de entes concretos (Heidegger, 2016, p. 35.), ser preservada pela comunidade que a adota e simultaneamente desocultar as possibilidades imensas daquilo que é exibido (ainda que pareçam não estar presentes na obra). Heidegger chama a isso a tensão essencial entre “mundo” e “terra”.

É esta tensão essencial que garante a imensurabilidade da Verdade e a impossibilidade de a apreender, ao contrário do conceito de verdade tradicional que Heidegger critica. Para Heidegger, a Verdade é ontológica (*Aletheia*), é a tensão entre emergir e submergir, mostrar e esconder que se encontra nas grandes obras, que trazem à tona esta dimensão dinâmica, tensa, fluída da Verdade, cuja fonte é a tensão mundo-terra.

É a partir do conceito de temporalidade (discutida em profundidade em Heidegger, 2018, p. 303)) e que refere ao modo pelo qual o *Dasein* em particular e o Ser em geral são condicionados pelo Tempo), que Heidegger atribui importância à História, primeiro como derivação da historicidade que é um modo de ser do *Dasein* e segundo como condição para a existência (existimos historicamente). Assim não apenas a Verdade, mas também a Arte

adquire o seu significado na e com a História. Desta forma conclui-se que a Arte produz e é produto da História. Portanto, a abordagem heideggeriana à Arte em geral, como verificamos acima, serve-nos como uma introdução para a questão da Poesia em particular:

“A arte, enquanto o põemobradaverdade, é Poesia. Não é apenas a criação da obra que é poética, mas também é poética a salvaguarda da obra, só que à sua maneira própria; com efeito, uma obra só é real como obra na medida em que nos livramos do nosso próprio sistema de hábitos e entramos no que é aberto pela obra, para assim trazeremos a nossa essência a persistir na verdade do ente. A essência da arte é a Poesia. Mas a essência da Poesia é a instauração da verdade. (*A Origem da Obra de Arte*, p. 60)

1.5. Natureza e função da Poesia

Para os propósitos desta dissertação, antes de abordarmos a natureza da poesia, devemos debruçar-nos sobre o conceito de natureza. Para Heidegger, o conceito tradicional de natureza ou essência como um conjunto de características universais e intemporais (*ontos on*) de uma entidade deve ser desconstruída, “contudo não obstante a sua crítica à noção metafísica tradicional, ele não pensou ser necessário abandonar este conceito; pelo contrário, de maneira peculiar, ele procurou recuperar o sentido original temporal, em ordem para harmonizar tal conceito com a sua compreensão fundamental de sercomotempo.” (Capobianco, 2021, p. 291).

Para Heidegger, a natureza ou essência de algo deve levar em conta o aspeto dinâmico e temporal do Ser, i.e., “a essência de uma entidade não é qualquer coisa intemporal afinal de contas, pelo contrário, é o que é temporalmente duradouro.” (Capobianco, 2021, p. 291). Portanto, a partir da noção do Ser como Tempo e os aspetos dinâmicos e temporais do ser das entidades, nos parece plausível e justificado, utilizar, para os efeitos desta dissertação, o conceito de natureza da poesia como um evento (*Ereignis*). Neste sentido devemos abordar então o conceito de evento (*Ereignis*) para compreendermos o sentido de natureza da poesia sem abandonarmos o conceito tradicional de natureza, pelo contrário, devemos apenas acrescentar o componente temporal para enriquecê-lo: “Adaptation (ereignis) plays a vital explanatory role in his accounts of the history of being, the task of philosophy, the nature of the clearing, the work of art, and language” (Wrathall, 2021, p. 19).

De acordo com Mark Wrathall (2021, p. 19), o termo *ereignis* pode ser compreendido em quatro sentidos diferentes. Para o propósito da nossa dissertação (justificar a poesia como evento) escolhemos o sentido de *Ereignis* no sentido de evento. Desta forma:

“Throughout his career, Heidegger was convinced that being could not be accounted for in either causal or logical terms. Instead, he developed a relationalist ontology, according to which what something is, is (at least in large part) a function of the manifold relations it bears to other things. Each particular “clearing” gives priority to some types of relationship and allows other kinds of relationship to withdraw into irrelevance or insignificance. What things are in the most basic, ontological sense, then, is a function of the “open space of the clearing” within which they manifest themselves. The law of adaptation (*Ereignis*) holds that the determinative relations – the relations that define the essence of something – are relationships of mutual adaptation.” (Wrathall, 2021, p. 20)

O texto acima facultava-nos uma compreensão de ontologia relacionalista proposta por Heidegger. As entidades entram em relações dinâmicas com o *Dasein* e outras entidades a partir do qual aspectos são desveladas ou ocultas, o que coaduna com a compreensão de Poesia exposto nesta dissertação, para além de providenciar uma crítica a qualquer tentativa de compreender o Ser através de um método ou abordagem causal ou logicista.

Heidegger considerava *Ereignis* como um tipo especial de evento, distinto do sentido tradicional ou coloquial (mera ocorrência ou um acontecimento ôntico qualquer): “*Ereignis* em si mesmo, não é uma ocorrência ôntica, uma mudança nas condições materiais, ou a causalidade em ação; é ao contrário, um processo ontológico no qual uma entidade qualquer pode surgir em direção ao seu ser fora de si própria” (Wrathal, 2021, p. 24)

Assim, *Ereignis* ou evento, envolve uma inepção, no sentido de uma alteração ou mudança da compreensão do Ser que é operada subjacente aos acontecimentos ônticos: “Antes, a adaptação no sentido heideggeriano é algo subjacente aos eventos do período histórico preva lente” (Wrathall, 2021, p. 23).

Desta forma, o conceito de *ereignis* como um evento ontológico concorda com a definição de Arte como acontecimento, ambos proporcionando os fundamentos para compreendermos a Poesia como acontecimento, relacional ou um evento ontológico, como temos explorado nesta dissertação.

Assim, se justifica a utilização de “natureza” da poesia, não enquanto tradicionalmente compreendido (estado de coisas rígido, inflexível) mas sim (através de uma abordagem ontológica que compreende a “natureza” ou essência da Poesia) como *modo-de-ser*; uma atividade ou comportamento (dinâmicos e relacionáveis). Desta forma, compreendemos a instituição da Poesia como um evento (*ereignis*), a partir do qual se pode desvelar uma função ou um papel.

Devemos abordar então o conceito de “função” de acordo com Mark Wrathall (2021, p. 345), que afirma: “A função de uma coisa é a operação que esta desempenha no processo de se atingir uma tarefa, objetivo ou propósito”.

Ao contrário da abordagem estético-tradicional que instrumentaliza tal conceito e objetifica-a, ao considerá-la como distante e separável do “sujeito”. Assim, funções são postulados teóricos no sentido em que não são percebidas diretamente, mas antes são inferidas a partir de uma observação de uma coisa em ação, o que implica que o ser da Poesia, não se reduz à sua função apesar de esta ser uma das suas possibilidades. Assim, a função da Poesia enquanto inferida a partir de uma ação se relaciona intrinsecamente com a ação do Poeta. Desta forma, a partir da abordagem ao Poeta, iremos estabelecer a função da Poesia.

Estabelecidos a natureza da Poesia como evento e sua função como a ação do Poeta devemos focar na exaltação da Poesia.

1.6. Exaltação da Poesia

“A poesia é garantida a posição da mais alta forma de arte, em suas obras, porque fornece a base de todas as outras formas de arte.” (Coventry, 2024, p. 1)⁷. Desta forma:

“Nos seus trabalhos tardios o foco de Heidegger dirige-se à Poesia. Grande poesia, especialmente a poesia de Hölderlin, é considerada o mais essencial uso da linguagem. Portanto, é possível estruturar uma hierarquia do uso da linguagem, onde a poesia de Hölderlin ocupa a posição mais alta, como o uso essencial da linguagem. De facto, Heidegger usa fragmentos da poesia de Hölderlin para demonstrar a relação entre poesia, linguagem e verdade. Grande poesia desvela a verdade essencial; desta forma a explicação filosófica de Heidegger é baseada e deve começar com poesia para ganhar acesso a esta verdade.” (Coventry, 2024, p. 58)⁸

Para compreendermos a Poesia e a sua função em termos heideggerianos, faz-se necessário compreender alguns aspetos do pensamento heideggeriano, entre os quais o carácter ontológico que este impõe a termos tradicionalmente definidos de outra forma. Para os nossos objetivos, iremos construir um caminho que nos leve a percorrer o sentido heideggeriano de conceitos que possam ajudar-nos a compreender a natureza e a função da Poesia, segundo a nossa interpretação dos pensamentos deste autor.

⁷ “As life becomes increasingly dominated by digital technologies, it becomes more and more difficult to ignore Heidegger’s warning. For this reason, Heidegger’s view of technology implies bleak consequences for contemporary poetry; in fact, it questions the very possibility of great poetry in this age. Heidegger exalts poetry. Poetry is granted the position of the highest art form in his work because it provides the basis for all other art forms.” [original]

⁸ “In later work, Heidegger’s focus turns to poetry. Great poetry, especially the poetry of Hölderlin, is considered the most essential use of language. Therefore, it is possible to roughly sketch a hierarchy of language use, where Hölderlin’s poetry occupies the very highest position, as it is an essential use of language. In fact, Heidegger uses a sequence of fragments from Hölderlin to show the relationship between poetry, language and truth. Great poetry unconceals essential truth; thus, Heidegger’s philosophical explanation relies upon and must begin with poetry in order to gain access to this truth.” [original]

Antes de mencionarmos a abordagem heideggeriana da Poesia, convém delimitar a extensão desta pesquisa. Segundo Pol Vandavelde (Vandavelde, 2021, p. 582), há três estágios da abordagem Heideggeriana da Poesia. *Ser e Tempo* (1927), o período acerca de 1930 e o período tardio (vide *Kehre* ou viragem neste texto). Para os pretendidos objetivos da nossa dissertação, seguiremos uma interpretação dos conceitos e da filosofia de *Ser e Tempo*, ainda que nesta obra o termo “poesia” ocorra apenas ocasionalmente, quando se discute o termo *discurso* (*Rede*) (Heidegger, 2018, p. 223), que é um dos três existenciais fundamentais, i.e., condições de possibilidade que nos permitem existir ou ser. É comumente aceite que a poesia torna-se um tema central em Heidegger tardio, ao ponto de este se tornar um tema principal num curso sobre Hölderlin em 1934-35 (Vandavelde, 2021, p. 583).

Segundo o léxico heideggeriano, a palavra alemã (*Dichtung*) tem um significado mais amplo e refere-se a produções literárias diferentes, incluindo novelas e teatro, para além de Poesia. O verbo *dichten* significa “compor”. Para Vandavelde (2021, p. 582), Heidegger expande o sentido de tal termo e usa-o em quatro sentidos diferentes mas interconectados. Assim a Poesia pode assumir a forma de:

(1) Composição literária ou Grande Poesia (*gross Dichtung*), (2) Arte em geral, (3) o carácter genuíno da Linguagem, antes de ser usado como linguagem natural ou língua local e (4) configuração no sentido em tornar coisas relevantes, salientes e desta maneira significativas ou com sentido, uma vez que estas são poetizadas ou configuradas (Vandavelde, 2021, p. 582).

Para o autor, estas quatro definições fazem parte de um esforço de Heidegger para aces sar a questão do Ser para além dos limites da tradição ontológica. Assim, segundo o autor:

“Estes diferentes sentidos de Poesia estão relacionados aos muitos esforços de Heidegger para encontrar acesso à questão do Ser para além do que a tradição ontológica permite. Assim sendo, a poesia não nomeia algo específico, como uma composição literária ou linguagem ou a obra de um poeta. Em vez disso, nomeia um processo de invenção, a partir do qual algo é “composto” como salienta, relevante, ou significativo, o qual não o era anteriormente. Esta diferenciação ou esta composição consiste numa configuração que toma a forma de um “pensamento” ou um “entendimento”. O quarto significado de “configuração” é o mais amplo e o mais poderoso sentido na medida em que a poesia realiza algo que tradicionalmente é atribuído ao pensamento, i.e., criar distinções, fazer conexões, esculpir um pedaço de significado tornando-o numa entidade reconhecível como jugamento

ou um pensamento ou uma proposição." (Vandavelde, 2021, p. 585)⁹

A interação entre as quatro definições de Poesia ajudar-nos-á a compreender a importância e sentido de Poesia para Heidegger. O quarto sentido, o da configuração, é então uma forma alternativa de acessar a questão do Ser, tornando-se assim “rival do que a tradição chama pensamento”, pois Heidegger define Arte como realizadora da Verdade (Heidegger, 2016, p. 47), o que faz do *Dichtung* um conceito relacionado com a Verdade (*Aletheia*) tanto quanto a tradição relaciona o pensamento (racional) com a verdade (*adaequatio*).

Contudo, Vandavelde afirma que tal Verdade (*Aletheia*) é no sentido de descoberta, de desvelamento, i.e., trazer à tona alguns aspectos e não outros das entidades, e assim, relaciona-se com o segundo sentido de Poesia, como caracterizadora da Arte em geral (Vandavelde, 2021, p. 582). Em relação ao primeiro sentido de Poesia, como composição literária, Heidegger rejeita as abordagens filológicas e literárias como insuficientes precisamente porque a Poesia não está contida no texto em si, mas no dizer do poema, no trazer à tona aspectos das entidades com que se relaciona (Vandavelde, 2021, p. 582). Uma vez distinguidas e compreendidas as relações entre as quatro formas de poesia podemos voltar à relação entre poesia e pensamento, visto ser essa distinção fundamental para compreendermos não apenas a tarefa do Poeta, mas também a Poesia em si. Assim podemos recorrer a Vandavelde que afirma:

“Na visão de Heidegger, a poesia é suposta providenciar ao pensamento um novo âmbito, não apenas, e obviamente, para além do pensamento compreendido tradicionalmente como relacionado em termos de argumentos e razões, e não apenas para além de uma existencialidade finita e do ser humano historicamente situado. A poesia nomeia a própria configuração do pensamento, o fato de que o pensamento em si mesmo é “feito” e produzido, historicamente situado, e, portanto, não é rígido e fixo numa lógica ou num conjunto de argumentos válidos. Esta nomeia o aspecto “poético” do pensamento ou o fato de que há uma “poética do pensamento”. (Vandavelde, 2021, p. 583)¹⁰

⁹ “These different senses of poetry are closely linked to Heidegger’s many efforts to find access to the question of being beyond what traditional ontology permits. Poetry thus does not name something specific, such as literary composition or language or the work by a poet. It rather names a process of invention, after which something is “composed” as salient, relevant, or meaningful, which it was not before. This differentiation or this composition consists of a configuration that takes the form of a “thought” or an “insight.” The fourth meaning of “configuration” is the broadest and the most powerful sense to the extent that poetry does something that traditionally “thinking” alone is supposed to do: to draw distinctions, to make connections, to carve out a chunk of meaningfulness into a recognizable entity such as a judgment or a thought or a proposition.” [original]

¹⁰ “In Heidegger’s views, poetry is supposed to provide thinking with a new ambit, not only, and obviously, away from thinking understood traditionally as an account given in terms of arguments and reasons, and not only away from an existentially finite and historically situated human being. Poetry names the very configuration of thinking, the fact that thinking itself is “made” and produced, historically situated, thus not rigid and fixed in a logic or set of valid reasonings. It names the “poetic” aspect of thought or the fact that there is a “poetics of thinking.” [original]

Para Heidegger contudo, a Poesia e a Linguagem não são meras nomeadoras de entidades, estas são “descrições de processos e tais processos são diferentes nas suas manifestações, i.e., Linguagem é a configuração do pensamento, sendo assim um modo de Poesia. Tal afirmação confirma a abordagem heideggeriana como oposição à logicização do pensamento e da linguagem enquanto representativa de categorias que linguistas e filologistas têm usado para classificar “linguagem” (Vandavelde, 2021, p. 587).

Para distinguir Poesia do pensamento tradicional, Heidegger definiu o pensamento como o filosófico racional determinado em avanço, como um momento produtivo, como atualização da reflexão filosófica. Segundo Vandavelde (2021, p. 583), tal distinção é fundamental para promover o equilíbrio entre ambas as formas de pensamento (Poesia e tradicional) e assim não cairmos na tentação de acreditar que o pensamento seja apenas e exclusivamente conceitual, sem origens poéticas ou históricas. “Assim, manter ambos juntos, Pensamento e Poesia torna-se um modo alternativo de pensar, o qual (...) *nos pode guiar para uma conversaçã mais significativa.*” (Vandavelde, 2021, p. 588), ou seja, guiar-nos a ver coisas e o mundo nas suas possibilidades, trazendo o oculto à tona enquanto dinamiza o saliente a ocultar-se.

Para Vandavelde, é importante manter o diálogo Poesia e Filosofia pois a Poesia como modo alternativo de pensar guianos ao questionar o ser do humano e o sentido para algo ser. O diálogo entre pensamento e Poesia também reformula o que significa para um ente ser, em vez de qualificar todos os entes como instrumento ou objeto (como faz a estética tradicional) cujo sentido reside na rede de significados a que estas entidades pertencem ou são assim definidos em referência ao *Dasein*. Desta forma, é através de tal diálogo que as entidades ficam abertas à dignidade do Ser, abertas às suas possibilidades, em vez de serem apenas “... entidades à espera de serem rotuladas pela Linguagem e tornarem-se interessantes pela Poesia ...” (Vandavelde, 2021, p. 588).

1.7. Linguagem do Ser

“Graças a Hölderlin, Heidegger pode atribuir esta função à Linguagem: ser a poesia como aquilo que opera, no sentido de trazer ao domínio do dizer o que não era relevante ou saliente antes. Como resultado, a Linguagem não é um mero apêndice de algo, é a carne das coisas como aquilo que lhes permite ser apresentadas como tal ou o que lhes atribui o ser. Como Heidegger afirma, “a palavra dá ser”. (Vandavelde, 2021, p. 585).¹¹

Tal afirmação é o mote para iniciarmos o tópico Linguagem, de grande importância para compreendermos a função da Poesia. Em *Ser e Tempo*, a Linguagem é um dos três existenciais fundamentais, que articula o sentido do mundo como tal é a condição de possibilidade do *Dasein*: “A fala é constitutiva da existência do *Dasein*, uma vez que perfaz a constituição existencial da sua abertura” (Heidegger, 2018, p. 224). Desta forma, compreendemos que a Linguagem como condição de possibilidade (existencial) do *Dasein* é por implicação a condição de possibilidade da Arte em geral e da Poesia em particular. Para o filósofo, a Linguagem é relacionada com a questão do Ser de forma que esta não pode ser abordada sem aquela.

Neste âmbito, Heidegger criticava a abordagem tradicional da linguagem que a considerava em relação às entidades de forma instrumentalista (com uma função) desempenhando relações causalistas, ou seja, na forma de sujeito-objeto, segundo a qual a linguagem traduz estados mentais que representam entidades e suas propriedades de uma forma passiva. Heidegger afirma que: “Na sua essência, a Linguagem não é a afirmação de um organismo ou mesmo as expressões de um ser vivo... Linguagem é a clareira onde ocorre o advento de velar-desvelar do ser em si.” (Hatab, 2021, p. 450),

“A linguagem é o mais perigoso dos bens porque “é apenas em virtude da linguagem que o homem é exposto a algo manifesto”. Linguagem manifesta as entidades e preserva-as e isto acontece autenticamente “na obra linguística”.” (Coventry, 2024, p. 58)¹²

Segundo Coventry (2024, p. 45), Heidegger questiona o estado da linguagem e como esta tem sido abordada historicamente a partir dos gregos até ao seu tempo. A linguagem tem sido essencialmente relacionada aos entes e ao homem. Por isso, as visões da linguagem têm variado com a concepção de "animal racional" e da conexão ao mundo e aos entes. A

¹¹ “Thanks to Hölderlin, Heidegger can grant this function to language itself: it is a poetry as a setting into work, in the sense of bringing into sayability what was not relevant or salient before. As a result, language is no mere external appendage to a thing, but is rather the flesh of things as what allows them to be presentable as such or what grants them being. As Heidegger says, “the word gives – being” [original]

¹² “Language is the most dangerous good because ‘it is only by virtue of language that man is exposed to something manifest’. Language manifests beings and preserves them, and this happens most authentically ‘in the linguistic work’”. [original]

linguagem tem sido frequentemente considerada como uma posse, um utensílio ou uma obra do homem. Já que a sua relação com o homem é tão íntima, a linguagem é até mesmo tomada como um símbolo do homem: assim como o homem possui corpo, alma e espírito, do mesmo modo a linguagem possui corpo (a palavra audível), alma (o humor, tom de uma palavra) e espírito (o pensamento ou conteúdo representado). Tal entendimento origina-se na metafísica tradicional, que foca nos entes à custa do ser. (Coventry, 2024, p. 111).

Heidegger equipara a Linguagem a outros existenciais quando discorre sobre a importância dos existenciais fundamentais que constituem o ser do *Dasein*, ou seja, a abertura do ser-no-mundo (Heidegger, 2018, p. 223). Nesse âmbito, cita a “disposição” (*Stimmung*) e a “compreensão” (*Verstehen*) como existenciais equivalentes, a partir dos quais Heidegger traça um paralelo destes com a linguagem. Desta forma, Heidegger afirma que à disposição (*Stimmung*) lhe corresponde uma certa possibilidade de interpretação. Assim a Linguagem, através de um dos seus modos, o falar (*Rede*) adquire sentido, pois o filósofo afirma que, do ponto de vista existencial, a Linguagem é igualmente originária à “disposição” (*Stimmung*) e ao “compreender” (*Verstehen*), sendo a Linguagem a articulação da compreensibilidade. (Heidegger, 2018, p. 223).

Assim, a Linguagem é um existencial originário do *Dasein*, ou seja, a condição de possibilidade de ser-no-mundo. Desta forma pode-se mesmo afirmar a prioridade da Linguagem, segundo a nossa interpretação, pois a atividade do *Dasein* no mundo, segue em paralelo e em relação com os seus existenciais, i.e., a “compreensibilidade” (um dos existenciais) do ser-no-mundo, trabalhada por uma “disposição” (outro dos existenciais), pronuncia-se como fala (*Rede*) (um dos modos de ser da “Linguagem”).

Para Coventry (2024), o conceito de Linguagem em Heidegger é alternativo ao conceito tradicional, pois a Linguagem em Heidegger escapa à noção de linguagem que foi dominante através da História, incluindo a sua mais recente versão ou a viragem linguística operada pelo Círculo de Viena:

“Como veremos, a abordagem de Heidegger é exterior à viragem linguística da filosofia analítica. Da sua parte, Heidegger tenta repensar a linguagem e libertá-la das suas limitações metafísicas. A partir de uma perspectiva Heideggeriana, é necessária uma compreensão da linguagem que inclua a poesia, mas o reverso também é verdadeiro: uma compreensão da linguagem requer poesia; é o nosso longo viés metafísico que nos cega este ponto.” (Coventry, 2024, p. 45)¹³

¹³ “As we will see, Heidegger’s account of language lies outside this linguistic turn in analytic philosophy. For his part, Heidegger attempts to rethink language and free it from its metaphysical limitations. From a Heideggerian perspective, an understanding of language is needed to account for poetry, but the converse is also true: an understanding of language requires poetry; it is our longheld metaphysical biases that blind us to this point.” [original]

Assim, Heidegger apresenta uma alternativa ao paradigma linguístico idealista, ao afirmar que a Linguagem ao nomear entidades não as cria, mas permite que se desvele um aspeto desta entidade enquanto outros aspetos se velam. Assim se compreende a Linguagem como abrigo do Ser, pois através da linguagem as entidades podem exhibir todas as suas possibilidades, mesmo aquelas que não são nomeadas ou visíveis (propriedades).

Para o filósofo, a linguagem não pode ser apenas um instrumento de nomear coisas. Contudo, o paradigma tradicional da Linguagem, segundo Heidegger (Coventry, 2024, *apud* Heidegger 1959, p. 123) incorreu nesta abordagem, não de maneira acidental ou negligente, mas porque uma das características da Linguagem é ocultar-se em favor daquilo que nomeia, daquilo que manifesta, que a tradição confundiu ser a realidade, por isto, segundo Coventry (2024, p. 58) a grande Poesia, a Linguagem poética (da qual Holderlin é um exemplo) é a mais essencial porque supera a tendência da Linguagem para ocultar-se, fazendo com que a linguagem poética seja a do mais alto nível no domínio das linguagens.

Porque a Linguagem tem a tendência para ocultar-se a si mesma, Heidegger foca no *ser-no-mundo* do *Dasein* e nos seus aspectos mundanos durante as atividades cotidianas para investigar o fenómeno da ocultação, e através desta investigação, Heidegger verifica que o *Dasein atribui* às entidades que encontra no mundo, i.e., entidades intramundanas o carácter de instrumento, definindo estas a partir dessa relação de uso, limitando as possibilidades das entidades ou aprisionando o Ser.

Contudo, Heidegger adverte-nos que nesse caso a Linguagem, através de um dos seus modos, a fala (entidade intramundana), pode ser despedaçada se lhe for conferida o estatuto de coisas-palavras simplesmente disponíveis (Heidegger, 2018, p. 224). Isto porque a Linguagem tanto quanto outros existenciais possui a abertura para ser interpretada de forma inautêntica ou autêntica (enquanto a tradição a distinguia segundo valores estéticos), traduzindo-se assim em atividades ou usos autênticos ou inautênticos. Assim, a Linguagem na atividade cotidiana pode assumir um dos seus modos, i.e., a fala, e esta pode ser compreendida de forma inautêntica.

A fala, enquanto atividade cotidiana e que abordagem estética associa à poesia, especialmente enquanto a poesia possa ser declamada ou falada, serve como exemplo do uso inautêntico do conceito ontológico de Linguagem e da relação inautêntica da Linguagem e Poesia. Assim:

“Como vimos anteriormente, é uma característica da abordagem de Heidegger que a linguagem não manifeste entidades de uma maneira uniforme. A Linguagem pode ser autêntica ou

inautêntica, essencial ou não essencial. Como foi visto nos capítulos anteriores, Heidegger distingue ouvir dizer (fofoca), conversa fiada (falatório), curiosidade e ambiguidade em Ser e Tempo. Estas categorias demonstram as maneiras diferentes da linguagem relacionar-se com verdade ou as maneiras diferentes de ser da verdade.” (Coventry, 2024, p. 58)¹⁴

Ou seja, a tarefa de comunicar e por implicação da fala é desvelar o Ser e as várias possibilidades disponíveis do ente e assim convidar o ouvinte a participar deste Ser, ao contrário da comunicação cotidiana que se comunica sem que “o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que se trata a fala.”, ou seja, “não se compreende tanto o referencial da fala, mas só se escuta aquilo de que já se falou na falação” e se ambos, o ouvinte e o falador, comunicam e se entendem, é porque “tem-se em mente a mesma coisa porque se compreende em comum o dito numa mesma cotidianidade”. Assim, tanto o escutar quanto o falar baseiam-se num “compreender previamente o que foi falado como tal.” (Coventry, 2024, p. 168).

Desta forma a comunicação cotidiana “não partilha a referência ontológica primordial com a referência da fala, mas a convivência move-se dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado” (Coventry, 2021, p. 168). O efeito deste modo de ser cotidiano da fala é que “...dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se em repetir e passar adiante a fala” (Coventry, 2024, p. 168).

O *Dasein* não consegue transcender ou superar a sua compreensão cotidiana em relação às suas próprias possibilidades e das entidades, “O *Dasein* nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que o *Dasein* cresce” (Coventry, 2024, p. 170). Assim, a interpretação pública, o falatório e seu predomínio tornam-se um empecilho, um obstáculo para sintonizar com a disposição (*Stimmung*) de cariz poética. Desta forma, o “impessoal” (o cotidiano ou o social) prescreve uma disposição (*Stimmung*) alternativa e determina o que e como se vê, reforçando o encobrimento das possibilidades das entidades e do *dasein*. Desta forma, faz sentido a afirmação de Heidegger: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição (*stimmung*), ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala poética”. (Heidegger, 2018, p. 225)

Desta forma, Heidegger (2018, p. 234) conclui que do ponto de vista ontológico, o *Dasein* que se mantém na falação rompe com as suas “remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com os outros e com o próprio ser com e seu mesmo, e

¹⁴ “As we have already seen, it is a feature of Heidegger’s account that language does not manifest beings in a uniform way. Language can be authentic or inauthentic, essential or inessential. As we saw in the previous chapter, Heidegger distinguishes between hearsay, idle talk, curiosity and ambiguity in Being in Time. These categories demonstrate different ways that language is related to truth or the different modes of being in truth.” [original]

apega-se a um modo de existência inautêntico.” Para Heidegger, somente um ente no sentido ontológico de estar aberto constitui-se pela “fala compreensiva e sintonizada numa disposição (*Stimmung*) autêntica de ser-no-mundo possui a possibilidade ontológica de “desenraizamento” (Heidegger, 2018, p. 234). Será o Poeta tal ente? Será a linguagem Poética o fenômeno através do qual o *Dasein* pode recuperar a sua abertura ao mundo e desenraizar-se do impessoal? Será a grande Poesia a forma autêntica da Linguagem? Qual será a função da Poesia e do Poeta?

1.8. Linguagem e Poesia

Para Coventry (2024), a abordagem heideggeriana da Linguagem sugere uma complexa relação entre Linguagem e Poesia, nomeadamente que a Linguagem não manifesta as entidades de uma maneira uniforme e que esta pode ser abordada de forma autêntica ou inautêntica:

“Poesia é Linguagem no seu modo mais autêntico, e para Heidegger, é a Linguagem que manifesta a realidade, então o poético é a mais autêntica expressão da realidade. Em resumo, a visão de Heidegger é um exemplo de Grande Poesia como Verdade.” (Coventry, 2024, p. 1)¹⁵

Como Heidegger atribui tal importância à Poesia e ao *Dasein* que questiona o Ser e investiga-o enquanto fala e escreve, a Linguagem acaba por tomar um lugar privilegiado no conceito de Poesia Heideggeriana. Em *Ser e Tempo* (2018, p. 223), a Linguagem é um dos três existenciais fundamentais, que articula o sentido do mundo como tal e a condição de possibilidade do *Dasein* e como implicação desta, a Linguagem é a condição de possibilidade da Arte em geral e da Poesia em particular.

Segundo Coventry (2024, p. 58), a Poesia teria um papel fundamental e particular que seria o de manifestar as entidades, ao contrário do paradigma tradicional de poesia, que segundo a autora, pressupõe uma definição de linguagem segundo a qual Linguagem e Poesia referem-se a uma realidade pré-existente. Para Heidegger, a Linguagem é ativa construtora da realidade em vez de mera comunicadora passiva desta (Coventry, 2024, p. 58); e distingue a linguagem poética da linguagem cotidiana – “qualidades estéticas” como a beleza, ou usos de

¹⁵ “Poetry is language at its most authentic, and as, for Heidegger, it is language that makes reality manifest, then the poetic is the most authentic expression of reality. In short, Heidegger views instances of great poetry as truth.” [original]

figuras como metáforas (Coventry, 2024, p. 58). Desta forma, Heidegger afirma a prioridade da Poesia, pois as características criativas desta e o seu modo de desvelar as várias possibilidades inerentes às entidades faz emergir o Ser em geral que se manifesta nas entidades em particular, assumindo-se como alternativa ao uso instrumental e objetificado das teorias representacionais da Linguagem. Assim, a Linguagem é anterior a toda experiência, ela é pré-cognitiva e condição de possibilidade de experiência do mundo. A Linguagem, insistimos, é um dos existenciais, condição *sine qua non para a Arte vir a ser*.

Assim, podemos afirmar a prioridade da Linguagem, pois a atividade do *Dasein* no mundo segue em paralelo com seus existenciais, i.e., “a compreensibilidade (um dos existenciais) do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição (outro dos existenciais), pronuncia-se como fala (um dos modos de Ser da Linguagem, (existencial)” (Coventry, 2024, p. 58).

Desta forma, Heidegger recorre ao cotidiano como meio de acesso ao *Dasein* e à Linguagem, a partir da qual o filósofo afirma que, para se compreender a Linguagem ou outro existencial deve-se abordar o ente que questiona ou fala. Assim, ao debruçar-se sobre o cotidiano, acentua que o *Dasein* ao encontrar-se no mundo, por ser-no-mundo, encontra-se em público, em comunidades, sociedades e como tal possui um modo de ser impessoal, ou seja, como ser-lançado no mundo, o *Dasein* na maior parte das vezes “sucumbe ao impessoal e por este deixa-se dominar.”, assim o *Dasein* acaba por compreender a si mesmo e às suas possibilidades a partir do modo impessoal ou inautêntico de compreensão, pervertendo o modo de ser da fala, da visão e da interpretação do *Dasein*, e nisto consiste, segundo Heidegger, a sua decadência (Heidegger, 2018, pp. 231234). Devemos tratar das abordagens inautênticas sobre a Poesia, principalmente o falar, visto ser esta uma das características atribuídas à Poesia pelo modo inautêntico de compreender a Linguagem e a Poesia.

Assim, para o propósito desta dissertação, iremos focar-se na categoria “*idle talk*”, ou falatório, enquanto uso inautêntico da Linguagem e enquanto forma inautêntica de expressar o ser das entidades e a forma inautêntica de expressar Poesia. De facto, Heidegger afirma que “a fala é constitutiva da existência do *Dasein*...” mas alerta que o Ser da Linguagem reside nas suas múltiplas possibilidades entre as quais “a escuta e o silêncio pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas.” (Heidegger, 2018, p. 224).

O foco de Heidegger vira-se, neste ponto, da Linguagem para a fala, um dos seus modos de ser. Isto porque Heidegger trata a fala enquanto entidade no plano cotidiano e, neste sentido, esta encontra-se num modo de convivência ocupacional, ou seja, dá-se nos afazeres do *Dasein*, nas suas atividades diárias com outros, e fá-lo na forma de: “está sempre a falar, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou intercedendo, e ainda emitindo enunciados ou fazendo

discursos” (Heidegger, 2018, p. 224).

Isto dá-se, segundo Heidegger, devido à estrutura fundamental do *Dasein* de ser-no-mundo e que justamente por isso a fala acaba por adquirir contornos mundanos a partir de onde desenvolve modos de ser que Heidegger critica. O mesmo ocorre com a tendência de falar “sobre” coisas, tudo e nada e “aquilo sobre o que se fala não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de um enunciado que estabelece determinações.”, *i.e.*, o referencial da fala “é sempre endereçado dentro de determinados limites e numa determinada perspectiva.” (Heidegger, 2018, p. 224).

E esta tem sido a crítica de Heidegger ao sentido comum e tradicional da Linguagem apesar de lhe reconhecer importância como meio de acesso ao ser do *Dasein*. Contudo, Heidegger critica a abordagem da Linguagem como se esta fosse um fenômeno proveniente de um sujeito que se acha “encapsulado num interior que se opõe a um exterior.” (Heidegger, 2018, p. 224).

Para Heidegger, este modo de compreensão da Linguagem (abordagem tradicional) reside no fato de que a tradição tem tentado apreender a “essência da linguagem” com base na ideia de expressão, enunciados, formas simbólicas, anúncio de vivências ou configurações da vida em vez de “elaborar previamente a totalidade ontológico-existencial da estrutura da fala com base numa analítica do *Dasein*”. (Heidegger, 2018, p. 226)

Para Heidegger, a relação da disposição (*Stimmung*), compreensão e fala requer um existencial inerente à própria fala, que é a escuta, sendo esta constitutiva da fala. Assim, Heidegger afirma que tanto quanto a articulação verbal está fundada na fala, assim também a percepção acústica se funda na escuta, ou seja, é através da escuta que se põe em jogo outro existencial, que é o “ser-com”. (Heidegger, 2018, p. 226).

Neste contexto, Heidegger afirma que o *Dasein* escuta, porque compreende o sentido dos fenômenos que ocorrem não o ruído puro, e isto dá-se porque sendo um ente que compreende, o *Dasein* está sempre num certo nível de compreensão, enquanto a escuta é de tal forma compreensiva que esta torna-se “ouvir” (Heidegger, 2018, p. 226). É a partir daí que Heidegger traz algo fundamental para a discussão sobre a fala.

Porque o *Dasein* está sempre numa disposição (*Stimmung*) e em certo modo de compreensão, quando escutamos a fala do outro compreendemos de imediato o que se diz porque “já nos encontramos previamente com o outro junto ao ente sobre o que se fala, o que se dá em primeiro lugar não é, pois, o que se pronuncia na articulação verbal”, *i.e.*, não se dá simplesmente uma variedade de dados sonoros. Assim, o filósofo resume que “fala e escuta fundam-se no compreender. O compreender não surge de muitas falas nem de muitas escutas por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar.” (Heidegger, 2018, p. 227)

Desta forma, Heidegger estabelece também a importância do silêncio, pois este possui um fundamento existencial. Mas Heidegger alerta que para poder silenciar, o *Dasein* deve ter algo a dizer. O silêncio deve advir de uma fala autêntica, e só desta maneira o silêncio pode articular originariamente a compreensibilidade do *Dasein* e abafar a falação. (Heidegger, 2018, p. 228).

Não obstante a importância atribuída à linguagem, isto não significa que toda a linguagem é equivalente em termos de acesso à Verdade (*Aletheia*). Heidegger sugere a Arte como o domínio da Verdade (*Aletheia*) e a Poesia como a mais alta forma de Arte porque é baseada na Linguagem fundamental (poética) que permite o acesso à Verdade (*Aletheia*). Para Coventry, ao contrário da Ciência e a “verdade” que esta alcança, “Poesia não objetifica ou tenta descontextualizar o assunto de que trata; portanto, dá tanto o que é revelado no poema como a maneira na qual a revelação acontece. Como compreendemos linguagem é como compreendemos Poesia.” (Coventry, 2024, p. 45)¹⁶

Podemos concluir que a abordagem à Linguagem é fundamental para se compreender o “lugar ontológico desse fenômeno dentro da constituição de ser do *Dasein*” (Heidegger, 2018, p. 230) e do ser da Poesia.

1.9. A Poesia como Clareira (*Lichtung*)

Segundo Sonia Sikka (Sikka, 2021, p. 152), o conceito de Clareira (*Lichtung*) significa a “iluminação pertencente ao *Dasein* como o ente que compreende Ser, e através dessa compreensão desvela a si próprio e ao mundo.” O autor afirma que Heidegger conecta o desvelamento da Clareira (*Lichtung*) com a ideia tradicional de “luz natural”, como descrição figurativa da compreensão humana. Segundo Sikka, tal conexão envolvendo iluminação é uma metáfora para um campo aberto, uma clareira na floresta que fornece luz por oposição à densa vegetação que tudo envolve, cobre e esconde, tornando tudo o que está sob esta densidade invisível. O termo Clareira adquire importância fundamental devido ao fato de *Dasein* ser a entidade que, ao ser ele mesmo, é ele próprio a Clareira. Sikka (2021) esclarece tal afirmação: “por ser o tipo de entidade que é, *Dasein* compreende Ser e para este, o seu próprio ser é uma preocupação, *Dasein* permite entidades a entrar no aberto, na luz (clareira)” (Sikka, 2021, p. 152).

¹⁶ “Poetry does not objectify or attempt to decontextualize its subject matter; therefore, it gives both what is revealed in the poem and the manner in which this revelation happens. How we understand language is how we understand poetry.” [original]

Enquanto a noção de clareira e de luz pode, segundo o autor, levar-nos a pensar a metáfora apenas em termos de visão (autor acusa esta interpretação de ser comum dentro da tradição metafísica ocidental), Heidegger admoesta-nos que clareira não é “somente a percepção com os olhos físicos” ou “pura consciência não sensorial de algo” meramente como objeto, pelo contrário, segundo Sikka, a ideia de Heidegger é que clareira “permite a entidades serem encontradas desveladamente em si próprias” (Sikka, 2021, p. 152), i.e., a relação do *Dasein* com o seu ser e o ser de outras entidades é de característica auto-reflexiva, pois é a partir da compreensão do seu ser que compreende o ser das entidades. É importante enfatizar que apesar da clareira ser uma metáfora que é associada à visão e que esta tem sido uma faculdade considerada pela tradição como privilegiada no que se refere ao acesso ao ser (as propriedades das entidades são visíveis), o filósofo define “visão” como um termo universal que caracteriza todo e qualquer acesso às entidades e ao ser, i.e., um modo de acesso em geral. (Heidegger, 2018, p. 207).

Mas se a Clareira é o campo aberto a partir do qual as entidades expõem-se e o ser das entidades e do *Dasein* revela-se, como é que tal processo acontece? Através do *Sorge* (cuidado ou cura), i.e., o *Dasein* encontra-se consigo próprio, com outros e com outras entidades através da preocupação, cuidado ou atenção, sendo este o critério para que algo seja trazido à Clareira, o que fortalece a autorreflexão e a compreensão como condições de possibilidade para que algo venha a ser. De acordo com a definição do autor, *Sorge* é o termo heideggeriano que refere ao ser do *Dasein* cujo modo de se relacionar é importar-se, preocupar-se, dar atenção àquilo com o qual se relaciona.

Desta forma, uma vez na Clareira, a aparência das entidades é reflexo da compreensão de ser do *Dasein*, que assim “vê” as entidades não como uma “mera reflexão do que está à sua frente”, mas antes vê as entidades dentro dos seus modos de ser possíveis (futuro). É importante realçar que a Clareira é estruturada temporalmente, situada dentro de uma cultura e história, sendo por isso mesmo, “finita e limitada pela escuridão, emergindo como a luta para trazer à tona o que se esconde na escuridão” (Sikka, 2021, p. 159).

Neste âmbito, para Dreyfuss (1991, p. 163), Clareira ou a luminosidade que o *Dasein* confere, é um modo do ser do *Dasein* “que está no mundo através de situações – lidando com algo específico dentro do contexto de coisas e pessoas, direcionado a um fim específico, fazendo seja o que for de acordo com o ser do *Dasein* de alguma forma específica”, i.e., para Dreyfuss, o envolvimento do *Dasein* e a descoberta deste mundo dá-se prioritariamente através de atividades práticas e que a inteligibilidade deste mundo reside em que este é partilhado por uma comunidade. Segundo Sikka (2021, p. 159), as interpretações sobre a Clareira têm o aspecto comum de serem extraídas da leitura de *Ser e Tempo* (1927) que

descrevem o *Dasein* como a fonte da Clareira, ou o palco que é a Clareira, contudo o autor alega que em subsequentes obras, Heidegger “gradualmente insiste que, enquanto *Dasein* é o palco da Clareira, não traz a luminosidade através do seu próprio ato. Ao contrário, é a Clareira que traz o *Dasein* à tona, que é necessário para que o desvelamento do mundo aconteça.”

Este ponto é demasiado importante para que se negligencie, porque embora altere a função e o papel do *Dasein* na Clareira, mantém este como fundamental no processo de desvelamento do mundo e das entidades, i.e., a Clareira, ou a luminosidade que se derrama sobre as entidades e o mundo é, segundo o autor, constituído por múltiplas formas de compreensão (compreensão é a faculdade da Clareira mas não em si mesmo afetado pelos seres humanos. “*nós não determinamos que sejamos o palco, nem determinamos a natureza deste palco*” ou clareira (Sikka, 2021, p. 153).

Basicamente, Heidegger considera a emergência da humanidade um evento necessário para o processo de desvelamento do mundo e tal processo transcende-nos, que há uma necessidade para tal desvelamento para a qual a existência da humanidade é a resposta. (Sikka, 2021, p. 153).

À crítica que se possa fazer de subjetivismo a tal abordagem, de que o sujeito humano constrói a realidade, a resposta pode ser que *Dasein* é um espaço aberto no qual a natureza das coisas (o ser das entidades) através da compreensão é desvelado, incluindo as possibilidades das entidades e as suas próprias e não um sujeito separado e ditador do mundo (Heidegger, 2018, pp. 20215).

Para Sikka (2021, p. 153), “*Dasein* consiste em ser “palco para o desvelamento do ser”, e tal desvelamento ou luminosidade (ou revelação), é a verdade original ou primordial, influenciado pelo termo grego *Aletheia*, cujo sentido é levar para fora do esconderijo, i.e., a humanidade é então o palco para o acontecimento da Verdade (*Aletheia*) a partir da qual a definição da Arte como acontecimento da verdade adquire sentido (Sikka, 2021, p. 154). Assim, *Dasein* e o poeta como “ser-no-mundo” através das suas escolhas e atividades neste, torna-se o palco onde a Verdade acontece, e tal Verdade (*Aletheia*) não é mais do que o desvelamento do ser das entidades (ou das possibilidades das entidades).

A este ponto, podemos afirmar que o conceito de Clareira está semanticamente relacionado com outros termos como desvelamento, revelação, iluminação, verdade e *Aletheia*, a definição última de ser humano está vinculada à compreensão (pois é esta característica que nos faz humanos) que é a base onde o evento da Clareira acontece e que nos é dado, em vez de ser uma conquista nossa. Embora a Clareira (*Lichtung*) esteja associada à luminosidade, é importante notar que a Clareira nunca é perfeitamente iluminada, i.e., independentemente da

luminosidade inerente à clareira nesta está sempre presente a relação dinâmica entre obscuridade e desvelamento, a partir da qual, implica-se que a Verdade nunca é perfeitamente ou completamente alcançada, tal é o tipo de entidades que somos e o tipo de Clareira que poderemos ser.

Com essa definição e atribuição de características à Clareira (verdade, desvelamento, revelação), podemos então relacioná-la com o Poeta, pois como veremos no capítulo dois, este (ao contrário do cientista) trabalha continuamente em almejar a Verdade (*Aletheia*), embora reconheça a impossibilidade de a alcançar, pois é sabedor que o conhecimento perfeito e compreensão absoluta são impossíveis (o ser das entidades é a sua possibilidade, não a sua fossilização imposta por conceitos fixos e rígidos). A dinâmica entre luz e escuridão na Clareira, entre mostrar e ocultar, não é uma limitação, ao contrário, tal dinâmica é o horizonte a partir do qual podemos compreender a essência da Verdade como parcial e, portanto, sujeita a revisões e expansões (o que permite ao Poeta um campo infinito de trabalho cujo fim nunca estará à vista). Assim, segundo Wrathall (2010, p. 33), este caráter contencioso entre ocultação e desocultação inerente à Clareira é o seu aspeto central, indicando de fato que qualquer possibilidade revelada excluirá outras.

Ao contrário da verdade científica que procura o absoluto, para o Poeta a verdade deve ser parcial, considerando mesmo tal parcialidade como fundamental aspeto da Verdade. Para Mark A. Wrathall (2010, p. 33), novas formas de compreensão podem estabelecer-se a si próprias, e uma nova apreensão das entidades pode vir à tona somente e apenas quando há uma Clareira que oculta qualquer outra forma de experienciar o mundo para permitir que outras formas de compreensão venham à tona), i.e., a Clareira é um “espaço de possibilidades” (Wrathall, 2010, p. 33), ou seja: “A metáfora da Clareira sugere que os conceitos básicos aceites em determinado período histórico são limitados, com as possibilidades excluídas estando ocultadas da vista, e também o fato de que esta limitação é ocultada” (Sikka, 2021, p. 156).

O autor Sikka (2021, p. 156) cita o exemplo heideggeriano da nossa relação com as entidades, quando na nossa lida diária estamos absortos e a partir da qual alguns aspetos das ferramentas são desvelados enquanto outros são ocultados. Outro aspeto fundamental da Clareira, outrora abordado superficialmente, é de que, segundo o autor, o *Dasein* pode posicionar-se em relação ao seu ser de modos diversos, entre os quais, o modo autêntico, que reside no fato de ao se posicionar de modo transcendente ao mundo e ao seu próprio ser, este tem a possibilidade de tornar-se Clareira, ou seja, a relação de distância (transcendência) de si próprio, das outras entidades, permite ao *Dasein* uma certa compreensão de ser em termos de atualidade (presente) ou possibilidade (futuro) constituindo uma forma de mundo (em *A*

Origem da Obra de Arte, Heidegger afirma ser este a função da Arte, manter ou criar um mundo (Heidegger, 2016, p. 34).

A este ponto, convém esclarecer, que a luminosidade inerente à Clareira não é a mesma da luz associada à razão tradicional ou à iluminação divina cristã, pelo contrário, a Clareira de Heidegger e a luz desta precede todos os outros modos de ser, é anterior no sentido de ser a condição de possibilidade dos modos de ser proposicionais, religiosos e científicos. Assim, todas as verdades que estas alcancem, são derivadas do modo primordial de Verdade (*Aletheia*) ocorrendo na Clareira (*Lichtung*).

1.10. A Compreensão (*Verstehen*) como faculdade da Clareira

A importância de abordarmos a compreensão como faculdade da Clareira (*Lichtung*) radica no fato de, segundo a nossa compreensão, de o *Dasein* e o Poeta apresentarem aspectos similares no que a compreensão como fundação de uma vida (escolhas, ações) autêntica diz respeito, pois ambos através da compreensão (*Verstehen*) como faculdade da Clareira perseguem a questão do ser das entidades e do seu próprio ser. Assim, o poeta e o *Dasein* (modo autêntico) possuem uma compreensão que lhes permite transcender o cotidiano e evitar a decadência como possibilidade inerente.

Segundo o (Wrathall, 2021, p. 797), compreensão é a faculdade da Clareira, a capacidade de desvelar os contextos que dão à ação ou à experiência o seu sentido, i.e., compreensão desvela as possibilidades inerentes a ações, eventos, ao desvelar algo em termos do seu sentido. A condição fundamental de habitar um mundo é possuir a habilidade de reconhecer as possibilidades que estão disponíveis aos habitantes deste mundo e antecipar como estas possibilidades podem mudar em resposta a uma determinada situação. Segundo Wrathall (2021, p. 797), tal compreensão é desenvolvida e enriquecida ao perseguirmos um conjunto concreto de possibilidades, ao tomarmos posição ou assumirmos uma perspectiva no mundo. A compreensão manifesta-se através do saber algo, da competência em representar, explicar ou prever algo, pois é a compreensão que nos confere a competência para “navegarmos no mundo” e encontrá-lo como um mundo familiar.

Tal competência permite-nos, em termos práticos, mover com habilidade através dos obstáculos deste mundo, pois para habitarmos este mundo, este precisa ser familiar, mas o mais fundamental aspecto da compreensão é possuir a habilidade de “reconhecer as possibilidades disponíveis ao habitante deste mundo em determinadas situações”, e é o papel

da compreensão o desvelamento de tais possibilidades no mundo (Wrathall, 2021, p. 798). Assim, “o papel da compreensão é contribuir para a nossa familiaridade com o mundo ao deixar-nos ver coisas, entidades, atividades, situações, papéis sociais em termos das suas possibilidades” (Wrathall, 2021, p. 799) e é justamente por isso, prossegue Wrathall, que a compreensão se baseia na temporalidade (tempo), primordialmente no futuro (domínio das possibilidades).

Wrathall (2021, p. 799) afirma que para Heidegger, a compreensão permite-nos projetar no futuro o que compreendemos, e quanto mais compreendemos, melhor será a habilidade de projetar as possibilidades e transcender a atualidade ou o presente. Desta forma, a compreensão ao projetar as possibilidades, não o faz em isolamento, mas em relação dinâmica como a função da interação entre as nossas competências, objetivos, habilidades, e as competências de outros agentes, bem como a interpretação apropriada dos eventos que nos deparamos ao longo da vivência. Contudo Wrathall (2021, p. 801) explica que tal projeção, que se baseia no futuro, não é do tipo calculativo, como se fôssemos um jogador de xadrez ao planejar o próximo movimento, pelo contrário, a projeção de possibilidades, não é um evento cognitivo, mas o reflexo da nossa competência existencial, ou seja, projetamos à frente de nós próprios a compreensão que temos das possibilidades das entidades, de nós próprios e de outros *Dasein*.

Desta forma se torna relevante a ideia de competência no sentido de *know how*, ou seja, para compreender o martelo, não se pensa cognitivamente nas propriedades do martelo, compreender revela-se no martelar, basicamente, associando compreensão com competência prática nas atividades ou vivências existenciais. As consequências de tal abordagem não é negar às atividades cognitivas o estatuto de modos de compreensão, (segundo o autor, cognição e crenças são formas de compreensão) mas remover à cognição o seu “papel na definição da natureza humana” (Wrathall, 2021, p. 801), pois segundo o autor, “toda a atividade humana como explicar ou conceber, (...), competência mental ou estado perceptual, emoção, disposição ou humor manifestará a compreensão”. (Wrathall, 2021, p. 801).

Neste ponto, fica claro que para Heidegger, compreender (*verstehen*) vem de “ficar em pé”, “manter-se em” no sentido intransitivo, ao contrário de (*verstand*) que é a faculdade do intelecto (Inwood, 1999, p. 234). A importância de tal distinção é que *Verstehen* implica a concepção clara de uma coisa como um todo, mas não necessariamente uma referência a algum processo de pensamento precedente (Inwood, 1999, p. 18), o que leva à afirmação de Inwood segundo a qual *verstehen* “assim, é diferente de *begreifen* (entender conceitualmente): pode-se compreender o Ser sem entendê-lo (conceitualmente), mas não se pode entender (conceitualmente) Ser sem compreendê-lo.” (Inwood, 1999, p. 18).

Deste modo, distinguidas as formas de compreensão como a compreensão de uma entidade ou *Dasein*, cujo ser está sempre em jogo, uma vez que “antes de compreender qualquer outra coisa *Dasein* compreende Ser. Ao existir, *Dasein* compreende-se a si mesmo – sempre se compreendeu e sempre se compreenderá – em função das suas possibilidades” (Heidegger, 2018, p. 205). Assim, o compreender a que nos referimos é a compreensão do ser das entidades como possibilidades que requerem da nossa parte um processo de transcendência, a partir do qual posicionamos as entidades em relação ao mundo e às suas possibilidades. Assim o Ser depende da compreensão que dele temos. Desta forma, os entes são independentemente da experiência, do conhecimento e da concepção por meio dos quais são descobertos e determinados. Assim Ser é apenas na compreensão (*Verstehen*) do ente privilegiado (*Dasein*) cujo ser envolve uma coisa tal como a compreensão de Ser (*Seins Verstandnis*). E se o *Dasein* é fundamentalmente o ente que questiona o Ser, que o compreende, i.e., que poetiza, devemos então começar por compreender tal ente, o *Dasein* ou o possível poeta.

Neste capítulo, problematizamos, articuladamente, alguns conceitos de *Ser e Tempo* com a Poesia e as suas relações com a Verdade, Linguagem, Clareira e Compreensão. Estas relações, como é sempre o caso com Heidegger, mostram-se dinâmicas, fluídas, sem ponto de partida ou chegada. Nenhum destes conceitos é o Norte a partir do qual os outros devem guiar-se. Daí que não haja uma clara primazia de um sobre os outros. São todos indicadores de um caminho que Heidegger considerou fundamental, ou seja, o caminho pela busca do Ser, através do seu questionar primordial. Este caminho é a Poesia, e seu caminhante, o Poeta. Assim, se a considerarmos ontologicamente, a Poesia é o modo de acesso à Verdade (*Aletheia*) e ao Ser.

CAPÍTULO 2

CONCEITOS DE M. HEIDEGGER (*SER E TEMPO*) APLICÁVEIS À POESIA E AO POETA

Neste capítulo iremos fazer uma reflexão crítica sobre conceitos heideggerianos de *Ser e Tempo* e como estes apoiam a ideia de Poesia como “Verdade” e o Poeta como *Dasein*, e como estes conceitos são importantes para a reflexão filosófica sobre a Poesia. Iremos também analisar o texto “Para Quê Poetas?” de Martin Heidegger, na senda de outras reflexões do filósofo:

“Grande poesia, especialmente a poesia de Hölderlin, é considerada o mais essencial uso da linguagem. Portanto, é possível estruturar uma hierarquia do uso da linguagem, onde a poesia de Hölderlin ocupa a posição mais alta, como o uso essencial da linguagem. De fato, Heidegger usa fragmentos da poesia de Hölderlin para demonstrar a relação entre poesia, linguagem e verdade. Grande poesia desvela a verdade essencial; esta explicação filosófica de Heidegger é baseada e deve começar com poesia para ganhar acesso a esta verdade.” (Coventry, 2024, 58)¹⁷

2.1. Contexto

Para compreender o papel do poeta e alguns aspetos da função da Poesia, devemos ter em atenção alguns detalhes históricos contemporâneos de Heidegger que serviram como influência e base para a abordagem ontológica de Heidegger à Poesia. Neste sentido, Heidegger e o seu tempo foram testemunhas do crescimento do conhecimento e produção científico-tecnológicos e a sua expansão em todos os domínios da atividade humana. É de referir que a contemporaneidade de Heidegger foi bastante fértil em novidades, principalmente no campo da tecnologia. As novas armas de guerra como a bomba atômica (II Guerra Mundial), o crescimento caótico dos centros urbanos ao redor dos novos complexos industriais, o surgimento e obsessão por novas fontes de energia e máquinas cada vez mais

¹⁷ “Great poetry, especially the poetry of Hölderlin, is considered the most essential use of language. Therefore, it is possible to roughly sketch a hierarchy of language use, where Hölderlin’s poetry occupies the very highest position, as it is an essential use of language. In fact, Heidegger uses a sequence of fragments from Hölderlin to show the relationship between poetry, language and truth. Great poetry unconceals essential truth; thus, Heidegger’s philosophical explanation relies upon and must begin with poetry in order to gain access to this truth.” [original]

complexas, alteraram o panorama industrial e agrícola e, conseqüentemente, de toda a atividade humana, influenciando a questão do Ser a ponto de este ser definido com base neste paradigma científico-tecnológico.

Com efeito, a tecnologia alterou também os paradigmas com os quais o ser humano se guiava, alterando com isso a autoimagem, a imagem do mundo e com isso a sua própria condição. Foi neste contexto, que Heidegger, por ocasião da celebração do vigésimo aniversário da morte de Rainer Maria Rilke escreveu o texto *Para Quê Poetas?* Contudo, antes de nos debruçarmos sobre o texto em si, é importante compreendermos o contexto heideggeriano de produção deste texto e não o podemos fazer sem compreendermos antes alguns temas relacionados, o método e a relação deste texto com a questão do Ser, Poesia e Poetas. Assim, vejamos.

Não obstante a variedade de temas e complexidade que Heidegger abordou, o *corpus* heideggeriano apresenta constantemente dois aspetos considerados como referência e fundamentais para compreendermos a abordagem Heideggeriana à Poesia em geral e a do Poeta em particular. O primeiro aspecto é a questão do Ser. Tal tema é subjacente a toda a sua carreira e como afirma Dominic Kelly (2022, p. 5): “A insatisfação de Heidegger com a noção de Ser intensificou com a sua imersão na filosofia medieval e moderna que compreendia ser somente em termos do ser das entidades até o seu Magnum opus *Ser e Tempo* (1927)”¹⁸. É a partir da noção de ser que Heidegger perseguiu tal tema durante toda a sua carreira. Dominic Kelly (2022) afirma mesmo que:

“Por mais estranho que pareça, isto envolve o único pensamento que preocupa Heidegger através da sua carreira filosófica – nomeadamente, como podemos pensar o ser de maneira que possamos fazer justiça ao ser e a nós próprios? A questão do ser surgiu cedo na vida de Heidegger. De facto, pode ser datado na época em que este estava ainda na escola secundária e recebeu de seu professor uma cópia do livro de Franz Brentano “Dos múltiplos sentidos do Ser em Aristóteles”. Este foi o livro que convenceu Heidegger de que a questão do Ser precisava ser revivida, devido ao facto de que o livro de Brentano enfatiza que Aristóteles distingue muitos sentidos diferentes de ser (que ele categorizou em termos de diferentes tipos de entidades) mas que conseqüentemente não pôde chegar a um sentido unificado de Ser. Heidegger conclui que tal questão era insatisfatória, enquanto concluía que o conceito de ser era essencialmente vazio.” (Kelly, 2022, p. 5)¹⁹

¹⁸ “Heidegger’s dissatisfaction with the notion of being intensified with his immersion in medieval and modern philosophy which understood being solely in terms of the beingness of beings until in his magnum opus from 1927, *Being and Time*”. [original]

¹⁹ “As strange as this may sound it encapsulates the single thought that preoccupies Heidegger throughout his philosophical life – namely, how are we to think being so that we can do justice to it and to ourselves? The question of being arose early in Heidegger’s life. Indeed, it can be located at that point when he was still a high school student and received from his teacher a copy of Franz Brentano’s book *The Several Senses of Being in Aristotle*. 6 It is this book that convinced Heidegger that the question of being must be revived, due to the fact that Brentano’s book points out that Aristotle distinguishes many different meanings of being (which he categorized in terms of different types of entities) but that consequently a unified meaning of being could not be arrived at. Heidegger found this state of affairs

O segundo aspecto constantemente presente no pensamento heideggeriano é o diálogo com a tradição. Em *Ser e Tempo* (2018, p. 57), Heidegger descreveu a História e o estado da Ontologia tradicional como preâmbulo para o tema que intitulou “*A tarefa de uma destruição da história da ontologia*”. Tal texto é ilustrativo da intenção Heideggeriana de dialogar com outros filósofos e poetas (nomeadamente Hölderlin e Rilke), tarefa a que Heidegger investiu durante toda a sua carreira, nomeadamente inquirir a tradição filosófica sobre as suas relações com a questão do Ser.

Dominic Kelly (2022) na Introdução do seu livro, *Beyond Nihilism: The Turn in Heidegger's Thought from Nietzsche to Hölderlin*, apresenta um resumo da relação de Heidegger com a tradição que serve para nos auxiliar a compreender a importância da Poesia e de alguns poetas, nomeadamente Hölderlin num contexto de diálogo com esta tradição. Segundo este estudioso, para Heidegger a história da tradição, considerado desde os filósofos gregos até o culminar da *Vontade de Poder* de Nietzsche, tem sido a História do esquecimento do Ser (*Seinsvergesse nheit*).

Nesta obra, a história do esquecimento do Ser é em si mesma a história da metafísica ocidental, a história que encerra na modernidade e que revela a incapacidade de pensar o Ser. Para Kelly (2022, p. 1), esta incapacidade da tradição encontra em Nietzsche o exemplo, no sentido em que Nietzsche construiu uma metafísica de pura subjetividade, para além de a noção de *Vontade de Poder* em Nietzsche pensar o ser em termos de poder (como entidade), reduzindo a vida ao meramente presente, ao aparente.

Para Kelly (2022), o filósofo de *Ser e Tempo* acusa Nietzsche e a sua filosofia de ter sido o auge do “esquecimento do Ser”, na medida em que confunde o Ser em geral com as entidades particulares. A maneira como a metafísica tradicional pensa o ser (*Sein*) reduz a “verdade” ao modo como as entidades se apresentam ou aparecem, e como resultado o sentido do Ser continua impensado. Segundo Kelly (2022, p. 6) o diagnóstico de Heidegger é que o “espanto” que inspirou o pensamento grego tem desaparecido desde então. Para Heidegger, a experiência original do pensamento grego tinha sido a de experienciar as entidades como *Alethea*, como a emergência que se faz através da ocultação-desocultação, em vez de experienciar o aparente como se fosse o Ser.

Segundo D. Kelly (2022), a prioridade dada ao presente e ao aparente determinou a tradição ocidental ao ponto de a modernidade, principalmente através da ciência, considerar as entidades como meros objetos descontextualizados de temporalidade, ahistóricos, passivos em relação a um sujeito cientista e observador que retira da experiência o Ser das entidades.

‘untidy’, as it rendered the concept of being as essentially empty.” [original]

Segundo o autor, as consequências de tal esquecimento não reside apenas em deixar o Ser impensado, mas também em reduzir o ser humano a um mero objeto que não tem sentido a não ser na sua capacidade de ser cientificamente calculado.

Com efeito, Kelly (2022) afirma que, para Heidegger, precisamos estabelecer uma nova relação com o Ser acrescentando a essa relação uma componente histórica, para que possamos compreender a imanência da nossa existência, ou seja, uma relação onde o que está oculto (as múltiplas possibilidades) seja essencial para a emergência das entidades. Desta forma, Heidegger considera esta ocultação do Ser o conteúdo para o pensamento, o que abre um caminho a partir de onde o pensamento pode “pensar” e construir um destino e tê-lo como referência para um comportamento ontológico. Este estudioso heideggeriano afirma mesmo que foi por esta razão que Heidegger voltou-se para a Poesia e para a palavra poética de Hölderlin em particular (Kelly, 2022, p. 7). Para Kelly (2022), Heidegger considera a palavra poética (*Dichtung*) como tendo o potencial de originar uma nova História e de reformular a questão do Ser a partir da qual a poesia em geral e a de Hölderlin em particular seriam o exemplo deste potencial pois:

“Hölderlin põe na poesia a verdadeira essência da poesia, mas não sentido de conceitos válidos infinitamente. A essência da poesia pertence ao tempo finito. Mas não de uma forma que meramente conforma o tempo (finito) como um tempo previamente existindo. Antes, ao produzir uma essência da poesia nova, Hölderlin antecipadamente determina um novo tempo.” (Kelly, 2022, p. 3)²⁰

Se o acima citado não fosse o suficiente para destacar a importância de Hölderlin e da sua poesia, o autor relaciona este com os tempos modernos reafirmando a necessidade de um estudo urgente da poesia para confrontar as “indigências” da modernidade:

“Em outras palavras, a poesia de Hölderlin torna possível a experiência da modernidade como um tempo de crise espiritual. O que significa para Heidegger é que Hölderlin, em sua poesia, descreve o tempo corrente como um tempo a que falta sentido, direção e um sentido histórico de si (*geschichtlich*). Assim, em face ao esquecimento do ser, a poesia de Hölderlin produz uma forma de lembrar o que foi perdido na modernidade, que não estamos mais em casa no ser, que não somos mais capazes de priorizar o seu chamado.” (Kelly, (2022, p. 4)²¹

²⁰ “Hölderlin puts into poetry the very essence of poetry, but not in the sense of a timelessly valid concept. This essence of poetry belongs to a definite time. But not in such a way that it merely conforms to that time as some time already existing. Rather, by providing anew the essence of poetry, Hölderlin first determines a new time.” [original]

²¹ “In other words, Hölderlin’s poetry makes possible an experience of modernity as a time of spiritual crisis. What this means for Heidegger is that Hölderlin, in his poetry, discloses the current age as one that lacks a meaning, a direction, a historical (*geschichtlich*) sense of itself. Thus, in the face of the forgottenness of being Hölderlin’s poetry provides a way of remembering what has been lost to modernity, that we are no longer ‘at home’ within being, that we are no longer able to heed its call.” [original]

Segundo Kelly (2022, p. 4), para Heidegger, a poesia de Hölderlin é transformativa no sentido em que esta revela as entidades e o mundo onde estas aparecem, não como meras entidades úteis e disponíveis, mas como estranhas, misteriosas, cuja essência são as suas múltiplas possibilidades. Hölderlin aborda a questão do Ser de uma maneira não metafísica por oposição à metafísica tradicional. Para Kelly (2022, p. 4), Heidegger elogia o discurso poético de Hölderlin que traz o sentido do Ser para a esfera do humano, das relações, considerando mesmo Hölderlin a voz do Ser (c.f. curso de Heidegger “*Hölderlin*”, 1934-35).

Hölderlin fá-lo através de um processo de *desfamiliarização*, ou seja, através da remoção do sentido imposto pelo cotidiano (determina o ser baseado em como vemos as entidades ou como se apresentam), possibilitando a abertura ao Ser. As consequências de uma tal poesia (como a de Hölderlin) são tais que afetam todas as entidades, incluindo o ser humano ou *Dasein*, daí que esta poesia seja a promessa de um novo início para a humanidade, uma direção para um destino do mundo ocidental.

Como vimos a partir da leitura das obras de Heidegger e Kelly (2022), podemos afirmar que o papel do Poeta é fundamental para os destinos da humanidade devido à sua relação privilegiada com o Ser e a inspiração (no sentido de revelação) que este pode originar aos seus pares, principalmente para preparar uma alternativa ao paradigma dominante. Mas o papel fundamental do Poeta e sua relação com o Ser é precedida (cronologicamente) por um outro conceito heideggeriano encontrado em *Ser e Tempo* (1927), que é o *Dasein* (Heidegger, 2018, p. 86).

O *Dasein* de *Ser e Tempo* e o poeta do Heidegger tardio são, segundo a nossa compreensão, demasiado semelhantes para serem distinguíveis, ou se forem distinguíveis, demasiado semelhantes para não associá-los como sendo o *Dasein* (autêntico) de *Ser e Tempo* (1927) o Poeta do Heidegger tardio. Neste caso, ambos o *Dasein* e o Poeta apresentam a possibilidade de ser autênticos ou inautênticos (o primeiro através das suas escolhas e o segundo através do poetizar) como constitutivos do modo de ser do *Dasein* e do Poeta. Desta forma, segundo o nosso entendimento, ambos partilham o papel central na questão do Ser heideggeriano, o que nos parece justificativa para abordá-los. Assim, como é o Poeta e para que serve deve centrar a nossa atenção. Devemos abordar o contexto da obra “*Para Qué Poetas?*” em busca de pistas que nos possam auxiliar e para compreender a “viragem ao poeta” por parte de Heidegger.

A grande preocupação filosófica de Heidegger foi sempre a questão do Ser. Durante toda a sua carreira, debruçou-se sobre tal questão e a adaptou a diversos temas a que circunstancialmente se ocupou, incluindo às diversas fases de sua vida. Contudo, apesar de

ser esta a sua obsessão filosófica, Heidegger alterou ao longo do seu percurso a sua atenção filosófica, a sua escrita, o que tem desde então originado um debate acerca do acontecimento de tal evento a que alguns chamam *Kehre* ou Viragem (*vide Viragem* na secção Notas).

Apesar de bastante debatido nos meios académicos, tal viragem no percurso filosófico de Heidegger não foi no sentido de viragem metodológica ou mudança de perspectiva, mas de uma curva no percurso, entre *Ser e Tempo* (1927) e depois desta obra. Assim, de uma forma bastante redutora, enquanto na obra *Ser e o Tempo* (1927) o *Dasein* (o ser humano com determinações ontológicas) é considerado como a Clareira (*lichtung*) ou como a condição de possibilidade para que as entidades revelem o Ser em geral e o ser das entidades em particular (Heidegger, 2018, p. 191), no Heidegger tardio, a atividade do *Dasein* é o palco onde ocorre o desvelar ou a doação do Ser daí o foco na verdade do Ser.

Neste período tardio, Heidegger tornou-se mais poético, substituindo a escrita filosófica por uma escrita mais literária, abstrata, mitológico-religiosa e densa, onde o Ser em si mesmo e a História assumem um papel mais importante e que a obra “Para que Poetas?” é um exemplo.

Ou seja, em *Ser e o Tempo*, o Ser estava confinado a uma moldura onde o centro de gravidade era o que o ser humano podia compreender enquanto depois da viragem, a Verdade do Ser em si torna-se a condição de possibilidade desse mesmo ser humano. Basicamente, a viragem de Heidegger foi em direção à Arte como guia da questão do Ser, a partir do qual o texto *Para Quê Poetas?* e outros (*Poetically Man Dwells* (1951) e *The Question Concerning Technology* (1953)) são integrantes. Ora, com essa mudança de direção, outro problema surge, i.e., a Verdade do Ser tem que ser investigada, falada e escrita por esse ser humano, como superar isso. O Poeta pode ser uma solução, como veremos.

2.2. Para Quê Poetas?

O texto em si é tão filosófico quanto poético no sentido literário, pois utiliza ferramentas literárias como metáforas, analogias e paralelismos, e atribui novos sentidos a termos cujo significado tem sido fossilizado pelo viver cotidiano e pela tradição metafísica. Assim o texto em causa pode ser demonstrativo da viragem (*Kehre*) heideggeriana pois apesar de continuar a priorizar a questão do Ser, utiliza um estilo denso, místico e poético como meio. O texto inicia com uma questão, parafraseando Hölderlin: “*Para quê poetas em tempo indigente?*”. Tal pergunta se encontra no poema “Pão e Vinho” (*A Heins*) (Hölderlin, 2021, p. 400) que serve de lema para a discussão do ser do Poeta e uma crítica ao paradigma moderno.

Tal início é bastante revelador da intenção e método de Heidegger. O método do questionar, está presente na obra de Heidegger, como uma forma de dialogar com a tradição e seus paradigmas. É um questionar retórico que indica o início de um percurso onde se pretende explorar caminhos ao invés de encontrar respostas. Assim a questão de Heidegger, aponta para um estado de coisas “...em tempo indigente”, enquanto confirma o fracasso do paradigma tradicional em causa “Hoje mal conseguimos compreender a questão” (Heidegger, 2014, p. 309), que reflete a superficialidade com que a contemporaneidade aborda a questão do Ser. E, enfaticamente, Heidegger repete a questão:

“...e para quê poetas em tempo indigente?

Mas eles são, dizes tu, como os sacerdotes consagrados ao Deus do Vinho,

Que iam de terra em terra na noite sagrada.” (Heidegger, 2014, p. 312)

Enquanto isso, revela que tal questão foi levantada por Hölderlin (poeta alemão nascido em 1770 cuja obra influenciou Heidegger, *vide* Cap.3), na sua Elegia “*Pão e Vinho*” (Hölderlin, 2021, p. 396). Assim e seguindo o texto de Heidegger, o tempo indigente a que este se refere era precisamente o período histórico contemporâneo de Heidegger: “A palavra tempo significa aqui a era do mundo à qual nós ainda pertencemos.” (Heidegger, 2014, p. 309), que descreve através da metáfora da escuridão – “(...) a noite do mundo estende a sua escuridão” (Heidegger, 2014, p. 309) –, sendo tal escuridão uma referência ao paradigma tradicional da qual a tecnologia é um sintoma e causa.

Segundo este paradigma, o da causalidade e de exploração das entidades, o homem e a realidade relacionam-se sob uma perspectiva instrumental, causal e utilitária. E é esta falta de

sentido que Heidegger se refere quando diz que “*Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela falta de Deus*” (deuses não são antropomórficos e nunca o foram, nem a ausência assemelha-se à morte do Deus cristão) (Heidegger, 2014, p. 309). Deus é a unidade intelectual-espiritual que tem unido o Ocidente desde os primórdios (Hércules e Dionísio enquanto mitos unificadores da cultura helénico-romana e Cristo como figura unificadora do Ocidente).

A sua ausência, devido à sua substituição pelo paradigma moderno (a primazia do sujeito e sua exploração da natureza), tem como consequência o tempo indigente ou a escuridão em que se encontra a humanidade. Assim Heidegger no texto em causa afirma que “a falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúna em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a História do mundo e a estância humana nessa história.” (Heidegger, 2014, p. 309).

Para Heidegger, os deuses não são uma referência à mitologia grega ou à religião cristã, antes deuses são “os que nos encontram e nos compelem a ser guardiães do Ser”. Neste sentido, os deuses não são divinizados (a divinização de Deus, é vista como uma atividade redutora do divino pelos cristãos, ao compreender Deus como fundamento explicativo de tudo, reduzindo o a uma entidade meramente criadora segundo a perspectiva do sujeito que o diviniza (Davies 2021, p. 357).

Desta forma, a divinização de deus é efeito da falta de deus (não divinizado) provocado pelo paradigma tradicional. Assim Heidegger, mais tarde decreta “somente Deus pode ainda nos salvar”, por considerar que nenhum esforço humano, sob o paradigma moderno (tecnológico) poderia fazê-lo, a não ser através do poetizar e do pensar (Davies, 2021, p. 357). É importante realçar nesta obra a importância atribuída ao poetizar como alternativa ao tempo indigente (paradigma tecnológico) ao invés da esperança em esforços humanos, sejam quais forem, derivados do paradigma moderno.

No entanto, Heidegger não se limita a afirmar um estado de coisas. Heidegger profetiza que o futuro não promete mudanças, pois “A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior...” ou seja “o tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente”. “Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta” (Heidegger, 2014, p. 309), ora esta profecia de Heidegger é o elo que nos liga a explorar a pergunta sobre o Poeta no início do texto (“...e para quê poetas?”).

O texto em si é tão filosófico quanto poético no sentido literário, pois utiliza ferramentas literárias como metáforas, analogias e paralelismos, e atribui novos sentidos a termos cujo significado tem sido fossilizado pelo viver cotidiano e pela tradição metafísica. Assim o texto em causa pode ser demonstrativo da viragem (*Kehre*) heideggeriana pois apesar

de continuar a priorizar a questão do Ser, utiliza um estilo denso, místico e poético como meio. O texto inicia com uma questão, parafraseando Hölderlin: “*Para quê poetas em tempo indigente?*”. Tal pergunta se encontra no poema “Pão e Vinho” (*A Heinse*) (Hölderlin, 2021, p. 400) que serve de lema para a discussão do ser do Poeta e uma crítica ao paradigma moderno.

Tal início é bastante revelador da intenção e método de Heidegger. O método do questionar, está presente na obra de Heidegger, como uma forma de dialogar com a tradição e seus paradigmas. É um questionar retórico que indica o início de um percurso onde se pretende explorar caminhos ao invés de encontrar respostas. Assim a questão de Heidegger, aponta para um estado de coisas “...em tempo indigente”, enquanto confirma o fracasso do paradigma tradicional em causa “Hoje mal conseguimos compreender a questão” (Heidegger, 2014, p. 309), que reflete a superficialidade com que a contemporaneidade aborda a questão do Ser. E, enfaticamente, Heidegger repete a questão:

Contudo, ao descrever tão sombrio estado do mundo e das coisas e profetizar o futuro, Heidegger não o faria se não fosse para nos dar uma alternativa para a “escuridão” ou “indigência” em que nos encontramos. Que alternativa seria essa? Poderíamos pensar que seria o retorno dos Deuses, mas como o filósofo afirma na sequência do texto, tal retorno não pode ser possível, pois a humanidade nem sequer deuses conta da fuga dos Deuses. Ou então poderíamos substituir os deuses, mas isto seria recuperar paradigmas passados para um mundo que os tem superado. Quando Heidegger afirma que somente Deus nos pode salvar, quer significar que nenhuma atividade humana pode em si mesma transformar a condição presente (nihilismo) e permitir a salvação da humanidade. Então se apenas Deus pode salvar-nos e contudo este está ausente sem que tenhamos percebido, como pode a salvação ser possível?

A resposta está na própria questão – “Para que servem os poetas?”. O ensaio “Para Quê Poetas?” de Heidegger nos capacita com uma certa compreensão do Poeta, da Poesia, de Hölderlin e da contemporaneidade, permitindo que abordemos este sob uma perspectiva ontológica. Devido a essa compreensão sabemos que “Para quê Poetas?” é um modo de questionar mais representativo do domínio cotidiano e dos paradigmas tradicionais do que do pensamento de Heidegger (“o quê” implica uma entidade fixa e material próprio do conceito de substância da tradição). Segundo a nossa compreensão dos estudos de Heidegger, o sentido das entidades e do próprio Ser são relacionais, em constante dinâmica, cuja referência é o *Dasein*, ou o palco, a Clareira (*Lichtung*) onde as possibilidades emergem ou submergem.

Desta forma, a maneira com que se pergunta “para quê poetas” deve ser

contextualizada. A própria pergunta “para quê poetas?” que titula o ensaio, nos parece como uma crítica ao paradigma moderno que tudo coisifica, que a tudo atribui características práticas e de serventia. A pergunta “para quê?” colocada pela tradição implica uma entidade (“o quê) cuja essência seja a sua utilidade (“para quê? “serve”). Neste sentido, pensamos que Heidegger não ignora a serventia prática do Poeta, mas ao contrário da tradição, não reduz o ser do Poeta à sua utilidade. Se Heidegger inicia o seu ensaio com tal questão, pensamos que o faz por influência de Holderlin (o verso se encontra no poema “Pão e Vinho” (Hölderlin, 2021, p. 396) e como forma de iniciar a discussão que se desenvolverá no texto sobre o ser do Poeta.

Heidegger inicia uma exegese de poemas de Rilke contido em suas obras *Elegias de Duino* e *Sonetos a Orfeu*, apesar de reconhecer a dificuldade de tal empreitada: “Não estamos preparados para uma exegese das *Elegias* e dos *Sonetos*, nem tal exegese se justifica...” (Heidegger, 2014, p. 317). Contudo a análise de Heidegger aos poemas de Rilke podem se resumir ao tratamento da morte por Rilke e que Heidegger interpreta como: “...os mortais ainda não estão em posse da sua essência. A morte retira-se para o enigmático (...) mas há mortais. Há-os na medida em que há linguagem” (Heidegger, 2014, p. 315).

Mas a obra não se escusa a responder como são os Poetas: “Os Poetas são os mortais que, cantando com seriedade o deus do vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem” (Heidegger, 2014, p. 312).

Para Heidegger, os Poetas são aqueles que não se restringem a viver em tempo indigente, mas aqueles que a partir da sua vocação poética, transformam a indigência em questões poéticas, em poetar. Por isso, em tempos indigentes o Poeta poetiza a sua própria essência e a essência da poesia. (Heidegger, 2014, p. 312). Assim concluímos o ser do Poeta.

Desta forma, a partir da busca pelo ser do Poeta, devemos abordar como é o *Dasein* para relacioná-lo com o ser do Poeta, se formos bem sucedidos.

2.3. *Dasein*

A justificação para abordarmos o *Dasein* radica em dois aspetos. O primeiro é o fato de Heidegger (2018, p. 40) fazer depender todo questionar do Ser ao ente que questiona e é questionado (*Dasein*) e a partir do qual se explora a questão do ser. Portanto, segundo o nosso entendimento, questionar o ser da Poesia e do Poeta envolve questionar o *Dasein* enquanto entidade que questiona o ser da Poesia e que deve ser questionado sobre o ser da poesia. O segundo, é o fato de o *Dasein*, como a entidade que somos, conter em si todos os modos de ser possíveis, incluindo o modo de ser Poeta que poetiza e que experiencia o poema.

De acordo com Heidegger (2018, pp. 85-89), é a análise do *Dasein* que pode revelar o sentido do Ser, daí a importância de tal investigação. *Dasein* deve ser investigado, primeiro porque *Dasein* é o ente que questiona o sentido de Ser e segundo, porque tal investigação é parte integral do modo de ser do *Dasein*, assim, Heidegger caracteriza *Dasein* como nós mesmos que somos as entidades a serem analisadas. Heidegger afirma que *Dasein* é o investigador e o investigado, características estruturais fundamentais do *Dasein*. Assim, somos nós a entidade a ser analisada, e através dessa análise, também o Ser é analisado, i.e., se buscamos compreender a essência da Poesia e o ser do Poeta, devemos analisar a entidade que pode revelar tal sentido.

O termo *Dasein* foi cunhado por Heidegger com diferentes propósitos, entre os quais se destacam: demonstrar como a tradição tem confundido as entidades em particular o Ser em geral, atribuindo a este últimas características do primeiro; permitir reviver a questão do Ser abandonada pela tradição e expor o *Dasein* como um modo de ser, de um ente que vive e experiencia a sua existência de forma autêntica ou inautêntica. Em *Ser e Tempo* (1927) descreve se assim o *Dasein*:

“Em qual dos entes deve-se ler o sentido Ser? De que ente deve partir a abertura para o Ser? O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado ente possui o primado na elaboração da questão do Ser? Qual é este exemplar e em que sentido possui ele um primado? (...) Elaborar a questão do Ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. (...) Designamos com o termo *Dasein* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.” (Heidegger, 2018, p. 42)

Não obstante tal descrição é a prioridade e foco em tal conceito em *Ser e Tempo*, o termo *Dasein* de Heidegger é um tema complexo e controverso dentro da história da filosofia e do pensamento Heideggeriano. A complexidade do tema reside no caráter esquivo de tal termo mais do que em deficiências metodológicas, segundo John Haugeland (2013, p. 7):

“O termo *Dasein* segue uma longa tradição de expressões filosóficas para o que se pretende expressar como o que é distintivo da humanidade. Aristóteles afirmava que pessoas são animais linguísticos e políticos. A escolástica Cristã mantinha que as almas imortais são o que nos faz pessoas; Descartes descobriu que a nossa distinção fundamental era a capacidade de pensar; Hegel ou Kant encontrou no desenvolvimento do espírito na História; Dilthey enfatizou a vida comum e histórica; Husserl postulou no ego transcendental (ego), e assim sucessivamente. Nenhum destes termos são equivalentes, e *Dasein* não é o mesmo que nenhum deles.”⁷

Para Haugeland, a tradição não encontrou acordo entre todas as posições divergentes, mas estas têm em comum o fato de que todas as abordagens pretendem definir o ser humano. Segundo este pensador, outro dos problemas da abordagem heideggeriana e que aumenta a complexidade do debate, é que para Heidegger, tudo o que há, seja a realidade, existência, mundo, linguagem e mesmo ciência, são interconectados com a autocompreensão do *Dasein*, i.e., a compreensão de si mesmo e do Ser reflete-se na compreensão de tudo o que há. Assim nenhum tema pode ser abordado sem compreendermos primeiro o *Dasein*.

Heidegger afirma que o ser de tal entidade (que em todo o caso somos nós mesmos), é em todo o caso “meu” (Heidegger, 2018, p. 86). Ou seja, as decisões do *Dasein* têm sempre como referência o seu ser, o que significa que o *Dasein* sempre se comporta em referência à compreensão que possui de si mesmo. Heidegger inicia a sua análise do *Dasein*, observando-o no seu cotidiano. O cotidiano é vivido primordialmente de forma pré-cognitiva mesmo pelo mais “profundo” dos homens, tornando-se assim uma abertura para o Ser - é importante realçar que o modo de ser cotidiano é um dos possíveis modos do ser de *Dasein* que, como todos os modos de ser, revelam alguns aspetos do ser enquanto ocultam outros (Heidegger, 2018, p. 54). Heidegger fá-lo através da descrição de tais atividades, bem como das condições que tornam possível tais atividades, restituindo à experiência cotidiana o estatuto perdido há muito pela tradição filosófica (focada em métodos, temas metafísicos, científicos entre outros). Para Heidegger, o cotidiano é o palco privilegiado onde *Dasein* desempenha as suas atividades e como tal, reveladoras do seu modo de ser, i.e., o cotidiano é uma oportunidade para compreender o *Dasein* (Heidegger, 2018, p. 54).

Desta forma, devemos questionar: como é *Dasein*? – em vez de “o que é *Dasein*”, o qual segundo Heidegger é a forma tradicional de questionar, refém de uma substancialização aristotélica-tradicional daquilo sobre o qual perguntamos. *Dasein* é um modo de ser, de experienciar. *Dasein* é um termo alemão para *existentia*; que descende do Latim, para aquilo que está presente.

Segundo Joseph Rouse (2021), no *The Cambridge Heidegger Lexicon*, a utilização do

termo *Dasein* está relacionada com a diferença ontológica entre entidades e seu Ser, i.e., Heidegger utiliza tal termo para uma entidade que “é puramente uma expressão do seu ser” (Rouse, 2021, p. 201), assim, *Dasein* distingue-se dos termos tradicionalmente utilizados para descrever tal ente: *self*, pessoa, alma consciência, ego, animal racional, *homo sapiens* entre outros. Neste sentido Heidegger afirma que qualquer perspectiva do ser humano como entidade biológica, psicológica ou social, deve partir do pressuposto de uma compreensão prévia do ser das entidades consideradas por estas disciplinas e do ser em geral (Rouse, 2021, p. 203).

Heidegger insiste que *Dasein* deve ser compreendido na sua vida concreta e cotidiana a partir da qual compreende a si mesmo, compreende o Ser e tal compreensão reflete em seu modo de ser, i.e., o *Dasein* é auto-reflexivo (Rouse, 2021, p. 203). O termo ultimamente significa o modo de existência do *Dasein* no qual está consciente e assume responsabilidade pela sua existência – similar ao papel do Poeta em tempo de indigência enquanto o oposto é o modo inautêntico (modo de ser sem implicações morais, que reflete apenas a falta de consciência do modo de ser da própria existência).

Por sua vez, Michael Inwood (1999, p. 29) contribui para a definição de *Dasein*, ao afirmar que tal termo é uma combinação do verbo “ser” (*sein*) com um advérbio para lugar (*da*) o que tradicionalmente significa ‘aqui’ ou ‘lá’. Contudo, o advérbio (*da*) no uso heideggeriano não se faz no sentido redutor de meramente ocupar um espaço. Ou seja, o (*da*) não pode ser usado no sentido espacial como um advérbio de espaço (distâncias entre mim e as entidades são *sentidas* antes de serem objetos de medição), mas sim como equivalente a “desvelamento”, “*Clareira*” (*Lichtung*) espaço que abre e ilumina e na qual as entidades apresentam-se de tal modo ou “a condição de ser orientado por um estar aqui e estar lá”.

Neste contexto, e de acordo com Michael Gelven (1989, p. 50), o sentido do verbo “ser” (*sein*) está relacionado com preocupação, cuidado, atenção, o que implica que tudo o que *Dasein* faz pode ser interpretado como uma manifestação de alguma forma de preocupação. Assim, Gelven afirma que a auto-reflexão está centrada nos “meus” interesses, “minhas” preocupações, expectativas, decepções, e que todas estas coisas podem ser vistas como derivadas de um *modo de ser* do *Dasein* que está no mundo a partir de seus interesses.

Porém, se o ser do *Dasein* é tal que não se pode abordá-lo através de propriedades ou características (científicas, psicológicas etc.), como devemos abordar o *Dasein* e a sua relação com o mundo, com outros e consigo próprio? Através dos *Existenciais*, que são as estruturas ontológicas da existência humana, i.e., condições de possibilidade que lhe são constitutivas e que lhe possibilitam *ser-no-mundo*. Segundo Jesus Escudero (2021, p. 300), é fundamental

distinguir *existenciais* das *propriedades* ou *substâncias* da tradição pois ao contrário destes últimos termos que se baseiam em características imutáveis e válidas universalmente (derivadas do paradigma mecânico-materialista da tradição metafísica) as primeiras são *modos de ser*, i.e., conceitos dinâmicos, relacionais e não fossilizados. (Escudero, 2021, p. 300). Assim justifica-se uma abordagem ao *Dasein* do tipo ontológico-existencial, em vez das tradicionais abordagens cujo paradigma aprisiona o *Dasein* em definições incompetentes para compreender verdadeiramente o seu ser.

Dasein é o ser humano. Esta declaração deve ser o guia para nos direcionar na possível relação entre *Dasein* e o Poeta. Mas tal declaração, embora necessária, é insuficiente. O Poeta é um ser humano cuja vivência apresenta um modo de ser autêntico de acordo com a maneira que Heidegger descreve tal termo (desprovido de assunções morais). Contudo tal autenticidade e o estatuto atribuído por Heidegger, não significa transcendência absoluta ou mesmo uma certa divinização do Poeta. Pelo contrário, o próprio conceito de autenticidade é derivativo de ser e estar em um mundo (no sentido de familiaridade, de habitabilidade) em ser um com este mundo e as suas atribulações. Mas tal interpretação não é unânime, senão vejamos:

“Contra a tendência escatológica de Heidegger de alçar o poeta acima das preocupações mundanas, e em particular contra o seu argumento que o poeta historicamente “funda” a verdade e esta forma tem um papel privilegiado nos destinos da humanidade e do povo alemão em particular, eu tento reivindicar a perspectiva inicial de Heidegger sobre o *Dasein* como ser-no-mundo, e a sua concepção inicial de facticidade da existência humana.” (Gosetti-Ferencei, 2004, p. xii) ^{III}

Segundo o texto de Gosetti-Ferencei (2004), Heidegger aborda o Poeta e o *Dasein* de formas distintas (em períodos diferentes da sua carreira), atribuindo ao Poeta aspetos distintos dos atribuídos ao *Dasein*. Contudo, é nossa interpretação que o estatuto “escatológico” atribuído ao poeta do Heidegger tardio (pós *Ser e Tempo*) em comparação ao “mundano” *Dasein* do Heidegger inicial (cf. Heidegger, 2018, pp. 52-57) não são conflitantes ou opostos. Eles revelam apenas uma mudança de foco ou prioridades (em *Ser e Tempo* Heidegger priorizou a abordagem ao *Dasein* como o ente que questiona o ser, no período tardio a prioridade foi o Ser como se doando ao *Dasein*), portanto não se apresentam como um impedimento para que se possa relacionar ambos, no sentido de considerar o Poeta como um modo de ser do *Dasein* com funções escatológicas mas enraizado em um mundo onde vive e experienciar-o como entidade ou como ser-no-mundo.

Desta forma, pensamos que os aspetos diferentes atribuídos ao Poeta (escatológico), por comparação ao *Dasein* (mundano), são mais complementares do que concorrentes. E se o

tratamento dispensado por Heidegger a ambos os conceitos permite uma interpretação diferente (como a citação anterior), escolhemos a perspectiva de que o Poeta é um dos modos de ser possíveis do *Dasein* que vive autenticamente a facticidade de ser-no-mundo, visto que poetizar é também uma atividade (e uma disposição) e como tal uma possibilidade do *Dasein*.

Deste modo, podemos encontrar a “escatologização” do Poeta em *A Origem da Obra de Arte* (Heidegger, 2016, p. 36), obra tardia que afirma que o Poeta pode “criar um mundo” ou “reforçar um mundo”. Heidegger (2018, p. 98) sugere que para criar um mundo é necessário estar em um mundo, viver em um mundo ou “ser-no-mundo”, daí que o Poeta, para criar mundos, tenha que habitar um mundo (no sentido de *ser-no-mundo* heideggeriano), e o *Dasein* é um ser-no-mundo Heidegger chama a tal condição “*existencial*” para diferenciá-la das características da substância aristotélica (Escudero, 2021, p. 301). Assim, ser-no-mundo (*Dasein*) é uma condição da possibilidade para criar um mundo, i.e., *Dasein* é uma condição de possibilidade para que o Poeta venha a ser e o Poeta (criador de mundos) um modo de ser possível ao *Dasein*. Desta forma, apresenta-se como fundamental abordar esta entidade, o *Dasein* como o Poeta em possibilidade.

2.4. *Dasein* e o Poeta

Os diferentes aspetos atribuídos ao Poeta por comparação ao *Dasein* são mais relacionais e conjunturais do que hierárquicas e adversariais, i.e., são mais reflexos da fase da carreira de Heidegger do que representativos de diferenças irreconciliáveis. Apesar de o tratamento dispensado por Heidegger a ambos os conceitos permitir uma interpretação diferente, escolhemos a perspectiva de que o Poeta é um dos modos de ser possíveis ao *Dasein* que vive autenticamente a facticidade de ser-no-mundo, visto que poetizar é também uma atividade (e uma disposição) e como tal uma possibilidade do *Dasein*.

Assim, ser-no-mundo (*Dasein*) é uma condição de possibilidade para criar um mundo e por implicação, pensamos que *Dasein* é uma condição de possibilidade para que o Poeta venha a ser criador de mundo e um modo de ser possível do *Dasein*. Desta forma, apresenta-se como fundamental abordar os elementos em comum entre o Poeta e o *Dasein* para fundamentarmos a possibilidade de o Poeta ser o *Dasein* ou o *Dasein* ser o Poeta, neste caso, os “existenciais”.

2.5. *Dasein* e os Existenciais

Os existenciais são condições de possibilidade que se referem às estruturas ontológicas da existência humana (definida como *Dasein*). Os existenciais distinguem-se dos “existenciários” i.e., as realizações ou comportamentos e ações derivadas das estruturas ontológicas do *Dasein* ou a realidade concreta de cada pessoa na sua existência individual no domínio cotidiano: “Em outras palavras, existenciais representam a componente puramente formal e ontológica do *Dasein*, enquanto existenciários são usados quando se descreve a dimensão ôntica de cada e qualquer pessoa.” (Escudero, 2021, p. 300)²²

Para Michael Gelven (1989, p. 57), quando Heidegger descreveu existenciais como condições de possibilidade do *Dasein*, o fez segundo uma ordem que reflete o desenvolvimento da “consciência geral, da maneira pela qual o mundo se apresenta a nós em direção à existência específica e única de cada *Dasein* (sua individualidade) refletida no cuidado (*care* ou *cura*) ou preocupação.” (Gelven, 1989, p. 57). Assim sendo, o existencial “ser-no-mundo” é o primeiro a ser analisado pois este é o existencial mais geral (o mundo, definido como rede de significados e sentidos onde estamos imersos e somos unidade).

²² “In other words, existential represents the ontological and purely formal characters of Dasein while existentiell is used when describing the ontic dimension of any person.” [original]

Mundo este que vai da consciência geral (sentido comum, partilhamento, cultura, palco social de usos e atividades e experiências) para um mundo individualizado, único, pessoal, modo de auto existência ansiedade, angústia, morte (Gelven, 1989, p. 57). Deste modo, Heidegger rompe com a tradicional ideia de um mundo objetificado, separado e distante de um “sujeito cognitivo, científico” que se relacionam epistemologicamente. Para Heidegger, o mundo e o *Dasein* estão imersos e interconectados, de maneira a que são indistinguíveis, daí o existencial *ser-no-mundo*.

Basicamente, enquanto no nível ôntico agimos, interagimos e tomamos decisões não nos apercebemos do aspeto ontológico ou da estrutura ontológica que são as condições de possibilidade (existenciais) desta existência cotidiana. Deve ser a partir desta consideração que o modo de ser do Poeta adquire relevância (a participação deste enquanto *Dasein* e enquanto imerso em um mundo e cotidiano). Neste ponto, e apesar de haver outros existenciais, a compreensão de *ser-no-mundo* e *cuidado* desvelamos alguns aspetos a considerar não apenas na abordagem ao *Dasein* em geral, mas também ao Poeta em particular.

2.6. Ser-no-Mundo (*In der Weltsein*)

De acordo com Denis McManus, (2021, p.103), *ser-no-mundo* é uma condição essencial do *Dasein* e que pode ser resumida no fato de o *Dasein* ser integrado num ambiente (mundo) de tal forma que este é a condição de possibilidade para que exista (*Dasein*). Para Heidegger, *ser-no-mundo* é mais do que uma expressão, é uma unidade indissolúvel, indivisível, indistinguível e que expressa uma relação que é fundamentalmente estruturante do *Dasein*. Ou seja, é uma condição de possibilidade para o *Dasein* “ser”. Ora, as consequências de tal conceito afetam todos os domínios, sejam cognitivos, artísticos ou outros; e para o nosso caso, afeta a compreensão da Poesia, a relação do Poeta com a Poesia e sua comunidade, como ve remos a seguir.

Constantemente, Heidegger atribui à abordagem tradicional do ser humano uma má compreensão de como é o ser humano e fá-lo através da crítica à tradição ontológica, a Descartes e à estética tradicional, que se baseia na ideia de um sujeito isolado que se relaciona com um mundo de forma distante, desinteressada ou racional, sendo questionável (Heidegger, 2018, p. 57). Assim, para Heidegger, o *Dasein* enquanto considerado *ser-no-mundo*, retira sentido ao problema da existência do “mundo exterior” como algo independente do *Dasein*.

Desta forma, independente do *Dasein*. Desta forma, a abordagem tradicional não abarca a complexidade do ser do *Dasein*, que não pode “ser” sem um mundo onde possa estar e ser, e sem um mundo que este possa reconhecer como familiar.

Porém, *ser-no-mundo* não pode ser considerado no sentido espacial, como se fosse algo substancial, corpóreo, dentro de algo substancial e corpóreo, pois tal não seria diferente da concepção cartesiana de mundo e substância (ocorrentes e materiais regulados por leis naturais). Para Heidegger *ser-no-mundo* é derivado de “*innan*”, residir, habitar e “*sich aufhalten*” lidar, lutar e “*an*”, aspetos ontológicos que desvalorizam a relação cognitiva com o mundo distante (derivada de *ser-no-mundo*), que ao invés desvelam uma imersão relacional com o mundo indistinguível e inseparável do *Dasein* que o habita (Heidegger, 2018, p. 100). Desta forma, *ser-no-mundo* torna-se um existencial primordial, porque é enquanto tal que o *Dasein* e o Poeta lidam com as experiências e entidades que o Poeta descreve. O *ser-no-mundo* do Poeta é a condição de possibilidade para que este possa experienciar o mundo como um ambiente familiar, mesmo que a função da poesia seja “desfamiliarizá-lo”.

Desta forma e em referência ao sentido de mundo heideggeriano (conjunto de significados ao invés de um conjunto coisas materiais ou entidades), o *Dasein* e o poeta não experienciam o mundo e os seus objetos, mas a própria experiência em si mesma é o mundo. Para o filósofo, a experiência ambiental (*umwelt*) é a experiência de “entidades com sentido, num espaço com sentido em vez de experiência de meros objetos ou coisas.” (McManus, 2021, p. 105).

O significado que previamente atribuímos às nossas experiências e que são fundamentais, acontece por estarmos sempre num contexto de sentido. Assim, enquanto criatura experienciadora o Poeta e o mundo estão em constante relação de experiência como unidade que são: “Eu sou de tal maneira anexado ao mundo circundante.” (McManus, 2021, p. 105). Assim, “tudo o que confronta o ego na experiência é de alguma forma já compreendido (...) se não houvesse tal momento de transparência (...) eu não teria objeto algum” (McManus, 2021, p.105).

Desta forma, para Heidegger as interações com as entidades revelam o aspeto mundano (sentido heideggeriano) de tais experiências, pois estas são possíveis devido a estarmos em um mundo imediatamente reconhecido como familiar (não no sentido cognitivo como produto de um conhecimento prévio ou a priori, mas no sentido ontológico-existencial, a base sobre a qual o poeta, poetiza). Desta forma, faz sentido a afirmação de Vincent Vycinas (1969, p. 274): “O Poeta se posiciona no meio do nascimento de um mundo; ele é o verdadeiro *ser-no-mundo*”.²³

²³ “A poet stands in the midst of the birth of a world; he is the true to-be-in-the-world.” [Original].

2.7. Cuidado (*Sorge*) como ser do *Dasein*

O segundo aspeto a considerar como *existencial* ou condição de possibilidade é o conceito heideggeriano de “cura ou cuidado” (*sorge*). Para Heidegger, a experiência tem mais aspetos do que o contexto de sentido visto anteriormente (ser-no-mundo). Assim, a experiência não é apenas com e em um mundo de sentidos e significados, mas também porque nos preocupamos (*Sorge*), importamo-nos, temos cuidados na nossa vida com esses objetos e este “importar-se” faz parte do contexto subjacente às nossas interações, i.e., enquanto condições de possibilidade.

Desta forma, como complementar ao ser-no-mundo, encontramos o cuidado ou a preocupação (*Sorge*) ou absorção como condição de possibilidade de experienciar o mundo. Segundo Daniel Dahlstrom:

“Absorbed in the world of its concerns, *Dasein* also finds itself always already alongside what is handy within-the-world. Being ahead of itself, being already in a world, and being alongside implements within-the-world – *Dasein*’s existentiality, facticity, and fallenness respectively – make up its ontological structure.” (HD, Dahlstrom, 2013, p. 42)

Para Daniel Dahlstrom (2013, p. 42), Ser é importante para o *Dasein* e este expressa tal importância através do modo de preocupação, cuidado com o mundo, através da projeção das possibilidades, do planear, do estar à frente de si mesmo. É a sua preocupação que o guia para o futuro (*existentiality*), presente (*fallenness*) e passado (*facticity*). O Poeta é o *Dasein* privilegiado, cuja preocupação (*Sorge*) com o Ser é o seu ser (Heidegger, 2018, p. 246), e cuja absorção (no sentido de cuidado) no mundo, guia o seu poetizar no desvelar as possibilidades, no viajar no tempo (passado, presente, futuro). Desta forma, o poeta é essencialmente “cuidado”, “preocupado”, não no sentido ôntico dos problemas cotidianos, mas no sentido ontológico (condição de possibilidade) de absorção nas relações com o mundo (*Besorgen*) e com os outros (*Fürsorge*) e para Michael Inwood (2002, p. 26), o conceito de *cuidado* (*Sorge*) é importante como condição de possibilidade e inerente ao *Dasein*, mas também porque estabelece uma relação alternativa entre o *Dasein* e o mundo que não a tradicional (relação cognitiva-teórica), possibilitando assim, uma experiência alternativa com o mundo e outros à interação meramente epistemológica, técnico-científico, permitindo ao poeta, uma experiência poetizante, de desvelamento das possibilidades através da linguagem.

Deste modo, o cuidado (*Sorge*) do Poeta, não é no sentido cognitivo ou meramente literário, mas no sentido de cuidar, tomar conta do Ser, de ser o pastor que guia os seus contemporâneos para a transcendência ou à abertura para a verdade do Ser. Por conseguinte, o

existencial ser-no-mundo (*In der Weltsein*) se coaduna com o existencial cuidado (*Sorge*), pois o Poeta revela o ser-no-mundo como possibilidade, como criação do cuidado (*Sorge*) ou do modo como prestamos atenção.

2.8. O Poeta como *Dasein*

“O poeta é o ápice da “humanidade” não por causa do seu conteúdo interno ou seu desenvolvimento espiritual, mas devido à sua abertura “ecsistencia” ao mais elevado, as realidades mundanas” (Vycinas, 1969, p. 280)²⁴

Os existenciais enquanto condições de possibilidade para que ambos, o Poeta e o *Dasein* existam (no sentido heideggeriano de compreensão das suas possibilidades ao contrário de mera ocorrência orgânica ou material), nos auxiliam a considerar outros pontos de contacto que permitam defender a nossa abordagem ao *Dasein* como Poeta e/ou o poeta como *Dasein*. Assim como derivados dos existenciais, o Poeta e o *Dasein* partilham o confronto com temas ontológico-existenciais como a finitude (morte), a questão do ser, a angústia (não psicológica, existencial), a temporalidade (enquanto condição para se compreender o tempo) e os conflitos do cotidiano. Porquanto *Dasein* vive autenticamente quando reconhece e confronta tais temas, o Poeta os expressa, trazendo-os à luz da consciência dos seus pares.

A importância atribuída ao cotidiano por Heidegger (2018, p. 230) permite investigar o *Dasein* e apreender aspetos importantes deste para relacioná-lo com o Poeta (pois este também é ser-no-mundo e imerso em atividades no cotidiano) bem como observar o cotidiano como motivos da poesia, palco para que o Poeta poetize.

A poetização do cotidiano pelo Poeta não se verifica de uma forma dualista tradicional, i.e., de um poeta de um poeta “sujeito” separado do seu cotidiano como se este fosse um objeto, distante como *Dasein*, ser-no-mundo ou “poeta-no-mundo” de tal maneira indistinguível (daí a hifenização). O Poeta não é um mero observador acima e distante do mundo, do cotidiano, pelo contrário, o Poeta enquanto modo do *Dasein*, habita no mundo de tal forma que é o ser-no-mundo.

O processo de descrição do cotidiano, de acordo com Michael Gelven (1989, p. 34), segue o mesmo processo da abordagem à questão do Ser: inicia com uma consciência vaga e geral e prossegue através de uma análise mais explícita e detalhada do tema. Embora o cotidiano seja o palco para o comportamento do *Dasein*, esta precisa de transcender a

²⁴ “A poet is the peak of 'manness' – not because of his inner content or spiritual development but because of his openness ('ecsistence') to the higher, the worldly realities.” [original]

perspectiva cotidiana para alcançar uma visão ontológica e assim compreender a ontologia subjacente ao cotidiano e ao ser (tal transcendência é outro modo de ser possível do *Dasein*. No Heidegger tardio, a Poesia é um modo de transcendência e este modo possível de transcender o cotidiano, é o modo do poeta. Desta forma, junto com os existenciais, o cotidiano também nos ajuda a compreender a relacionalidade entre o Poeta e o *Dasein*.)

O Poeta enquanto *Dasein* assume-se como abertura às realidades últimas, ontológicas e a partir do qual a dinâmica ocultação-desocultação acontece. Assume-se também como expressão de uma linguagem alternativa à cotidiana, como expressão de uma linguagem que cria ao expor as possibilidades outras distintas da linguagem aprisionadora de definições inflexíveis e universais dos dicionários do cotidiano. Neste sentido, a linguagem também se torna outro elemento de conexão entre poeta e *Dasein*. O poeta através da linguagem nomeia, cria:

“Poesia é o nomear que encontra o Ser e a essência de todas as coisas; não é o discurso irrisório, mas o discurso através do qual tudo sobre o qual conversamos ou discutimos na nossa linguagem cotidiana entra na abertura. Daqui segue que a Poesia nunca recebe linguagem como matéria de trabalho disponível, mas a Poesia em si mesma faz a linguagem possível.” (Vycinas, 1969, p. 273)²⁵

2.9. Poetas e Poesia

“Tal subordinação da linguagem humana à linguagem do Ser, não é de maneira nenhuma uma determinação fatalista do homem no seu falar e pensar. Pelo contrário, liberta o homem dentro do seu mundo; liberta o homem para a sua palavra ao garantir o seu mundo. Ser usa o poeta para este garantir um mundo para a nação. O Poeta se posiciona no meio do nascimento de um mundo; ele é o verdadeiro ser-no-mundo. Em seu Hebel – der Hausfreund, Heidegger compara o Poeta à lua. “A lua traz luz às nossas noites. Contudo, a lua não acende a luz que traz. É meramente a reflexão que a luz recebeu previamente do Sol”. O Logos do Poeta é a reflexão do logos primário onde o logos do poeta pertence.” (Vycinas, 1969, p. 274)²⁶

Segundo Vycinas (1969, p. 274), a primazia do Poeta (e da poesia) começa pela forma

²⁵ “Poetry is the naming which founds Being and the essence of all things; it is not unrestrained speech, but such speech by which principally all about which we converse or discuss in our everyday language enters into openness. From here it follows that poetry never receives language as working material disposed to it, but poetry itself principally renders language possible.” [original]

²⁶ “Such subordination of human language to the language of Being, is in no wise a fatalistic determination of man in his talking and thinking. On the contrary, it frees man within his world; it frees man to his word by granting him his world. Being uses a poet for this granting of a world to a nation. A poet stands in the midst of the birth of a world; he is the true being-in-the-world. In his Hebel – der Hausfreund, Heidegger compares the poet to the moon. “The moon brings light into our nights. However, the moon did not itself ignite the light which it brings. It is merely a reflection which the moon has previously received from the sun.” The logos of the poet is the reflection of the primary logos to which the logos of the poet primarily belongs.” [original]

como este usa a Linguagem, supera a determinação fatalista do pensar e falar e consolida-se através do criar e garantir um mundo para uma nação. Neste sentido radica o *logos* primário do qual o poeta é uma expressão, daí a importância da Poesia. Segundo Vandavelde (2021, p. 582), a Poesia tem um significado mais abrangente do que o termo “poesia” indica (estilos literários diferentes, que incluem novelas e teatro).

Assim, a Poesia pode assumir-se entre outras coisas como: composição literária, grande Poesia e representante da Arte em geral; como caráter genuíno e primitivo da Linguagem (em quanto antecedente e condição de possibilidade da linguagem natural), e como “configuração”, no sentido em que as coisas se tornam relevantes e desta forma significativas tanto quanto são “poetizadas” ou configuradas dentro de uma perspectiva ou abordagem. Todos estes sentidos da Poesia devem estar relacionados com a questão do Ser.

Assim, a Poesia não nomeia algo específico como uma composição literária, língua ou a obra de um poeta. Antes, nomeia um processo de criação ou invenção a partir do qual algo é criado, inventado, e torna-se saliente ou significativo o qual não era anteriormente relevante. Este sentido, o da configuração, é o mais abrangente e relevante pois realiza algo de que o ato de pensar tradicional é incapaz (Vandavelde, 2021, p. 582).

Deste modo, este sentido de Poesia difere do pensar tradicional e refere-se ao relacionamento com a Arte. De facto, a Poesia como Arte está associada à Verdade (*Aletheia*) que não a associada a proposições e julgamentos, mas como desvelar. Uma abordagem ao Poeta e à Poesia necessita antes uma clarificação dos domínios que regem a Literatura e a poesia Heideggeriana (*Dichtung*). Para Kelly (2022, p. 97), “a poesia e a literatura não podem ser diferenciadas simplesmente em termos dos seus aspetos formais, uma vez que o poético não é limitado ao verso mas pode incluir outras obras literárias de arte ao verso mas pode incluir outras obras literárias de arte, como o romance, de forma que o poético significa a fundação da verdade.”

Para o mesmo investigador Dominic Kelly (2022, p. 97), uma obra que pertence ao domínio ôntico esgota-se, limita-se e restringe-se no contexto do seu tempo. Isto passa-se por que uma obra, como artefato e produção é determinável e determinado no seu ser por padrões hermenêuticos e adquire significado pelo contexto em que está inserido e que pode ser reconstituído pelo crítico literário. Nesta sequência afirma que tais obras são compreendidas em termos de valores e critérios obtidos do contexto em que são criados. Desta forma, segundo Kelly (2022, p. 97) a distinção radica na relação de ambos, a poesia heideggeriana (*dichtung*) e a literatura, com a história e em referência aos termos que Heidegger (2018, pp. 44-47) utiliza em *Ser e Tempo* para distinguir as determinações “ôntico” e ontológico”.

Inversamente, as obras que pertencem ao domínio ontológico segundo Kelly (2022, p. 97) resistem a tal definição, pois tais obras não são classificadas historicamente, antes, são a projeção da História em si mesmas, o advento da História. A obra poética é a abertura do des-velamento, da Verdade (*Aletheia*) onde o ser humano está já projetado. Kelly (2022) afirma que para Heidegger a literatura no sentido ôntico carece de conteúdo e é compreendida na base “do que não é” e que contrariamente, a obra poética (*Dichtung*) exige a nossa atenção como aquilo que providencia a medida, como aquilo que providencia a dimensão histórica ao *Dasein*:

“Noutras palavras, a obra poética dá forma ao acontecimento do Ser de tal maneira que permite ao ser vir a ser em todo o seu mistério. Daí que o que é procurado na verdadeira obra poética não é conhecimento do seu contexto histórico, mas medidas...” (Kelly, 2022, p. 98)²⁷

O Poeta então não é necessariamente o que conhece o seu contexto histórico, mas aquele que providencia a medida ou a compreensão do Ser. Em *Ser e Tempo*, *Dasein* é a entidade que compreende o Ser. Tal compreensão, de acordo com Gelven (1989), é um tipo de consciência vaga que se adquire e se complexifica e a partir de tal compreensão o *Dasein* com porta-se e insere-se em *modos-de-ser*, incluindo o modo de ser Poeta (segundo nossa interpretação).

Enquanto *Dasein* é irremediavelmente *ser-no-mundo*, o poeta como modo de ser do *Dasein* também está imerso no mundo, mas em dois aspetos. O primeiro enquanto *ser-no-mundo* como a condição que lhe possibilita experienciar este como familiar (existencial) e segundo, no plano ôntico (existenciário), como um vivente particular que se engaja em atividades (trabalho, família, etc.) e testemunha estas mesmas atividades a serem exercidas por outros *Dasein*. Não obstante o engajamento nas atividades cotidianas, o Poeta tem um modo de compreensão do cotidiano do tipo poético, a partir do qual deriva o comportamento ou modo de ser poético, que poetiza este cotidiano.

Desta forma, *ser-no-mundo* enquanto um conjunto de ações no domínio ôntico, implica escolhas por parte do *Dasein* que podem ser autênticas ou inautênticas (distinguem-se pelo modo de ser subjacente a tais escolhas). E é partir do modo de ser do *Dasein* autêntico e as suas escolhas que podemos abordar uma das possíveis implicações, a transcendência (do cotidiano) enquanto possibilidade da Poesia, para depois considerarmos o Poeta como o *Dasein* que transcende.

²⁷ “In other words, the poetic work gives form to the occurrence of being in such a way that it allows being to come forth in all its mystery. Hence what is to be sought in the truly poetic work is not knowledge of its historical context but measure (...).” [original]

A história do conceito de transcendência tem acompanhado a tradição filosófica desde há muito tempo. Contudo, Heidegger criticou tal conceito enquanto interpretado na modernidade pelo paradigma cartesiano que tem dominado a tradição filosófica desde o período grego. Descartes considerava “transcendência” como o ultrapassar pelo sujeito que “abandona” a sua consciência interna em direção a um objeto ou a uma realidade externa. Desta forma transcendência referia-se a um sujeito acessar entidades através da tradicional relação epistemológica sujeito-objeto, assumindo a separação e independência definitiva de um e de outro, com a implicação de ambos serem considerados entidades no mundo. (Tanzer, 2021, p. 768)

As implicações de tal abordagem são conhecidas, o problema da realidade externa e o problema da consciência interna, a partir dos quais debate-se a existência, estatuto, prioridades e as possibilidades de uma relação entre ambos. Heidegger critica tal abordagem e reformula-a. Segundo o autor, Heidegger relaciona a transcendência, não em termos epistemológicos ou termos de dialética sujeito-objeto, mas como fundamento em alguns aspetos. É importante realçar que embora Heidegger tenha abordado o conceito de transcendência em outras obras, para o efeito da nossa dissertação (relação *Ser e Tempo* com a poesia), convém limitarmo-nos ao conceito de transcendência segundo *Ser e Tempo*. Assim, “Heidegger identifica transcendência com o modo de ser do *Dasein*, em alguns trechos equivalendo transcendência com ser-no-mundo, em outros com compreensão do ser, e em outros simplesmente mantendo *Dasein* como transcendência” (Tanzer, 2021, p. 766). Desta forma, segundo Mark Tanzer (2021, p.766) tanto quanto ser-no-mundo e a compreensão são existenciais do *Dasein*, diferem no sentido em que desvelam aspetos diferentes do *Dasein*, desta forma, transcendência é um aspeto distintivo, que desvela aspetos específicos do *Dasein*. Assim, o conceito de transcendência não apenas serve para justificar *Ser e Tempo* como referência a uma abordagem a Poesia, mas justifica também associar como possibilidade o Poeta como o *Dasein* que transcende:

“A respeito da conexão entre transcendência e o projeto de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que *Ser e Tempo* por inteiro pode ser compreendido como “a elaboração progressiva da transcendência” (Tanzer, 2021, p. 766)

Desta forma, é a compreensão do Ser que possibilita às entidades a manifestarem-se como entidades, pois o sujeito deve ter uma compreensão prévia (pré-cognitiva) como condição para as reconhecer como entidades e para que estas assim se manifestem (Tanzer, 2021, p. 768). Assim, é necessário também que o *Dasein* tenha uma compreensão da “mundanidade” do mundo, i.e., a mundanidade enquanto fundamento ou a estrutura básica a

partir de onde “mundos” podem ser construídos pelo *Dasein* (e.g. mundo da música, mundo dos negócios, mundo cotidiano, etc...). Desta forma, “mundanidade” é a condição de possibilidade para os “mundos” (incluído o das entidades), e são estes “mundos” que a compreensão do Ser permite ultrapassar ou transcender:

“Similarmente, a compreensão do mundo permite a compreensão sem a qual entidades não podem ser reconhecidas como tal. Por “mundo”, neste contexto, Heidegger refere ao que ele também chama mundanidade ou significação. Mundanidade ou significação é a estrutura fundamental do ambiente a partir do qual e em termos do qual as entidades são. Uma vez que entidades são em termos de mundo neste sentido, podem apenas aparecer para o sujeito intencional se este sujeito compreende o mundo, compreende a estrutura básica que as determina como entidades.” (Tanzer, 2021, p. 768)²⁸

Segundo a nossa interpretação, retira-se desta uma das definições de transcendência segundo uma perspectiva Heideggeriana:

“Transcendência é o ultrapassar as entidades, realizada através da intencionalidade do sujeito e da compreensão prévia da estrutura ontológica da estrutura dessas entidades, desta forma tornandoas acessíveis.” (Tanzer, 2021, p. 768)²⁹

Para Heidegger, transcendência significa estar acima das entidades ou o ultrapassar (a fixidez e rigidez das definições tradicionais) das entidades de um certo “mundo” e desta forma posicionar-se na “mundanidade” (estrutura ontológica que possibilita um mundo) do mundo. Assim remetemo-nos ao *Ser e Tempo* quando Heidegger, ao considerar o *ser-no-mundo* como um dos existenciais fundamentais (Heidegger, 2018, p. 98), deixa implícito que há modos de ser autênticos e inautênticos de *ser-no-mundo*. Enquanto *ser-no-mundo* de forma inautêntica reflete-se no comportamento do *Dasein* que se compreende a partir do mundo onde está (como uma substância, coisa, equipamento), na forma autêntica verificamos que o *Dasein* se compreende ao transcender o mundo. A este respeito, Vincent Vycinas (2022, p. 263) afirma que:

“Em ser-no-mundo, tanto quanto ser-para-a-morte, *Dasein* é mostrado como transcendência. Para Heidegger, transcendência significa estar acima das entidades e desta forma posicionar-se na “mundanidade” do mundo. Uma vez que ser-no-mundo basicamente é a transcendência inautêntica, o ser para a morte é a transcendência autêntica” (Vycinas, 1969, p. 263)³⁰

²⁸ “Similarly, the understanding of world provides a comprehension without which entities cannot be recognized as such. For by “world,” in this context, Heidegger refers to what he also calls worldhood, or significance (see SZ 8687). Worldhood, or significance, is the fundamental structure of the environment within which, and in terms of which, entities are. Since entities only are in terms of world in this sense, they can only appear to the intentional subject if that subject comprehends world, comprehends the basic structure that determines them as entities.” [original]

²⁹ “Transcendence is the surpassing of entities, accomplished through the intentional subject’s antecedent understanding of the ontological structure of those entities, thereby rendering them accessible.” [original]

³⁰ “In the to-be-in-the-world, as well as in the running-toward-death, *Dasein* is shown as transcendence. For Heidegger, transcendence means a stepping over the beings and thus a standing in the worldness of the world. Whereas the to-be-in-the-world basically is the inauthentic transcendence, the running-toward death is the authentic

Compreender o conceito de modo de ser autêntico ou a transcendência autêntica, vai ser importante para abordarmos o Poeta em relação à sua função e a da Poesia. Neste sentido, a transcendência enquanto possibilidade autêntica (poetizar), confronta a “degeneração” enquanto contraparte ou a possibilidade inautêntica, assim a Poesia e o Poeta ocupam um papel preponderante em relação aos modos possíveis de comportamento. Podemos invocar uma citação de Otto Pöggeler (2001, p. 60), onde este afirma que no “cuidado” (*Sorge*), anuncia-se decerto o sentido do ser do *Dasein* (a sua “essência”), embora ele permaneça ainda oculto, porque a existência (*Dasein*) na sua medianidade e cotidianidade possui a tendência para negar o seu autêntico ser e assim não alcançar o sentido desse ser.

Esta ocultação do sentido do Ser acontece devido à tendência do *Dasein*, no cotidiano, de “negar o seu autêntico ser e assim não alcançar o sentido desse ser” (Pöggeler, 2001, p. 60). Pöggeler explica que isto se dá devido às perturbações inerentes a ser-no-mundo, i.e., as ocupações do mundo absorvem o *Dasein* ao ponto de “(...) o *Dasein* é rodopiado para dentro do atordoamento por meio daquilo que é seu mundo e aquilo que se impõe como o óbvio coexistir dos outros, assim prepara o *Dasein* a si mesmo a tentação constante de degenerar” (Pöggeler, 2001, p. 60).

Este é o degenerar que Heidegger teve em conta como sendo inerente à transcendência inautêntica, ou à vida vivida “no interior do mundo de tal modo que ela (*Dasein*) a si mesma se compreende e ao Ser em geral a partir do ente encontrável” (Pöggeler, 2001, p. 61). Ou seja, o *Dasein* degenera quando ao perder-se no rodopiar de um mundo (científico, cotidiano, académico etc.), define-se segundo os mesmos critérios e classificações que as entidades destes mundos (enquanto substâncias encontradas no mundo natural, por exemplo), ocultando as suas próprias possibilidades. A partir deste conceito de degeneração, podemos associar a indigência ou a noite escura e ausência de Deus relatada por Heidegger (2014, p. 309) como a era do mundo que o Poeta confronta e da qual se apresenta como salvação. O conceito de inautenticidade de *Ser e Tempo* se relaciona desta forma com a escuridão do Heidegger tardio, como o último ser o efeito do primeiro. Não é por acaso que ambos, a inautenticidade (do Heidegger inicial) e o tempo indigente (Heidegger tardio) apresentam como fundamento compreender o Ser em geral a partir do ente encontrável, i.e., o encontrável no homem moderno do tempo indigente é a técnica (Heidegger: 2014, p. 338) e em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2018, p. 86) o encontrável é a entidade cotidiana, cuja preocupação leva ao desapropriar-se de si mesmo, não escolher a si mesmo, ou

“substancializar-se”. Desta forma, em ambos conceitos, as escolhas inautênticas do *Dasein* levam ao tempo indigente que o Poeta confronta.

No Heidegger tardio o conceito de autenticidade se torna o poetizar do poeta. Ao transcender, o Poeta poderá desvelar tal degenerar e inspirar a transcendência autêntica. O Poeta desvela o degenerar que Heidegger caracterizou como “(...) a existência degenera o ente vindo ao encontro do interior do mundo de tal modo que ela (*Dasein* ou existência) a si mesma se compreende e ao Ser em geral a partir do ente encontrável (substância, coisa, objeto). A existência (*Dasein*) não vive de todo como ela mesma, pois é vivida através da ditadura do impessoal, do social. (Pöggeler, 2001, p. 61).

Desta forma, segundo o mesmo Pöggeler (2001, p. 61), o *Dasein* no modo inautêntico não vive segundo as suas possibilidades, mas de acordo com certos mundos específicos que lhe definem, definem as entidades ou seus objetos, fazendo com que o *Dasein* se considere e se comporte segundo às leis destes mundos (causalidade, universalidade, mecanicismo, materialismo, legais, lógicas, psicológicas etc.), num contexto de utilidade e instrumentalidade. O referido investigador afirma que tal degenerar estende-se ao domínio da linguagem (daí a relação ao Poeta e a pertinência da sua função):

“O discurso não deixa surgir uma autêntica abertura do ser-no-mundo, mas torna-se em falatório, que permanece na ambiguidade ao sucumbir à tentação da queda no denominado “mundo” e, conseqüentemente, de esquecer o próprio ser-no-mundo, a existência afunda-se na inautenticidade.” (Pöggeler, 2001, p. 61).

Para Pöggeler (2001, p. 61), sucumbir à tentação e cair num mundo é considerar este como único enquanto negligencia outros mundos possíveis em particular e a “mundanidade” em geral (condição de possibilidade de mundos). Nesta sequência afirma ainda que tal afundar (ou degenerar), apesar de ser inautêntico, possui um aspeto favorável, pois revela o aspeto aberto e dinâmico do ser do *Dasein*, pois se este pode degenerar também pode transcender, o que desvela o caráter modificável do *ser-no-mundo* do *Dasein*, e segundo a nossa interpretação, desvela a função do Poeta como interveniente e explorador deste caráter modificável do *Dasein* através da Poesia.

Assim, tomam forma algumas das tarefas da Poesia e do Poeta, que podem ser resumidas na medida em que o Poeta resgata-nos da tentação do mundo, da queda no mundo, da ditadura do impessoal (o público e sua influência), da inautenticidade e da tecnologia. O Poeta alerta para a degeneração e enquanto transcende, inspira em outros a transcendência e previne o esquecimento e abandono do Ser. O referido texto de Pöggeler (2001) contribui para compreendermos também alguns aspetos importantes do conceito de transcendência, i.e.,

estamos sempre num mundo, (seja ele qual for), e a absorção no mundo (preocupação ôntico-existenciária distinta do cuidado ontológico (*Sorge*), distinto da compreensão da “mundanidade” do mundo revela o primeiro como modo de ser inautêntico e o último como transcendência autêntica.

Desta forma a transcendência ultrapassa os limites do mundo enquanto conjunto de entidades e adquire o modo de compreensão das possibilidades destas ao invés da sua fixidez e atualidade (aparência). Ora, é desta forma que o Poeta transcende o “mundo” acercando-se à mundanidade (condição de possibilidade) do mundo ou o *nada* (ausência de mundos):

“O nada é aquilo que permite compreender e conceptualizar o que, anterior a tal conceptualização, permanece rudimentar e subdesenvolvido na nossa experiência fenomenológica, sem ser reconhecida como uma entidade com sentido, e neste sentido não sendo ainda uma coisa (sendo a não-coisa), daí (...) o “nada”. Para Heidegger, “o nada” não designa bruto ou não coisa, o que Heidegger chama “o nada em si” não é nada de maneira alguma. Em suas palavras, o nada não é “o não-ser do nulo [das Nicht Sein des Nichtigen], que não é de todo” (Thomson, 2021, p. 520)³¹

Assim, *nada* no pensamento heideggeriano, segundo a nossa interpretação, é a transcendência do mundo e a partir da qual as entidades são consideradas nas suas possibilidades e não a partir da atualidade das suas aparências ou dos significados a eles atribuídos enquanto presentes ou atuais. Para o efeito, Vycinas afirma que “transcendência, posicionar-se no mundo é o traço básico para o homem tornar-se *Eu*” (Vycinas, 1969, p. 263). Tornar-se *eu* é então derivativo de um comportamento autêntico, cujo fundamento é o desvelamento da finitude do homem (e desta como essência do homem), mas também do transcender a visão substancialista das entidades, do transcender a atualidade das entidades rumo ao domínio das possibilidades, como faz a grande Poesia.

Assim, a grande Poesia também participa na formação e desenvolvimento do *eu*, ao inspirar a transcendência (“traço básico para tornar-se *Eu*”). Mas Vycinas (1969, p. 263) adverte que a transcendência não significa “escapar das entidades (definitivamente) mas retornar a estas a partir de um *self* autêntico em vez de *self* cotidiano”. E assim faz o Poeta que transcende a atualidade das entidades sem escapar do mundo, apenas abandonando o *self* cotidiano, abordando estas como Poeta. Esta transcendência do mundo leva o autor a afirmar: “Poesia, o modo fundamental de habitar, lidar, não recebe os critérios de um mundo já estabelecido, mas apropria esses critérios do nada, porque molda um mundo no qual qualquer

³¹ “The nothing is that which allows us to grasp and conceptualize what, prior to such conceptualization, remains inchoate and unformed in our phenomenological experience, not yet recognized as a meaningful entity, and in this sense not yet a thing (but rather a “nothing”), hence (rather naturally in English at least) a “nothing.” For Heidegger, “the nothing” does not designate brute nonbeing; what he calls “the nothing itself” is not nothing at all. In his words, the nothing is not “the nonbeing of the null [das NichtSein des Nichtigen], which is not at all”. [original]

coisa seja possível” (Vycinas, 1969, p. 281).

Mas, como desempenha o poeta tal tarefa? Para o autor, a Poesia enquanto *Dichtung* (distinto da poesia enquanto literatura) é a fundação da linguagem local, e “tal fundação é feita pelo logos que usa o poeta para trazer à tona as suas palavras.” (Vycinas, 1969, p. 263):

“Tal articulação, a linguagem fundamental, traz tudo a sua montagem e desta forma faz algo (deste tudo). Com o nomear de uma coisa tal coisa vem a ser. Este nomear primitivo é feito por palavras humanas; contudo, não é feito sem o homem. Nomear, enquanto fazer ser, acontece no logos em si no qual o homem participa meramente como o que responde. Isto não é feito pela linguagem humana comum, mas pela linguagem fundamental, que é a linguagem poética.” (Vycinas, 1969, p. 273)³²

Ou seja, segundo este autor, sem Linguagem (nomear) não há mundo, sem o Poeta (quem nomeia) não há mundo, não no sentido de relação causal nem no sentido de mundo enquanto conjunto de conceitos fossilizantes, mas no sentido em que o Poeta e suas palavras são necessários para transcender o mundo estratificado em direção a um mundo enquanto conjunto de possibilidades. (Vycinas, 1969, p. 281). O Poeta é aberto às possibilidades da autenticidade e a possibilidade de não estar no mundo devido à sua finitude, e é esta abertura que faz do Poeta mortal e compreendedor da mortalidade, pois está aberto à morte e às possibilidades (Vycinas, 1969, p. 284).

E nisto, segundo o referido investigador, reside a superioridade do Poeta (em comparação aos deuses), pois este acessa a realidades últimas, pois “a deuses imortais falta-lhes o sentimento pela vida.” Eles (os deuses) dependem de outro, nomeadamente o Poeta, para expressar o sentimento da eternidade” (Vycinas, 1969, p. 284). É através da Linguagem ou da Poesia que o poeta transcende a familiaridade das coisas existentes e através da projeção poética traz a verdade à tona” (Vycinas, 1969, p. 281).

Por isso Vycinas afirma que a obra de Arte possui critérios diferentes dos que consideramos familiares e que a “Verdade” da Poesia “estabelece o “estranho” ao mesmo tempo que contraria o “familiar”, e ao fazer tal coisa, segundo o autor, o Poeta resgata o homem da *inautenticidade* cotidiana para um modo de existência *autêntico*. Assim a Poesia torna-se fundadora de um mundo onde a autenticidade é o ser do *Dasein*. (O termo autêntico ou inautêntico não tem valor moral para Heidegger, são apenas modos de ser distintos). Segundo Vycinas (1969, p. 284), o Poeta é um profeta, pois anuncia a verdade do Ser, não se submetendo à inautenticidade do mundo ou não se submetendo aos deuses (ontologias regionais que dividem a realidade em partes; cada deus representa uma região do ser, segundo a tradição). O

³² “Such articulation, the ultimate language, brings everything into its assemblage and thus makes it something. With a naming of a thing such a thing comes to being. This primary naming is not done by human words; however, it is not done without a man. Naming, as bringing into being, takes place in logos itself in which man takes part merely as a responder. This is not done by the ordinary human language, but by the primary, which is poetical language.”
[original]

Poeta mantém-se autêntico, guardando o *Logos* do mundo, conhecedor da Verdade e que a passa aos outros, assim o poeta é um mediador entre deuses (tradição) e homens (Vycinas, 1969, p. 284).

O Poeta *poetiza* no sentido de *Poiesis* do grego antigo, compreendido como comportamento que desvela entidades, trazendo à tona aspectos outros que não os familiares, por isso, segundo o autor “*linguagem poética envolve a suspensão da estrutura proposicional da linguagem*” (Knowles, 2021, p. 589). Assim, *Poiesis*, no sentido heideggeriano, relaciona-se com um tipo de produção, mas não como fabricação simples ou conjunto específico de ações. Pelo contrário, refere-se a uma maneira de comportamento que é transversal ao modo como usamos a Linguagem e ao modo como interagimos com outros humanos e a terra. (Knowles, 2021, p. 589).

Deste modo, o Poeta é aquele que distingue as formas de produção *Poiesis* e a fabricação simples, pois tem como referência o ser das entidades enquanto possibilidades, por oposição ao modo de produção simples cuja referência é a utilidade e disponibilidade (a consideração de tudo como bens de consumo sem respeito à justa medida); e é neste sentido que o Poeta traz à tona as possibilidades das entidades enquanto abertos à interpretação do ser humano e do Poeta.

2.10. A Importância do Poeta

Como vimos anteriormente, Heidegger (2018, p. 100) afirma que dentre os modos constitutivos do ser humano (existenciais), um dos mais fundamentais é o *ser-no-mundo*, a partir do qual nos relacionamos com entidades com as quais nos encontramos neste mundo e com eles lidamos de forma prática e/ou teórica. Assim, nesta fenomenologia da vida prática, encontramos o sentido do ser das entidades como ocultas, não obstante tais entidades nos sejam familiares.

Desta forma, no lidar cotidiano, a ocultação ocorre devido ao modo de ser e lidar da ocupação imposta pelas tarefas diárias, assim para termos acesso às possibilidades alternativas à ocupação precisamos afastar “as tendências de interpretação afluentes e concorrentes que encobrem o fenómeno dessa ocupação” (Heidegger, 2018, p. 115), i.e., quando *Dasein* se ocupa no cotidiano, as entidades se manifestam como familiares ocultando as possibilidades do seu ser. É o Poeta que nos chama a atenção para os efeitos da ocupação do cotidiano.

Ora, é neste sentido que o estado primordial das entidades é estar oculto, coberto, daí que a desocultação é algo que deve ser arrancado das entidades. Isto significa que arrancar a desocultação das entidades requer um conjunto de competências e disposições para que esta aconteça e as entidades possam mostrar o seu ser (da qual a ocultação e desocultação são ma-

-nifestações).

Possuidor de uma disposição tal, o Poeta compreende as entidades em relação ao Ser, trazendo à tona aspetos destas enquanto cobre outros, desempenhando a desocultação ainda que a tal atividade seja inerente à ocultação. O Poeta possui tal competência, não por conhecimento teórico ou linguístico, mas de experiência, do lidar com tais entidades e as compreende através da vivência prática com estas. O Poeta é versado na arte de desvelar o Ser cujo aspecto fundamental é ocultar-se, evadir a compreensão humana.

É importante notar que a compreensão do Poeta não é a compreensão cotidiana ou teórica (e.g., tecnocientífica) baseada na superficialidade e/ou relações causais que na verdade mais contribuem para a ocultação por serem baseadas na familiaridade própria da ocupação cotidiana.

Neste âmbito, Heidegger (2018, p.115) afirma que o *Dasein* encontra-se em meio a entidades, e comporta-se em relação a estas entidades, de maneira que estas manifestam-se como um todo, ainda que este todo não seja apreendido conceptualmente, pode ser compreendido pré-cognitivamente. O que significa que a totalidade que apreendemos é sempre parcial, pois o modo de ser das entidades (ocultação) e as nossas competências (que salientam certos aspetos em detrimento de outros) fazem de tarefa de desocultação, uma tarefa sempre incompleta e nunca acabada. O Poeta persiste na perseguição deste Ser, incansável enquanto compreende tal perseguição como o modo de ser do Poeta.

Portanto, as entidades são encontradas em ocultação, mas em sentido positivo, pois a atividade de desocultar é fundamental para compreender o sentido do Ser. O Poeta através da Poesia encontra a justa medida de relacionar-se com as entidades, pois enquanto a tecnologia salienta aspetos utilitários, o Poeta salienta a dinâmica ocultação desocultação como ser das entidades. Por isso, o ente pode ser apreendido de maneiras diferentes de acordo com o modo de os acessarmos ou o modo como os compreendemos.

Há até a possibilidade de o ente mostrarse como aquilo que, em si mesmo, ele não é (Heidegger, 2018, p. 67); e “(...) o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrirse ou ainda só se mostra distorcido não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes” (Heidegger, 2018, p.75). Desta forma o Poeta suplanta a compreensão cotidiana e científica, transcendendo a familiaridade e a casualidade destas através da atividade de desocultação que desempenha: “A projeção poética vem do nada, no sentido em que não deriva da familiaridade e das coisas já existentes a verdade que traz à tona.” (Vycinas, 1969, p. 281).

Por isso, Vycinas (1969, p. 281) prossegue que a obra de Arte possui padrões diferentes dos que consideramos familiares e que a verdade da poesia, “estabelece o não

familiar a e o mesmo tempo que contraria o familiar”, e ao fazer tal coisa, o poeta resgata o homem da inautenticidade cotidiana para um modo de existência autêntico, assim a Poesia torna-se fundadora de um mundo onde a autenticidade é o Ser do *Dasein*.

O Poeta é aquele que tem como referência o Ser, que desoculta as possibilidades das entidades; aquele que denuncia o modo de produção moderno, cujo referência é a utilidade e disponibilidade como ser das entidades. O Poeta é aquele que poetiza no sentido de Arte como Verdade (*Aletheia*), que nos reorienta para um nível de fundamento ontológico, ao invés de suprir experiências estéticas prazerosas. É neste sentido que o poeta traz à tona as possibilidades das entidades como abertos à interpretação do homem e do Poeta.

2.11. Poetas ou “Salvadores”

Concluindo, para Heidegger, a Poesia fornece um novo modo de pensar, diferente do “pensar” calculativo, racional e lógico da tradição e fornece uma nova forma de Linguagem que não a proposicional e linguística que a tradição sanciona. Para Heidegger, a Poesia fornece uma dimensão para além da situação histórica e finita do ser humano. A poesia deve fornecer uma abertura ao Ser e uma nova possibilidade que considera o *Dasein* como resultado de uma condição que o possibilita (retirando-lhe do centro da Terra). Esta forma de “pensar”, que é uma nova configuração, confirma o aspeto poético do pensar que não é fixo, dependente de argumentos válidos cujo valor é universal, pelo contrário, o pensar poético é produzido e situado historicamente.

É neste sentido que o Poeta se torna o *salvador*, pois a sua atividade, através da Linguagem como morada do Ser (ao contrário da linguagem natural) desvela as diversas possibilidades das entidades (priorização da questão do Ser); e, ao mesmo tempo, desvela ao *Dasein* as limitações do pensar cotidiano e tradicional que se esgotam em apreender o Ser de forma limitada e familiar da qual a abordagem tecnológica é um reflexo. Para que se compreenda o Poeta como salvador, devemos entender antes a relação entre *Poiesis* e *Techne*. Segundo Heidegger, *Poiesis* e *Techne* são dois modos de ser ou comportar do *Dasein* em relação a tudo que se mostra (ou aparece), a tudo que encontra e com que interage.

No modo *Poiesis*, a atividade do *Dasein* respeita as possibilidades naturais da matéria sob a qual exerce a sua atividade, como por exemplo o artista que liberta de um bloco de mármore a estátua de David (Michelangelo), assim o artista ou o poeta trabalha criativamente para libertar as riquezas escondidas da matéria sem as violentar, i.e., o Poeta liberta o que está subjacente às palavras cotidianas mas que não é dito, enquanto *Techne* é o modo de

comportamento que reflete a dominação do sujeito sobre as matérias, intervindo sobre esta para “colher” os seus propósitos numa relação ditatorial que confina as entidades a serem definidas de acordo com o paradigma tradicional dominante que as identifica como abundantes e inesgotáveis fontes de recurso.

Assim, a atividade do Poeta revela que as coisas ou entidades mostram-se não apenas determinadas pelos seres humanos (a realidade e os conceitos fundamentais com que a apreendemos não são definitivos), mas também como fontes ilimitadas de possibilidades passíveis de serem apreendidas de acordo com a abertura do ser humano para com estas (na forma de comportamento). Os grandes Poetas (Heidegger distinguia “grandes” Poetas e Artes, de poetas e artes segundo o critério da competência em desvelar o Ser) e pensadores revelam que as capacidades representacionais do ser humano não esgotam as múltiplas possibilidades do Ser. Para Heidegger, um exemplo de “para que servem os Poetas” foi Hölderlin que Heidegger chama “o precursor dos poetas em tempo indigente.”, pois, este e a sua obra desvelaram a Heidegger a importância dos poetas num mundo de desolação. (Heidegger, 2014, p. 367).

Segundo Heidegger, ao questionar o ser das coisas “haverá uma medida na Terra? Não há” (Hölderlin, 2021, p. 396), Hölderlin sugeriu nos seus versos a possibilidade de uma outra voz subjacente ao discurso humano para além da intenção e vontade. Hölderlin, segundo Heidegger, transformou a Poesia num momento criativo no qual o seu verso atribuiu novas formas ou possibilidades (inesperadas porque nunca antes imaginadas) a entidades fossilizadas pela absorção cotidiana, permitindo que as possibilidades do Ser emergam, de uma forma criativa e libertadora para o Ser em geral e as entidades em particular.

Para Heidegger e a sua experiência com a poesia de Hölderlin, a Poesia pode ser o fundamento para a nossa disposição fundamental (modo de comportamento), através da qual manifestamos a nossa condição e compreendemos a realidade. O Poeta serve para desvelar aspetos do tempo em que vivemos, dar sentido e significado à condição de ser humano e revelar o que as entidades ocultam para além do que a nossa capacidade representacional pode apreender. O Poeta serve para mostrar as possibilidades ainda não identificadas pelo nosso modo de comportamento cotidiano (ocupado), e para criar uma realidade alternativa à que vivemos. Em *Ser e o Tempo*, Heidegger elabora o conceito de tempo como *Ekstasis* (Heidegger, 2018, p. 413), concebido como “estar fora” das restrições espaciais e temporais impostos pela tradição, enquanto condição de possibilidade para que as entidades sejam apreendidas de certo modo, assim, este tempo de desolação da contemporaneidade (que o Poeta tanto adverte) são os tempos pobres onde a *Ekstasis* está comprometida e nos apreendemos como condicionados, incapazes de apreender as entidades e as suas

possibilidades a não ser de forma restrita e limitada devido à “escuridão” (o Poeta mostra-nos esta como oportunidade) deste nosso tempo.

É deste tempo de desolação, tempo empobrecido pelas limitações que a tecnologia nos impõe a partir do qual apreendemos o Ser de forma restrita de que devemos ser salvos. A salvação vem da Poesia e é a partir da Poesia como guia que podemos retornar à questão do Ser. Assim, faz sentido o que Ralph Waldo Emerson, no ensaio *The Poet* (Emerson, R.W. in Norton Anthology, 2010, p. 620), afirma:

"O Poeta é o que diz, o que dá nome às coisas, e representa o Belo. O Poeta é o soberano e se encontra no centro. O mundo não é pintado ou adornado, pois na sua origem o mundo já é belo; e Deus não criou coisas belas, pois Belo é o criador do universo. Portanto, o Poeta não é um ditador permissivo, sim Imperador por seu próprio mérito e direito."³³

“Os sinais e credenciais do poeta são, que ele anuncia aquilo que ninguém predisse. Ele é o verdadeiro e único doutor; ele sabe e pronuncia; ele é o único anunciador de notícias, pois ele estava presente e conhece as aparências que ele descreve. Ele é o guardador de ideias, e o comunicador do necessário e casual. Pois não falamos agora dos homens de talentos poéticos, ou da indústria e habilidades da métrica, mas do verdadeiro poeta.”³⁴

³³ “The poet is the sayer, the Namer, and represents beauty. He is a sovereign and stands on the Centre. For the world is not painted, or adorned, but is from the beginning beautiful; and God has not made some beautiful things, but Beauty is the creator of the universe. Therefore, the poet is not any permissive potentate, but is emperor in his own right.” [original]

³⁴ “The sign and credentials of the poet are, that he announces that which no man foretold. He is the true and only doctor; he knows and tells; he is the only teller of news, for he was present and privy to the appearance which he describes. He is the beholder of ideas, and utterer of the necessary and casual. For we do not speak now of men of poetical talents, or of industry and skill in metre, but of the true poet.” [original]

CAPÍTULO 3

HEIDEGGER E AS POÉTICAS LITERÁRIAS

For poetry makes nothing happen
(W. H. Auden)

Neste capítulo final, culminando uma caminhada crítica em torno das fecundas relações entre Filosofia e Poesia, colocaremos em diálogo Heidegger com os poetas e a poesia. Abordaremos os poetas que influenciaram e que foram influenciados por Heidegger; dialogaremos também com poemas que partilham temas, conceitos e preocupações encontradas nas obras de Heidegger, principalmente em *Ser e Tempo*.

Enquanto consabidamente Hölderlin e Rilke exerceram importante influência sobre Heidegger, Celan foi bastante influenciado por Heidegger (ou pelo modo como Heidegger abordou temas inerentemente apelativos aos poetas), a partir de onde podemos refletir nas múltiplas camadas que envolveram a relação destes dois, e como esta relação pode ser representativa das relações entre os poetas e os pensadores.

Ao mesmo tempo, e em relação a partilha de temas e preocupações, encontramos ecos bem eloquentes destes autores (Heidegger e Hölderlin, sobretudo) em alguns poetas contemporâneos da língua portuguesa, sem nenhuma preocupação de exaustividade, antes de simples amostragem elucidativa desse diálogo. O fato de não encontrarmos evidências claras

– sob a forma de citação ou de referência, por exemplo – da influência de Heidegger em seus poemas não invalida a possibilidade de tal ter acontecido ou não invalida o exercício de explorarmos tal possibilidade.

Nessa etapa, os breves comentários sobre os poemas e os poetas não pretendem ser uma crítica ou análise exaustiva (especialmente literária), mas apenas uma tentativa de explorar expressivas ligações heideggerianas. Pelo contrário, intendese mostrar um entre múltiplos caminhos possíveis no que concerne a explorar as relações de sentido entre os poetas e Heidegger; e, ao mesmo tempo, entre temas, tópicos e imagens partilhados por poemas diversos de vários autores e as obras e pensamento de Heidegger.

Deste modo, o que esperamos demonstrar neste capítulo são as diferentes abordagens a temas universais, intemporais e comuns a todos as eras; e a forma como estas ligações são abordadas pelo pensador e pelos poetas, a partir de onde se compreende o poetizar como contendo o pensar e o pensar como parte do poetizar. Uma coisa é certa – partindo do

pensamento de Heidegger, esta é uma forma de demonstrar as fronteiras fluídas entre a linguagem filosófica e a linguagem da poesia (cf. Asensi, 1995, p. 217).

3.1. O filósofo e os poetas

Heidegger e Hölderlin

Friedrich Hölderlin (1770-1843) foi um poeta apreciado e influente figura central do Romantismo alemão. Devido a sua influência em Hegel e Schelling, foi também figura importante do Idealismo alemão. Para os propósitos desta dissertação, abordaremos Hölderlin em sua relação com Martin Heidegger. Segundo Keith Hoeller, tradutor da obra de Heidegger, a relação entre Heidegger e Hölderlin, acontece como parte da viragem de Heidegger ocorrida em sua carreira filosófica (cf. Heidegger, 2000, pp. 10-11).

Neste sentido, Hoeller na Introdução do tradutor (Heidegger, 2000) afirma que a viragem de Heidegger manifestou-se em duas frentes: a primeira, na forma de um retorno ao pensamento grego original para reformular o conceito de verdade fonte do conceito de “logos” e “physis” que deu início ao pensamento ocidental. A segunda, na forma de um diálogo com o poeta Hölderlin para recuperar, na modernidade, o conceito fundamental de verdade enquanto verdade do Ser (Heidegger, 2000, p. 11). Desta forma, ambas as manifestações da viragem de Heidegger podem-se resumir a uma *viragem poética*, no sentido em que ambos, os gregos e Hölderlin, acessaram à verdade do Ser através da linguagem poética. Desta forma, a intenção de Heidegger era a de reiniciar uma relação entre Filosofia e Poesia, negligenciada desde Platão, mas ultimamente, a de reformular a questão do Ser (Heidegger, 2000, p. 11).

Contudo, a abordagem Heideggeriana a poesia em geral e a de Hölderlin em particular, não ocorre segundo os parâmetros da abordagem tradicional, pelo contrário, Heidegger aborda a poesia de Hölderlin através de uma perspectiva ontológica: “Em outras palavras, as *Elucidações* são tentativas do pensamento de clarificar e trazer lucidez, iluminar o que é poetizado no poema. Elas são para ser compreendidas em termos de diálogo do pensamento (*denken*) de Heidegger com o poetizar (*dichten*) de Hölderlin e não como crítica literária ou estética.” (Heidegger, 2000, p. 8).

Assim, e como vimos anteriormente, Heidegger se distancia da abordagem tradicional à Arte em geral e à poesia em particular a favor de uma abordagem ontológica, Segundo Hoeller, Heidegger (2009, p.9) em uma das suas aulas sobre Hölderlin afirmou: “A viragem poética em direção a sua poesia (Hölderlin) é possível somente como uma confrontação com

a revelação do Ser (*Seyn*) a qual foi realizada com sucesso em sua poesia”.

Desta forma, a possível viragem a Poesia e a Hölderlin pode ser resumida na busca da questão do Ser que inclui restabelecer o ser do pensamento e o ser da poesia:

(...) em Nietzsche 1, Heidegger expressa esta relação no seu caráter exato: Todo pensamento filosófico, e precisamente o mais rigoroso e prosaico, é em si mesmo poético, e ainda assim nunca é arte poética (*Dichtkunst*). Igualmente, a obra de um poeta – como os *Hinos* de Hölderlin

– pode ser pensamento do mais alto nível, e ainda assim nunca é filosofia (...)

Em outras palavras, embora na sua fonte, pensamento (*Denken*) possa ser poetizar (*Dichten*) no sentido geral do termo, nunca é poesia ou *poesis* (*Poesie*), nunca é um poema (*Gedicht*). E ao mesmo tempo, embora o poetizar do poeta possa ser pensamento (*denkerisch*), nunca é um tratado filosófico, nunca é filosofia (*Philosophie*). Não obstante a sua identidade (semelhança), pensamento e poetizar ainda mantem as suas diferenças. Desta forma, Heidegger pode afirmar: Mas precisamente porque pensamento não poetiza, mas é um dizer e uma linguagem original, deve permanecer próximo da poesia.” (Heidegger, 2000, p. 13)

Assim, Hölderlin, de acordo com a nossa interpretação, desempenhou um papel central nos conceitos heideggerianos de pensamento e Poesia (no sentido em que o primeiro é parte do último, e o último contém o primeiro) em particular e no conceito de Poesia em geral. Para este efeito, é importante realçar que Heidegger nas aulas sobre Hölderlin, se distanciou de uma possível abordagem literária a este autor: “A presente elucidação não intende ser uma contribuição para a pesquisa na história da literatura ou estética. Eles surgem da necessidade do pensar” (Heidegger, 2000, p. 7). Neste sentido, a poesia de Hölderlin foi considerada por Heidegger como parte de um diálogo entre o pensamento e Poesia (esta considerada enquanto grande poesia, única, específica) (Heidegger, 2000, p. 21).

Devemos então destacar alguns dos poemas de Hölderlin, em busca de pistas sobre os méritos que Heidegger lhes atribui, sublinhando ligações e afinidades entre os dois espíritos:

Pão e Vinho

Descansa a cidade à nossa volta, o silêncio desce à viela iluminada

E, adornados de tochas, os carros descem a rua, ruidosos.

Saciados dos prazeres do dia, regressam os homens a casa para descansar,

E satisfeita, em casa, uma cabeça pensativa faz o balanço

De ganhos e perdas; vazio de uvas e de flores o mercado,

Acalmou a azáfama de mãos laboriosas.

(...)

E para quê poetas em tempo de indigência?

Mas dizes tu, eles são como os hierofantes do deus do vinho,

Peregrinando de terra em terra em noite sagrada.

(...)

Quando o pai desviou dos humanos seu olhar,

E o luto cobriu, e com razão, a face da Terra,

*Por isso também os poetas exaltam com fervor o deus do vinho,
E não é vão o louvor que se tece ao deus antigo.*

(Hölderlin, 2021, p. 396)

Neste poema (fundamental para o ensaio heideggeriano “Para quê Poetas?”), Hölderlin aborda a vida cotidiana e a escuridão ou a indigência que a atitude dos homens tem causado. Menciona o poeta como o hierofante, enquanto pessoa que chama os contemporâneos para o que é sagrado, uma espécie de sacerdote do sagrado (Dionísio), necessário aos que peregrinam pelas terras

– poeta cuja missão é a da reunião entre os homens e os deuses e guiar “os seus irmãos mortais o caminho da viragem”, daí resultando o pensamento sobre o tópico relevante – para que poetas em tempo de indigência (Heidegger, 2014, p. 312).

Heidegger e Rainer Maria Rilke

A importância de Rilke e da sua poesia, para os efeitos da presente reflexão, radica na forma como este também influenciou Heidegger, levando o filósofo a analisar diversos temas e conceitos encontrados em sua poesia. Através da obra “Para que Poetas?”, Heidegger lança um olhar sobre a relação entre poesia, pensamento, arte e modernidade, entre outros temas.

Na sequência do poema “Pão e Vinho” de Hölderlin e a revelação que este faz sobre o tempo indigente, Heidegger pergunta: “Será R. M. Rilke um poeta em tempo indigente? Como é que se comporta o seu “poetar” em face da indigência do tempo? A que profundidade do abismo chegará ele? Para onde vai o poeta, sabendo-se que ele irá tão longe quanto lhe é possível?” (Heidegger, 2014, p. 314).

Como vemos, Heidegger busca a resposta para a questão reiterada e essencial – “será Rilke um poeta em tempo indigente?” – e utiliza como guia na busca do para que serve o poeta, enquanto nos fornece os atalhos para a encontrarmos. Nesta busca, Heidegger analisa alguns poemas de Rilke que mencionam aspetos dos tempos indigentes, como os efeitos da técnica: “a ciência moderna e o estado totalizante constituem-se como consequências necessárias da essência da técnica e, igualmente, como os seus seguidores” (Heidegger, 2014, p. 333). Neste âmbito, se coloca a questão do ser: “Desde os tempos que o homem chama ser ao fundamento do ente.” (Heidegger, 2014, p. 320); “cantar é existir [Dasein]” (Heidegger, 2014, p. 363); bem como a questão da linguagem: “A linguagem é o recinto, a saber a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo de gênero do signo ou do número.” (Heidegger, 2014, p. 356).

Estes são alguns dos temas encontrados na poesia de Rilke que Heidegger analisa em

referência à sua filosofia. Heidegger compara Rilke com Hölderlin, considerando este último como o “precursor dos poetas em tempo indigente. Por isso também nenhum dos poetas desta era o poderá ultrapassar” (Heidegger, 2014, p. 367), afirmando mesmo: “(...) a poesia de Rilke fica atrás da de Hölderlin, na via da História do ser, quanto à categoria e à posição.” (Heidegger, 2014, p. 317).

Heidegger nos ilumina em relação a como são os poetas em tempo indigente: “A característica destes poetas consiste em que, para eles, a essência da poesia se torna digna de ser questionada, pois encontram-se, de forma poética, no rasto que leva àquilo que, para eles, necessita ser dito.” (Heidegger, 2014, p. 366). Para em seguida nos indicar uma pista sobre a questão de Rilke e o tempo indigente: “Se Rilke é o poeta em tempo indigente, então somente a sua poesia responderá a questão: Para que é ele poeta, qual o rumo do seu canto, onde pertence o poeta no destino da noite do mundo?” (Heidegger, 2014, p. 367). Assim, devemos procurar na poesia de Rilke a resposta à questão formulada por Heidegger:

A Quarta Elegia

*Ó árvores da vida, oh, quando inverna?
Não somos unos. Não nos coordenamos
como aves migradoras. E assim, tardos,
impomos aos ventos de repente
e caímos nas águas impassíveis.
Florir, murchar, a um tempo énos conscientes.
E ainda há leões algures e não sabem,
enquanto majestosos, de impotências.*

(Rilke: 2017, p. 37)

A Nona Elegia

*Porquê, se é possível, levar assim por diante o prazo
da existência, como o loureiro, um pouco mais escuro do que todo
o outro verdes, com pequenas ondas em cada
bordo das folhas (como um sorriso do vento): porquê então
ter de ser humano –e, evitando o destino,
ter saudades do destino? ...
Oh, não porque há a ventura,
esse ganho apressado de uma perda próxima.*

*Não por curiosidade, ou para adestrar o coração
que também haveria no loureiro...
Mas porque estar aqui é muito, e porque aparentemente
precisa de nós tudo o que é daqui esta efemeridade que
estranhamente nos respeita. A nós, os efêmeros. Cada
uma vez, só uma vez. Uma vez e não mais. E nós também
uma vez. Nunca outra. Mas ter sido
esse uma vez, ainda que só uma vez:
ter sido terrestre, não parece revogável.
E assim nos apressamos e queremos fazê-lo,
queremos contê-lo nas nossas mãos simples,
no olhar mais transbordante e no coração sem fala.
Queremos sê-lo. A quem o dar? Mais vale
ficar com tudo para sempre... Ah, para a outra relação,
oh dor, o que se leva? Não o contemplar, aqui
tão lentamente apreendido, e daqui nenhum acontecido. Nenhum.
As dores, portanto. Portanto, antes de mais, o que pesa,
portanto a longa experiência do amor – portanto
só o indizível. Mas mais tarde,
Sob as estrelas, que importa: elas são tão mais indizíveis.
O viajante também não traz da ribanceira da montanha
para o vale uma mão cheia de terra a todos indizível, mas sim
uma palavra adquirida, pura, a genciana azul e
e amarela. Estamos aqui talvez para dizer: casa,
ponte, fonte, portão, bilha, árvore de fruta, janela –
quando muito: coluna, torre... Mas para dizer, percebes,
oh para dizer assim, como as próprias coisas nunca
pensaram ser intimamente. Não é a astúcia secreta
desta terra silenciando, quando impele os amantes
a que no seu sentir isto e aquilo se arrebate?
Limiar: o que é para dois
amantes que eles a própria soleira mais antiga da porta
gastem um pouco, eles também depois de muitos, antes,
E antes dos que hão de vir... de leve.*

*Aqui é o tempo do dizível, aqui a sua pátria.
Fala e anuncia. Mais do que nunca,
decaem as coisas, as vivíveis, pois
o que as expulsa e substitui é um fazer sem imagem.
Um fazer sob crostas que querem estalar, logo que
Por dentro o trato cessa e de outro modo se limita.
Entre os martelos subsiste
nosso coração, como a língua
entre os dentes, que todavia,
apesar de tudo, é que fica a louvar.*

Louva ao anjo o mundo, não o indizível; ao anjo

*não podes impor o que sentiste de magnífico; no universo,
em que sente sentindo mais, és um noviço. Por isso mostra-lhe
o simples, o que formado de geração em geração,
vive como algo nosso, junto à mão e no olhar.
Diz-lhe as coisas. Ele ficará mais espantado; como tu estavas
com o cordoeiro em Roma, ou com o oleiro do Nilo.
Mostra-lhe como uma coisa pode ser venturosa, como inocente e nossa,
como mesmo a dor lamentosa se decide pura à forma,
serve como uma coisa ou morre a entrar numa coisa – e além
se afasta feliz do violino. – E estas coisas, do declino
vivendo compreendem que as celebres; efêmeras, confiamos
algo que salva, a nós, os mais efêmeros.
Querem que as transformemos todas no coração invisível
em – oh, infinitamente – em nós! Quem quer que sejamos, afinal.*

*Terra, não é isto o que tu queres: invisível
despontar em nós? – Não é seu sonho
seres um dia invisível? – Terra! Invisível!
O que é, a não ser transformação, a tua missão imperiosa?
Terra, tu, ó amada, eu quero! Oh crê, não precisavam
as tuas primaveras de ganhar-me para ti – uma,
ah uma única é já demais para o sangue.
Sem nome me decidi por ti, de longe.
Tinhas sempre razão e a tua inspiração
é a morte em confiança.*

*Vê eu vivo. De quê? Nem a infância nem o futuro
não tornam menos... Excessiva existência
me jorra ao coração.*

(Rilke, 2017, p. 67)

Nestes poemas, entre outros temas tratados por Heidegger, podemos destacar a questão do “dizível” e do “indizível”. Neste sentido, Heidegger trata da fala como um existencial originário do *Dasein* constituído primordialmente pelo *ser-no-mundo* e também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente mundano” (Heidegger, 2018, p. 224). Desta forma, o dizível e o indizível como derivados da fala e esta da linguagem apresenta a característica de mundanos, no sentido em que podem ser abordados de forma autêntica ou inautêntica. Isto porque para Heidegger, a linguagem sendo um pronunciamento da fala, e esta como um ente intramundano pode ser inautenticamente abordada como um utensílio, substancializada, instrumental desviando-se de seu sentido autêntico. (*idibem*).

Por outras palavras, se a fala é a articulação significativa da compreensibilidade, esta reflete a compreensão do *Dasein* sobre si mesmo, o ser das entidades e o Ser em geral. Daí a importância do dizer como modo de convivência ocupacional (enquanto lidamos no

cotidiano): “esta convivência está, está sempre falando, tanto ao dizer sim, quanto ao dizer não, tanto provocando, quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou intercedendo, e ainda emitindo enunciados ou fazendo discursos” (Heidegger, 2018, p. 224). Atentemos em outro poema:

X

*A máquina ameaça o alcançado enquanto
ser no espírito e não no obedecer lhe apraz.
Não brilhe em mão esplêndida um hesitante encanto,
Talha ela firme a pedra do edifício audaz.*

*Nunca se atrasa, pra lhe escaparmos uma vez
E ser dona de si, oleada, na fábrica em sossego.
É a vida*

(Rilke, 2017, p. 157)

Embora em *Ser e Tempo*, Heidegger não aborde a ciência (e seus derivados como a tecnologia ou a máquina), de forma exaustiva, encontra-se nesta obra um prenúncio do tratamento mais profundo que este pensador iria promover mais tarde em sua carreira (*The Question Concerning Technology*, 1977). Neste sentido, no poema acima citado, Rilke menciona “a máquina ameaça o alcançado enquanto ser no espírito e não no obedecer lhe apraz.”

Este verso é, por parte do poeta, um aviso e uma constatação do seu tempo, tanto quanto Heidegger fez em *Ser e Tempo*: “Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias (ciências), toda ontologia permanece, no fundo cega, e uma distorção do seu propósito mais autêntico (...)” (Heidegger, 2018, p. 47). Assim, o poeta e o pensador confluem na sua crítica à modernidade e ao seu paradigma científico subjacente.

Heidegger e Paul Celan

Paul Celan foi um poeta romeno de nascimento, mas alemão em cultura e idioma, apesar de fluente em várias línguas. Sofreu a culpa de ter sobrevivido aos campos de extermínio alemão durante a segunda guerra mundial, ao contrário de seus amigos e familiares. Paul Celan encontrou Martin Heidegger em Todtnauberg em 1967, a partir da qual, muito têm se debatido sobre o significado e simbologia de tal encontro.

A relação de Paul Celan com Martin Heidegger pode ser abordada sob diferentes perspectivas. A perspectiva histórico-política, a perspectiva de complementaridade entre o pensador e o poeta, a perspectiva do poeta como arauto do tempo de indignação, a perspectiva do conflito entre a filosofia de Heidegger e a ética das suas escolhas pessoais, a perspectiva da reconciliação entre o passado e o presente entre outras perspectivas possíveis.

Neste sentido escolhemos a perspectiva conflitual entre um judeu sobrevivente e um alemão nazista (Heidegger foi membro do partido nazista até 1945) e entre o pensador (filósofo) e o poeta, i.e., entre pensar e poetizar. Para tal efeito escolhemos a primeira abordagem a de compreender o conflito entre Celan e Heidegger, como fundamental para obtermos a resposta sobre Celan ser um poeta em tempos de indignação. Desta forma, transcrevemos justamente o poema que Celan escreveu sobre o seu encontro com Heidegger:

TODTNAUBERG

*Arnica, eufrásia, beber
da água do poço encimado
por um cubo em forma de estrela,*

*na
cabana,
as palavras escritas
no livro de visitas
de quem eram os nomes que
registou antes do meu?
falavam, neste livro, de
uma esperança, hoje,
numa palavra
vinda
de um pensador;
guardada no coração,*

*floresta de piso húmido, não aplanado,
satirião e satirião, espalhados,*

*coisas cruas, mais tarde, durante a viagem,
claramente,*

*aquele que nos conduz, esse homem
que o escuta também,*

*as meio
pisadas veredas feitas de paus
na alta lagoa pantanosa,*

*muitas
coisas húmidas.*

(Celan, 2022, p. 549)

O poema em si é uma frase única, dividido em oito *stanças* e cujo tema é o encontro entre o pensador (Heidegger) e o poeta (Celan) na cabana onde Heidegger meditava e escrevia. O poema inicia-se com as observações do poeta sobre os arredores da cabana onde Heidegger vivia e onde os dois se encontraram, com a descrição da botânica típica das montanhas onde ambos deambularam enquanto dialogavam.

Os versos seguintes expressam o quadro de um viajante que se refresca ao beber um copo de água do poço que havia na cabana de Heidegger. O ato de mencionar da cabana (espaço onde não apenas Heidegger se retirava para meditar, mas também lugar onde Heidegger se recolheu durante a nazificação da Alemanha, de onde saiu para aceitar a posição de reitor da Universidade em 1933) indica o encontro com as escolhas do passado de Heidegger, que Celan veio tentar compreender. Celan veio encontra-se com Heidegger especificamente para obter uma palavra de renúncia ao seu envolvimento com o nazismo. Celan sabia que Heidegger tinha a poesia em grande consideração. E disto trata o poema em suas linhas subsequentes.

O poema menciona atributos do poeta em tempo indigente, tais como a capacidade de desvelar possibilidades, e ser arauto para os seus pares. Neste sentido, Paul Celan foi o poeta ao desvelar para Heidegger e seus pares, a indigência da tragédia nazista, estruturada ao redor do avanço tecnológico que tantos benefícios prometia, mas que foi um exemplo do paradigma tecnológico que Heidegger tanto criticou. Podemos mesmo interpretar Heidegger e sua participação no nazismo enquanto representante da tradição e suas escolhas pessoais como evidência da indigência da sua época a inautenticidade da sua disposição. Portanto tal encontro, pode representar o conflito entre o poetizar do poeta e o pensar do filósofo (efeito e causa da indigência) e a distância entre o pensador do tempo da indigência e o poeta que o critica.

3.2. Ecos de Heidegger em poetas atuais de língua portuguesa

A poesia é o inutensílio. A poesia faz parte daquelas coisas inúteis da vida que não precisam de justificativa porque elas são a própria razão de ser da vida. (Paulo Leminski)

O POEMA É INÚTIL (António Carlos Cortez)

Nesta secção abordaremos a possibilidade de um implícito diálogo entre *Ser e Tempo* de Martin Heidegger e alguns poemas de autores contemporâneos da Língua Portuguesa. Pretendemos associar um pequeno *corpus* de poemas de autores atuais de língua portuguesa, motivados pela possibilidade de estes terem recebido a influência, direta ou indireta, do autor de *Ser e Tempo*, M. Heidegger, a saber: 1) Eugénio de Andrade, *Rosto Precário*; 2) Manoel de Barros, *Poesia Completa* (poeta brasileiro que usa o conceito curioso de poesia como “inutensílio”); 3) Hélia Correia, *A Terceira Miséria* (2012); 4) Adília Lopes, *César a César* (2003), entre outros autores e textos passíveis de serem convocados para este breve exercício crítico, de diálogo possível entre a linguagem filosófica e a linguagem poética. Atentamos, pois, em alguns desses rastros heideggerianos, com uma reflexão prévia e introdutória.

A importância histórica e filosófica de *Ser e Tempo* é reconhecida e evidente dentro da Filosofia contemporânea, por ser, entre outras, a obra prima de Martin Heidegger, pelo seu método ontológico-fenomenológico, pela sua influência na filosofia continental e por abordar a questão do Ser de uma maneira original dentro da contemporaneidade. A relevância de *Ser e Tempo* para análise de poetas contemporâneos não se deve ao tratamento da questão da essência da poesia (tratados em outros textos posteriores de M. Heidegger), mas sim à possibilidade de ser um repositório de temas e motivos devido ao seu caráter ontológico-existencial, sendo possíveis de serem partilhados e explorados por poetas em geral e pelos autores aqui enumerados em particular.

Assim, ainda que indiretamente, o autor *Ser e Tempo*, devido ao seu caráter (ontológico existencial), tem servido explícita ou implicitamente como inspiração para poetas diversos – como Eugénio de Andrade, Manoel de Barros, Hélia Correia ou Adília Lopes – e poderá servir como referência alusiva para dialogar com os poemas aqui apresentados através destes temas e motivos. Neste sentido, denominamos de *diálogo* os motivos e temas que estes poemas e o pensamento de *Ser e Tempo* partilham. Reconhecemos que o tratamento destes motivos e temas oferecem o desafio de conciliar os sentidos diferentes entre os sentidos ontológico-filosófico segundo *Ser e Tempo* e o sentido ôntico-literário e imagético próprio da linguagem poética. Contudo, é nossa interpretação que estas diferenças de sentido, em vez de

tornarem inviável tal aproximação ou conciliação, fortalecem-na, visto que o autor de *Ser e Tempo* utilizou o cotidiano (ôntico ou o poema) como revelador de aspectos do *Dasein* (estruturas ontológicas) para nos guiar em direção ao ser das entidades em particular, do *Dasein* e do Ser em geral (cf. Heidegger, 2018, pp. 48-183).

Assim, os temas e tópicos de poetas como os referidos, enquanto a exploração do cotidiano ôntico, servem como ponte para o domínio ontológico, no que à descrição destas atividades diz respeito. Subjacente a tais descrições do cotidiano encontra-se um uso da linguagem próprio dos poetas, i.e., a libertação da linguagem do domínio meramente linguístico ou do paradigma tradicional, fazendo com que a linguagem sirva como abrigo do ser ou o meio pelo qual o Ser revela-se liberando as possibilidades das entidades e das atividades que os poemas descrevem. Neste sentido, estes poetas “destroem as palavras” tradicionais para construir uma nova linguagem que permita transcender o descrito.

Desta forma, tal diálogo não pode ser confundido com uma análise detalhada, de cariz linguístico ou literário, nem pode ser restrito à obra *Ser e Tempo* como no caso desta dissertação. É de realçar a obra *Para que Poetas?* (Heidegger, 2014) como um manancial riquíssimo para um diálogo ontológico-filosófica com a poesia em geral e com os poemas aqui apresentados em particular. O que pretendemos nesta dissertação é o diálogo como desvelamento das possibilidades que *Ser e Tempo* e estes poemas apresentam. Dentro de tais possibilidades, utilizamos a simples exposição de um tema encontrado nos poemas aqui enumerados e seu diálogo com um conceito complementar encontrado em *Ser e Tempo*. Assim, juntamente com a exposição de um tema, sugerimos outros temas igualmente partilhados pelos poemas abordados e *Ser e Tempo* para uma possível exploração posterior. Ilustremos, brevemente, algumas formas desse diálogo de fundo heideggeriano.

Eugénio de Andrade

No início do texto significativamente intitulado “Poética”, que introduz um conjunto de entrevistas dadas ao longo dos anos, sob o título de *Rosto Precário* (1979), o poeta português **Eugénio de Andrade** (1923-2005) define assim, categoricamente e numa linguagem de recorte heideggeriano, a sua concepção de Poesia: “O acto poético é o empenho total do ser para a sua revelação.” (Andrade, 1979, p. 15). Mesmo colocando a hipótese de o poeta português nunca ter lido diretamente a filosofia de Heidegger (há sempre a possibilidade de uma leitura indireta), é notável a afinidade com o cerne do pensamento deste filósofo alemão em matéria de concepção de Arte e de Poesia. Para Eugénio de Andrade, o

Poeta, em alto grau, é um “animal de palavras” que busca, na sua expressão, a mais plena *revelação do ser*.

Mesmo sendo um poeta pouco inclinado à reflexão especulativa ou ontológica, sobre a natureza da Arte e da Poesia, é surpreendente que Eugénio de Andrade, em entrevista, afirme que, para si, a poesia equivale a um remontar até às águas primordiais – “Porque a poesia é a perfeita procura dessas águas”, o que equivale a dizer, ao ato de “remontar às fontes do ser”. Nesta conceção, o poeta Eugénio de Andrade – que admira Hölderlin, Rilke e W. Blake, entre outros (cf. Bochicchio, 2023, p. 49) – vive um confessado e “apaixonado desejo de ver claro, mesmo nos labirintos da noite.” (Andrade, 1979, p. 44). Não por acaso, Hölderlin e Rilke comparecem expressamente na poesia de Eugénio de Andrade, numa espécie de “linhagem” poética de fundo heideggeriano – vejam-se os poemas “Kilkeana” e “Ao Eduardo Lourenço, na flor da sua idade” (cf. Andrade, 2017, pp. 268-269 e 633).

Manoel de Barros

Na obra poética do brasileiro **Manoel de Barros** (1916-2014), encontramos afirmações que nos remetem para o pensamento de Heidegger: “Cada coisa sem préstimo tem seu lugar na poesia ou na geral” (Barros, 2010, p. 138). Em outra passagem: “As coisas sem importância são bens de poesia” (Barros, 2010, p. 139). “Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo sem conceitos. Que os poetas podem refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto” (Barros, 2015, p. 117), ou ainda “Uso a palavra para compor meus silêncios” (Barros, 2015, p. 149)

De facto, quando o autor Manoel de Barros chama a poesia de inútil, “O poema é antes de tudo um inutensílio.” (Barros, 2015, p. 55), o poeta escancara a porta da possibilidade, pois a *utilidade* é para o cotidiano a única possibilidade conhecida. Neste sentido, Manoel de Barros, ao enfatizar a *inutilidade* da poesia, libertanos para abordarmos a poesia como desveladora das possibilidades das entidades a que se devota; para explorarmos outros caminhos que não o da serventia dos objetos, das ideias, sentimentos e das pessoas. O que nos convoca o pensamento do autor de “Para quê poetas?”: “Enquanto ocupação, o empenhar-se por algo possível tem a tendência de anular a possibilidade do que é possível, tornando-o disponível” (Heidegger, 2018, p. 337).

Segundo Heidegger, há uma diferença entre a possibilidade em si e a possibilidade em particular (circunstancial) de algum momento. Neste sentido, quando estamos ocupados, tendemos a confundir a possibilidade particular com a possibilidade em si, limitando a nossa ex-

-periência com as entidades a sua serventia (possibilidade particular), restringindo a nossa ex-
-periência. Manoel de Barros nos chama a atenção para a possibilidade em si por oposição à
possibilidade particular, ou a da serventia, distinção cara ao pensamento heideggeriano:

Para compreender a possibilidade completamente, contudo, devemos distinguir entre
possibilidade em si e as coisas particulares que são possíveis para o Dasein em algum
momento. No nosso comportamento quando estamos absortos, “há a tendência de aniquilar a
possibilidade do possível ao fazê-lo disponível para nós”, mas a aniquilação nunca é algo mais
do que relativo porque mesmo quando algo que foi atualizado mantém-se possível já que “ele
é caracterizado por ser “para-algo [Umzu]”. A estrutura ontológica do Dasein é possibilidade
(*Möglichsein*), e somente por causa disso pode ter a habilidade fática de ser ou fazer isto ou
aquela coisa em particular (*Seinkönnen*).” (Faulconer, 2021: 595)³⁵

Assim, a possibilidade é uma das estruturas ontológicas do *Dasein*, ou seja,
compreender o conceito de possibilidades e as suas distinções e modo como tais
relacionam-se com as entidades (incluindo nós próprios) é fundamental para o *Dasein* ser.
(Faulconer, 2021, p. 595). Neste sentido, o poeta Manoel de Barros em muitos dos seus
poemas exercita tal compreensão através da redefinição das possibilidades de várias
entidades, explorando nestas as possibilidades que o nosso olhar cotidiano e absorto vela,
através da definição fixa e rígida instrumentalizante das entidades ao nosso dispor.

Mas os pontos comuns entre *Ser e Tempo* de Martin Heidegger e a poesia de Manoel
de Barros não se esgota neste aspecto. Pelo contrário, há muito outros pontos de contacto
entre ambos, dos quais vale destacar a destruição da ontologia tradicional (Heidegger, 2018,
p. 57) e a “desexplicação” da poesia de Manoel de Barros: “O objetivo da poesia de Manoel
de Barros não é explicar, mas desexplicar. Ela se desenrola além da razão e de seus bons
argumentos.” (Barros, 2015, p. 9)

A “destruição da ontologia tradicional” e a “desexplicação” são, de modo resumido,
pontos de contacto entre *Ser e Tempo* e a poesia de Manoel de Barros, mas revelam também
um partilhamento entre ambos da preocupação com a tradição e um questionamento dos
pressupostos filosóficos e poéticos anteriores (dos quais a “inutilidade” da poesia de Manoel
de Barros e a crítica ao modo de ser “equipamento” baseado na utilidade das entidades em
Heidegger são exemplos). Desta forma, “(...) por tudo isso, o encontro com a poesia de
Manoel de Barros (...) torna-se ao mesmo tempo, um desencontro. O leitor desencontra-se

³⁵ “To understand possibility fully, however, we must distinguish between possibilities as such and whatever
particular things are possible for Dasein at some moment. In our concerned behavior, “there is a tendency to
annihilate the possibility of the possible by making it available to us,” but that annihilation is never anything more
than relative because even something that has been actualized remains possible since “it is characterized by an ‘in-
-orderto’ [Umzu]” (SZ 261). The ontological structure of Dasein is possibility (*Möglichsein*), and only because of
that can it have the factual ability to be or do this or that particular thing (*Seinkönnen*).” SZ é o título original do alemão
Sein und Zeit, de *Ser e Tempo* (1927).

consigo mesmo e com tudo o que aprendeu: eis a poesia.” (Introdução *in* Barros, 2015: 12).

Desta forma, prestemos atenção ao poema de Manoel de Barros:

GLOSSÁRIO DE TRANSNOMINAÇÕES EM QUE NÃO SE EXPLICAM ALGUMAS DE LAS (NENHUMAS) OU MENOS (1982)

Cisco, s.m.

Pessoa esbarrada em raiz de parede
Qualquer indivíduo adequado a lata
Quem ouve zoadas de brenha. Chamou-se de
O cisco de Deus a São Francisco de Assis
Diz-se também de homem numa sarjeta

Poesia, s.f.

Raiz de água larga no rosto da noite
Produto de uma pessoa inclinada a antro
Remanso que um riacho faz sob o caule da manhã
Espécie de réstia espantada que sai pelas frinchas de um homem
Designa também a armação de objetos lúdicos
com empregos de palavras imagens cores sons etc.
– geralmente feitos por crianças pessoas esquisitas loucos e bêbados

Lesma, s.f.

Semente molhada de caracol que se arrasta
sobre as pedras deixando um caminho de gosma
escrito com o corpo
Indivíduo que experimenta a lascívia do ínfimo
Aquele que viça de líquenes no jardim

Boca, s.f.

Brasa verdejante que se usa em música
Lugar de um arroio haver sol
Espécie de orvalho cor de morango
Avenêspera!
Pequena abertura para o deserto

Água, s.f.

Da água é uma espécie de remanescente quem já
incorreu ou incorre em concha
Pessoas que ouvem com a boca no chão seus
rumores dormidos pertencem das águas
Se diz que no início eram somente elas
Depois é que veio o murmúrio dos corgos para dar

testemunho do nome de Deus

Poeta, s.m. e f.

Indivíduo que enxerga semente germinar e engole céu
Espécie de um vazadouro para contradições
Sabiá com trevas
Sujeito inviável: aberto aos desentendimentos
como um rosto

Inseto, s.m.

Indivíduo com propensão a escória
Pessoa que se adquire da umidade
Barata pela qual alguém se vê
Quem habita os próprios desvãos
Aquele a quem Deus gratificou com a sensualidade
(vide Dostoievsky, Os irmãos Karamazov)

Sol, s.m.

Quem tira a roupa da manhã e acende o mar
Quem assanha as formigas e os touros
Diz-se que:
se a mulher espiar o seu corpo num ribeiro
florescido de sol, sazona
Estar sol: o que a invenção de um verso contém

Trapo, s.m.

Pessoa que tendo passado muito trabalho e fome
deambula com olhar de água suja no meio das
ruínas Quem as aves preferem para fazer seus
ninhos Diz-se também de quando um homem
caminha para Nada

Pedra, s.f.

Pequeno sítio árido em que o lagarto de pernas
areentas medra (como à beira de um livro)
Indivíduo que tem nas ruínas prosperantes de sua
boca avidez de raiz
Designa o fim das águas e o restolho a que o homem
Tende
Lugar de uma pessoa haver musgo
Palavra que certos poetas empregam para dar
concretude à solidão

Árvore, s.f.

Gente que despeta
Possessão de insetos
Aquilo que ensina de chão
Diz-se de alguém com resina e falenas

Algumas pessoas em quem o desejo
é capaz de irromper sobre o lábio
como se fosse a raiz de seu canto

Apêndice:

Olho é uma coisa que participa o silêncio dos outros
Coisa é uma pessoa que termina como sílaba
O chão é um ensino.”

(Barros, 2016: 169)

No poema transcrito, Manoel de Barros redefine certos conceitos, com referência às possibilidades destes. Assim, *Dasein* ou o poeta transcende o olhar absorto da ocupação cotidiana e lança sobre estes um olhar ontológico, implicando a compreensão do poeta em relação ao ser das entidades (e do *Dasein* como possibilidades).

Desta forma, o autor cita múltiplas possibilidades momentâneas –distinguíveis da possibilidade em si, mas que desvelam outras significações que não as instrumentalizantes do cotidiano, que as define como meros equipamentos. Assim, Manoel de Barros abre caminho para abordarmos as entidades e suas possibilidades como momentos que podem ser transcendidos, auxiliando-nos a compreender a problemática do Ser. Para além da questão do Ser, da diferença ontológica e da transcendência, o poeta aborda a questão da linguagem, outra temática que se relaciona com o pensamento de Heidegger:

“Veio me dizer que eu desestruturo a linguagem. Eu desestruturo a linguagem? Vejamos: eu estou bem sentado num lugar. Vem uma palavra e tira o lugar de debaixo de mim. Tira o lugar em que eu estava sentado. Eu não fazia nada para que a palavra me desalojasse daquele lugar. E eu nem atrapalhava a passagem de ninguém. Ao retirar de debaixo de mim o lugar, eu desaprumei.

Ali só havia um grilo com a sua flauta de couro. O grilo feridava o silêncio. Os moradores do lugar se queixavam do grilo. Veio uma palavra e retirou o grilo da flauta. Agora eu pergunto: quem desestruturou a linguagem? Fui eu ou foram as palavras? E o lugar que retiraram de debaixo de mim? Não era para terem retirado a mim do lugar? Foram as palavras pois que desestruturaram a linguagem. E não eu.” (Barros, 2015: 120) [08]

No texto citado “Palavras”, Manoel de Barros aborda a questão da essência da Linguagem e como esta relacionase com o uso cotidiano (instrumentalista) das palavras. O autor aborda também a questão do *silêncio* como linguagem, correspondente ao que Heidegger afirma: “Uma outra possibilidade constitutiva da fala, o silêncio, possui o mesmo fundamento existencial. Quem silencia na fala da convivência pode “dar a entender” com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra”. (Heidegger, 2018: 227).

Deste modo, Manoel de Barros enfatiza a importância do silêncio como algo que pode ser “feridado” para além de apontar a desestruturação da linguagem às palavras, no sentido em que Heidegger chama “falação” – não dever ser considerado pejorativamente, mas como modo de ser e compreender do *Dasein* no seu cotidiano (Heidegger, 2018: 231). Assim, Manoel de Barros afirma o estatuto do silêncio como modo possível de ser da Linguagem. Atentemos em outro poema, refletindo sobre a linguagem, a *poesis*, ato de nomeação, falatório, como no poema “Línguas”:

“Contenho vocação pra não saber línguas cultas.
Sou capaz de entender as abelhas do que
alemão. Eu domino os instintos primitivos.

A única língua que estudei com força foi a portuguesa.
Estudei-a com força para poder errá-la ao dente.

A língua dos índios Guatós é múrmura: é como se ao
dentro de suas palavras corresse um rio entre pedras.

A língua dos Guaranis é gárrula: para eles é muito
mais importante o rumor das palavras do que o sentido
que elas tenham.
Usam trinados até na dor.

Na língua dos Guanás há sempre uma sombra do
charco em que vivem.
Mas é língua matinal.
Há nos seus termos réstias de um sol infantil.

Entendo ainda o idioma inconvertível das pedras.
É aquele idioma que melhor abrange o silêncio das
palavras.
Sei também a linguagem dos pássaros – é só cantar.”

(Barros, 2016: 363)

Também no “Poeminha em língua de brincar”, as palavras-chave da composição poética são – linguagem, línguas, cotidianidade, equipamento, abandono do ser:

“Ele tinha no rosto um sonho de ave extraviada.
Falava em língua de ave e de criança.
Sentia mais prazer de brincar com as palavras do que de pensar com elas.
Dispensava pensar.
Quando ia em progresso para árvore queria florear.
Gostava mais de fazer floreios com as palavras do que de fazer ideias com elas.

Aprendera no Circo, há idos, que a palavra tem que chegar ao grau de brinquedo para ser séria de rir.

Contou para a turma da roda que certa rã saltara sobre uma frase dele

E que a frase nem arriou.

Decerto não arriou porque tinha nenhuma palavra podre nela.

Nisso que o menino contava a estória da rã na frase

Entrou uma Dona de nome Lógica da Razão.

A Dona usava bengala e salto alto.

De ouvir o conto da rã na frase a Dona falou:

Isso é Língua de brincar e é idiotice de criança

Pois frases são letras sonhadas, não têm peso, nem consistência de corda para aguentar uma rã em

cima dela

Isso é língua de raiz – continuou

É língua de Faz-de-conta

É língua de brincar!

Mas o garoto que tinha no rosto um sonho de ave extraviada

Também tinha por sestro jogar pedrinhas no bom senso.

E jogava pedrinhas:

Disse que ainda hoje vira a nossa Tarde sentada sobre uma lata ao modo que um bem-te-vi sentado na

Telha.

Logo entrou a Dona Lógica da Razão e bosteou:

Mas lata não aguenta uma Tarde em cima dela, e ademais a lata não tem espaço para caber uma Tarde

Nela!

Isso é língua de brincar

É coisa-nada.

O menino sentenciou:

Se o Nada desaparecer a poesia acaba.

E se internou na própria casca ao jeito que o jabuti se interna.” (Barros, 2016: 463)

Nos poemas “Poeminha em língua de brincar” (Barros, 2016: 463) e “Línguas” (Barros, 2016: 363), Manoel de Barros aborda diversos temas heideggerianos de *Ser e Tempo*, incluindo o tema da linguagem, do qual podemos destacar os tipos diferentes de comunicação (enunciados e pronunciamentos), com a observação de Heidegger: “(...) o fenômeno da comunicação deve ser considerado num sentido ontologicamente amplo” (Heidegger, 2018: 225). Neste sentido Heidegger alerta que 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” (Heidegger, 2018: 225).

Assim, Manoel de Barros, nos textos acima descritos, “pronuncia” a compreensão do poeta sobre o fenômeno da linguagem, da comunicação e do seu ser – “É aquele idioma que

melhor abrange o silêncio das palavras”, ou “Entendo ainda o idioma inconversível das pedras.” A linguagem encontra nos poemas acima descritos a “morada do ser”, pois em ambos os poemas o Ser da linguagem encontrase albergado, protegido do sentido meramente instrumental que o cotidiano lhe impõe – “é muito mais importante o rumor das palavras do que o sentido que elas tenham”. Manoel de Barros liberta a linguagem (neste caso as palavras) do jugo do pensamento enquanto definido tradicionalmente – “Sentia mais prazer de brincar com as palavras do que de pensar com elas. Dispensava pensar” –, “sequestrado” pelo paradigma lógicoracionalista.

Outro motivo abordado por Manoel de Barros é o pensamento, a lógica e a razão. (“Entrou uma Dona de nome Lógica da Razão”), neste sentido, em *Ser e Tempo*, Heidegger na sua tarefa de destruição da ontologia tradicional questiona a tradição ao submeter o pensamento à lógica aristotélica baseada em regras formais cuja tarefa seria a de encontrar a verdade, mas que não abarcam a existência do *Dasein*. O pensamento para Heidegger, não deve ser calculista, correspondente, mas existencial (Heidegger, 2018: 283). Desta forma, Manoel de Barros liberta a Verdade do jugo da razão e lógica, restituindo-lhe o sentido de desvelamento (*Aletheia*):

“O poema é antes de tudo um inutensílio.
Hora de iniciar algum
convém se vestir de roupa de trapo.
Há quem se jogue debaixo de carro
nos primeiros instantes.

Faz bem uma janela aberta.
Uma veia aberta.

Pra mim é uma coisa que serve de nada o poema
Enquanto vida houver

Ninguém é pai de um poema sem morrer”

(Barros, 2016: 161)

No mesmo espírito de diálogo com o autor de *Ser e Tempo*, a escrita poética de Manoel de Barros reflete, metapoeticamente, sobre a utilidade / inutilidade da Poesia. Também, a um outro nível, Heidegger aborda as especificidades do ser intramundano ou entidades. Assim Heidegger admoesta que o uso das entidades meramente como instrumento apresenta duas facetas, o foco no instrumento como tal e o foco na ocupação do qual o instrumento é um meio para: “Ao lidar-se com o instrumento no uso, a ocupação subordina-se ao “ser para” (*Umzu*) constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se fixar na coisa “martelo”, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se vai ao encontro naquilo que ele é (...)” (Heidegger, 2018: 117).

Assim, para Manoel de Barros, a poesia torna-se inútil quando o poeta se fixa nesta enquanto coisa a escrever ou julga a poesia segundo critérios instrumentalistas ao contrário de Manoel de Barros, que mantém um relacionamento com a poesia mais originário através do desvelamento que se encontra nos seus poemas.

FRAGMENTOS DE CANÇÕES E POEMAS

11.

“Aqui: ardo e maduro.

Compreendo as azinheiras.

Compreendo a terra podre e fermentada

De raízes mortas.

Compreendo a presciência do fruto

Na carne intocada.

E assisto crescerem

Frescos, nessa carne, os teus dedos.

Compreendo esse garfo na terra

A germinar ferrugens

Sob laranjas...

E o grão que semearam na pedra.

E mais: os troncos rugosos

Pendendo suas bocas para as águas.”

(Barros, 2016: 55)

A compreensão que Manoel de Barros (2016: 55) expõe no poema 11 de *Fragmentos* indica uma compreensão do modo existencialmente originário, que possibilita a abertura ao ser. Neste sentido, Heidegger afirma que “Enquanto descoberta compreensiva do incompreensível, todo o explicar tem as suas raízes no compreender primordial da presença (*Dasein*)” (Heidegger, 2018: 421) Ou seja, é o compreender do poeta de modo originário que torna o incompreensível, segundo conceitos e definições tradicionais; compreensível, segundo referências existenciais. Desta forma, é importante realçar que a compreensão do poeta de Manoel de Barros é uma disposição (*Stimmung*) própria do poeta – “todo compreender possui o seu humor. Toda disposição é compreensiva” (Heidegger, 2018: 421). Assim, Manoel de Barros compreende e explica o “garfo na terra, o grão semeado, as azinheiras, a presciência do fruto”, de modo originário que possibilita uma explicação existencial, poética, mas principalmente a abertura ao ser destas entidades em particular e do Ser em geral.

*“Experimentando a manhã nos galos
... poesias, a poesia é
é como a boca
dos ventos
na harpa*

*Nuvem
a comer na árvore
vazia que
desfolha a noite*

*raíz entrando
em orvalhos...*

os silêncios sem poro

*floresta que oculta
quem aparece como
quem fala
desaparece na boca*

*cigarra que estoura o
crepúsculo
que a contém*

*o beijo dos rios
aberto nos campos
espalmado em álacres
os pássaros*

*e é livre como
um rumo
nem desconfiado...”*

(Barros, 2016: 103)

A escrita poética de Manoel de Barros equaciona a questão do Ser, a própria poesia, a ideia de verdade e de desvelamento. Também Heidegger discorre sobre a Verdade (*Aletheia*), enquanto a tradição definiu-a como correspondência (*Adaequatio*), ou relacionada com a Lógica e teorias do Conhecimento, Heidegger (2018: 285) acusa-as de serem vazias e universais. Para Heidegger, “ser verdadeiro (verdade) diz ser-descobridor (...) Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da presença (*Dasein*)” (Heidegger, 2018: 291).

Finalmente, Heidegger afirma “A verdade (descoberta) deve ser sempre arrancada primeiramente dos entes” (Heidegger, 2018: 293), confirmando a noção de verdade como

desvelamento ou desencobrimento. Neste sentido, Manoel de Barros, “arranca” das entidades (ventos, nuvem, raiz, florestas, cigarra, rios) o ser destas enquanto possibilidades do ser e da abertura do poeta, e fá-lo para além das aparências e distorções (encobrimentos) que o modo de ser cotidiano e científico lhes impõe:

*...poesias, a poesia é
É como a boca
dos ventos na harpa
nuvem
a comer na árvore
vazia que desfolha
a noite*

(Barros, 2016: 103)

*A menina apareceu grávida de um
gavião.
Veio falou para a mãe: O gavião
me desmoçou.
A mãe disse: Você vai parir uma
árvore para a gente comer
goiaba nela.
E comeram goiaba.
Naquele tempo de dantes não
havia limites para ser.
Se a gente encostava em ser
ave ganhava o poder de alçar.
Se a gente falasse a partir
de um córrego a gente
pegava murmúrios.
Não havia
comportamento de
estar. Urubus
conversavam auroras.
Pessoas
viravam
árvore.
Pedras
viravam
rouxinóis.
Depois veio a ordem das coisas e
as pedras têm que rolar seu
destino de pedra para o resto dos
tempos.
Só as palavras não foram
castigadas com a ordem
natural das coisas.
As palavras continuam com seus*

deslimites.”

(Barros, 2016: 357)

No referido espírito de diálogo implícito com o autor de *Ser e Tempo*, sobressaem nestes citados versos pensamentos e imagens sobre limites do ser, as palavras e o ato de nomear, a diversidade de entidades convocadas. Através do poema acima descrito, Manoel de Barros se relaciona com *Ser e Tempo* de Heidegger através do problema da realidade a partir do qual questiona a definição tradicional de mundo – realidade a partir do qual se debate com o problema das demonstrabilidades destes (as teorias de conhecimento reduzem o mundo e a realidade em entidades separadas e exteriores ao homem passíveis de serem demonstráveis e lhes atribuem o estatuto de real) (Heidegger, 2018: 269).

Manoel de Barros e seu poema, contudo, vem de encontro a Heidegger, que afirma que a realidade, segundo a tradição, é apenas um modo de ser dentre vários possíveis. Aqui, o poeta explora uma realidade outra que não a demonstrável cientificamente. Manoel de Barros aborda as entidades a partir da compreensão do poeta e explora as possibilidades destes e a partir da mundanidade do poeta, cria um mundo:

*“Naquele tempo de dantes não havia limites
para ser.
Se a gente encostava em ser ave ganhava o
poder de alçar”*

(Barros, 2016: 357)

BIOGRAFIA DO ORVALHO

11
*“A maior riqueza do homem
é a sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como sou eu não aceito.*

*Não aguento ser apenas um sujeito que abre portas,
que puxa válvulas, que olha o relógio,
que compra pão às 6 horas da tarde,
que vai lá fora, que aponta lápis,
que vê a uva etc. Etc.*

*Perdoai
Mas eu preciso ser Outros.
Eu penso renovar o homem usando borboletas.”*

“De acordo com Heidegger, a “pessoalidade é encontrada em primeiro lugar na capacidade de o agente desvelar a situação de um modo específico e em resposta ao estilo individual próprio de ser-no-mundo deste agente. Em segundo lugar, “pessoalidade” é encontrada na capacidade do agente de determinar por si próprio – apropriar – a sua maneira de desvelar situações.” (Wrathall, 2021, p. 665)³⁶.

Segundo tal abordagem, Manoel de Barros expressou uma forma de personalidade em consonância com Heidegger, visto que apresenta um “eu” distante de se definir como agente meramente ativo ao desvelar a si próprio e as situações não como sujeito (em relação com objetos de forma apenas cognitiva), mas como “incompleto” que não se esgota em si, que “precisa ser Outros”, mostrando Manoel de Barros como um desvelador de situações de um modo específico de acordo com o ser-no-mundo próprio do poeta.

Hélia Correia

Hélia Correia (1949) –, ficcionista e poeta, cuja escrita apresenta fortes ligações ao imaginário e à tradição anglófonos.

ESMOLA

I

*“Lançai-me
uma palavra, como alguns
atiram côdea aos cães.
Uma palavra
que, embrulhada nesse cuspo
que vos escorre pelos queixos,
Brilha
e desconcerta a própria
Repugnância.
Sacudi-a
de vós, tal como alguém
sacode a lama seca do sapato
sem perceber sequer que lama é
porque não tira os pés
do alcatrão.
Essa palavra abandonada à porta,*

³⁶ “On Heidegger’s account, selfhood is found first of all in an agent’s capacity to disclose a situation in a way that is specific and responsive to that agent’s own individual style of being in the world. Second, selfhood is found in that agent’s capacity to determine for herself – to “own” – her way of disclosing situations.”

*eu a recolherei, como se houvesse
nela um pedido,
a súplica de um órfão,
de uma cria deixada para
Morrer.
Eu pegarei nessa palavra ao colo
e, não sabendo onde encontrar abrigo
nem alimento,*

*dormirei com ela, Ouvindo-a
murmurar, enquanto os bosques
vão crepitando e a cinza
nos recobre.*

II

*Mas entregai uma qualquer palavra,
dessas que tanto desprezais,
ao meu cuidado.
Uma palavra, por exemplo,
sobre a qual
ninguém se incline já
porque a confunde
com uma pedra do caminho
ou um excremento,
tão insignificante
se tornou.
Oh, que estranho é pensar que elas tiveram,
até, reis como servos, as palavras.
Pensar que elas passavam pelos séculos
com o seu corpo musical, tão frágil
e tão convocador de tempestades.
Essas pequenas criaturas transparentes,
sem peso, com alguma vocação
para a malignidade, pois não têm
nem sombra nem reflexo,
e dos seus dedos
desce a grande beleza do terrível
e a grande redenção
que há no poema*

III

*Pequenas, misteriosas criaturas
que não nascem do mundo natural,
que são obra dos homens,
sendo os homens a obra delas,
Vejo-as
hoje mais do que escorraçadas:*

*Submetidas.
Elas que eram solenes e risonhas,
tanto mais necessárias quanto inúteis,
e tanto mais inúteis quanto pura
exaltação do texto, essas palavras
rolam humildemente pelo chão.*

*Deixai, deixai cair uma palavra,
e outra, e outra,
os ossos do banquete,
para que me roje e as apanhe com a boca,
sendo eu menos
do que mendiga,
menos do que cadela,
sendo eu menos do que um bicho
com fome:
sendo a fome.”*

Hélia Correia (poema do livro “ACIDENTES”)
(Correia, 2012, pp. 79)

De acordo com Heidegger, o conceito vulgar e tradicional de Tempo subjacente às teorias linguísticas não são o suficiente para apreender a estrutura existencial e temporal, da fala - palavras (Heidegger, 2018, p. 436), assim “porque, no entanto, toda fala é sempre um falar sobre entes, mesmo que primária e predominantemente não tenha o sentido de enunciado teórico...” (Heidegger, 2018, p. 437). Desta forma, o poeta “fala” sobre os entes, mas com a temporalidade poética (tempo enquanto ekstático, dinâmica entre passado, presente e futuro), distinta do falar sobre os entes de acordo com teoria tradicional do tempo. Assim, o poeta apreende a *verdade do ser* em geral e do *ser das palavras* em particular, como nestes versos: “Deixai, deixai cair uma palavra, / e outra, e outra, / os ossos do banquete, para que me roje e as apanhe com a boca (...)” (Correia, 2012: pp. 79)

*“Para quê, perguntou ele, para que servem
Os poetas em tempo de indigência?
Dois séculos corridos sobre a hora
Em que foi escrita esta meia linha,
Não a hora do anjo, não: a hora
Em que o luar, no monte emudecido,
Fulgurou tão desesperadamente
Que uma antiga substância, essa beleza
Que podia tocar-se num recesso
Da poeirenta estrada, no terror
Das cadelas nocturnas, na contínua
Perturbação, morada da alegria;*

2.

*Essa beleza que era também espanto
Pelo dom da palavra e pelo seu uso
Que erguia e abatia, levantava
E abatia outra vez, deixando sempre
Um rasto extraordinário. Sim, a hora,*

*Dois séculos atrás, em que uma ausência
E o seu grande silêncio cintilaram
Sobre a mão do poeta, em despedida.
(...)*

(Correia, 2012: 7)

Ao mencionar “tempo de indigência”, para além da referência intertextual a Hölderlin contida nessa imagem – poeta da linhagem de Heidegger, – Hélia Correia, segundo nossa interpretação, remete, para além de outros conceitos de *Ser e Tempo*, ao conceito de historicidade. Neste sentido, Heidegger (2018, p. 57) discorre sobre a temporalidade, a partir de vários ângulos: “(...) esta por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal do próprio *Dasein*, mesmo abstraindo da questão do se e como o *Dasein* é um ente no tempo”.

Desta forma, o poema de Hélia Correia, ao considerar um tempo de indigência torna-se uma abertura ao *Dasein* cujo ser é a temporalidade, e esta como a condição de possibilidade para que seja histórico, para que seja imerso na história enquanto entidade histórica, o que permite ao poeta desvelar épocas históricas como “indigentes” segundo a compreensão da questão do ser em determinada época.

*“Sabemos,
Sabemos todos quem ali morreu:
A bela coleção do paganismo
E, dentro dela, o homem, com a sua
Mortalidade rigorosa, a sua
Narrativa imparável, o pavor
E a exaltação, o rito o rito:
O que produz ao mesmo tempo a dança
E o significado, acto e poema,
Gozo e horror, e as doces, fulgurantes
Cordas onde se entrança o pensamento
Como um ramo maior da natureza,
Algo que o céu não pode desprezar.”*

(Correia, 2012, p. 17)

O tema da morte é tratado de forma cuidadosa e complexa em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2018, p. 309); e neste tratamento ocorre a questão da experiência da morte. Assim, Hélia Correia “sabemos todos quem ali morreu” encontra certo eco no pensamento heideggeriano – “A transição para o não mais ser presença (*Dasein*) retira a presença (*Dasein*) da possibilidade de fazer experiência dessa transição e de compreendê-la como tendo feito essa experiência (...). A morte dos outros, porém, torna-se tanto mais penetrante, pois o findar da presença (*Dasein*) é “objetivamente acessível” (Heidegger, 2018, p. 311). Sendo essencialmente ser-com os outros, a presença (*Dasein*) pode obter uma experiência da morte.” (*ibidem*).

Neste sentido, um dos aspectos do fenómeno da morte, de acordo com o texto anterior, é desvelado no poema de Hélia Correia, i.e., a compreensão, ainda que parcial (porque não se trata da compreensão da nossa própria morte) da morte, acontece enquanto experienciamos a morte do outro. O que nos conduz para os tópicos da mortalidade, finitude e autenticidade:

*E veio outra miséria, em interlúdio:
A miséria da interpretação
Que tudo trai. Os textos, os tão belos
Textos do ódio e da melancolia
Carregavam os sacos dos soldados
Como pães doces, abolorecidos,
Alimentavam quem? Persas, de novo
Persas vindos do Norte, equivocados
Com o som do poema, com a ira
Formosa do poema*

(Correia, 2012, p. 26)

A reter a passagem citada de Hélia Correia quando escreve: “A miséria da interpretação / Que tudo trai”. Desvela uma tradição interpretativa que trai o sentido original da interpretação, que encontra eco em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2018, p. 209), onde Heidegger trata da relação entre compreender e interpretação. Segundo este texto, compreender radica na projeção das possibilidades do ser, i.e., das possibilidades do *Dasein* e das entidades e interpretação radica na elaboração das possibilidades. Nesta perspetiva, através das palavras centrais (compreender, interpretação, possibilidade), “A interpretação funda-se existencialmente no compreender não viceversa”. Assim, “Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender.” (Heidegger, 2018, p. 209).

A terceira miséria é esta, a de hoje.

*A de quem já não ouve nem pergunta.
A de quem não recorda. E, ao contrário
Do orgulhoso Péricles, se torna
Num entre os mais, num entre os que se entregam
Nos que vão misturarse como um líquido
Num líquido maior, perdida forma,
Desfeita em pó a estátua.*

(Correia, 2012, p. 29)

Neste poema, Hélia Correia diagnostica o estado atual da filosofia tradicional em geral, e do *Dasein* em particular, que há muito tem abandonado a questão do ser “A de quem já não ouve nem pergunta.” Encontra eco em *Ser e Tempo*, onde Heidegger trata da “Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser” (Heidegger, 2018, p. 37) onde encontramos o mesmo diagnóstico desvelado pelo poema: “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de a afirmar novamente a metafísica, a questão aqui evocada caiu no esquecimento.” (Heidegger, 2018, p. 37), i.e., a questão que o *Dasein* já não ouve nem por ela pergunta e “A de quem não recorda”.

Adília Lopes

A poeta Adília Lopes (1960 –) é autora de uma obra poética extensa, igualmente reconhecida pela crítica literária atual, onde é possível vislumbrar difusos ecos de Hölderlin e de Heidegger, na senda dos outros poetas antes referidos em torno do lugar e função da Poesia e do Poeta:

*Traduzo:
Assim eu deixo
alegria e prazer
E pele de esquilo e petitgris
e martazibelina*

*Esses tempos eram crus, estes meus tempos são crus de outra maneira,
mais perversa e mais hipócrita a meu ver. O ser no tempo exige a crueldade? A lembrança e o desejo e a esperança de que assim não seja anima-me. Um dia não muito longe não muito perto seremos felizes e vivos para sempre porque verdadeiramente carinhosos, isto é, caridosos.*

*Para que servem poetas
em tempos de penúria?*

*Para que servem
tempos de penúria?*

Para que servem?

Para que servis?

Para que servem servos?

(Lopes, 2003, p. 90)

Neste diálogo implícito entre a poesia de Adília Lopes e Heidegger, sobressai a interrogação sobre a utilidade dos poetas (*topos* reiterados em outros autores) e, ao mesmo tempo, a questão da temporalidade. Neste sentido, *Ser e Tempo* aborda aspetos diferentes da temporalidade, um dos quais a temporalidade do compreender (Heidegger, 2018, p. 421). Em *Ser e Tempo*, este compreender este compreender “não se trata de um conhecer determinado, é distinto, por exemplo, de explicar e conceituar, e nem sobretudo, de um conhecer em geral, no sentido de apreender tematicamente.” (Heidegger, 2018, p. 421).

Com efeito, segundo o texto acima “este saber não significa, contudo, ter descoberto um fato, mas manter-se numa possibilidade existenciária.” (Heidegger, 2018, p. 421) Um exemplo deste tema no poema acima citado é “o ser no tempo exige a crueldade?” como o questionar da relação ser e o tempo, fundamento da temporalidade. Outro poema de Adília Lopes que dialoga, indiretamente, com *Ser e Tempo*:

“Não busco
o tempo
Perdido
Porque
é o tempo
Perdido
que vem
ter comigo

Reencontrado
o tempo
Acaba
o tormento

Fica
Espaço
Para
o Verão

O mar
é verde
amplia o meiodia"

(Lopes, 2003, p. 30)

Heidegger (2018, p. 498) aborda a questão do tempo e a forma vulgar como nos relacionamos com este, através do cotidiano. Nesta abordagem vulgar, tratamos o tempo de forma meramente cronológica ou instrumental, contrastando com a temporalidade originária do *Dasein*, i.e., desvelar a possibilidade da temporalidade como *Ekstasis* (posicionar-se fora) e desta forma compreender o passado, presente e futuro como unidade dinâmica, fundados na temporalidade do *Dasein* e desta forma inevitavelmente relacional com este. Assim, o poeta “não busco o tempo perdido, porque é o tempo perdido que vem ter comigo.” Adília Lopes continua a dialogar com temas heideggerianos de *Ser e Tempo*, como neste outro poema:

“Uma urtiga
não é
uma rosa
corderosa

Nem sempre
uma rosa
é corderosa”

(Lopes, 2003, p. 56)

Heidegger admoesta que para a questão do Ser adquirir transparência é necessário que *se abalem a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados.*” (Heidegger, 2018, p.60). Assim, a questão do ser relaciona-se em contraste com a definição rígida e inflexível dos dicionários, representativos de uma tradição e da sua intenção de acrescentar precisão à linguagem. Neste sentido Adília Lopes opõe-se à definição rígida das entidades em *nem sempre uma rosa é corderosa* e critica, ainda que implicitamente, a abordagem tradicional à questão do Ser.

CONCLUSÃO

É incontornável que dentro da obra heideggeriana *Para Quê Poetas?* seja um dos palcos principais das reflexões deste autor sobre a Poesia. Nesta obra, Heidegger não apenas discorre sobre a Poesia e os Poetas, mas nos guia através de um caminho que se mostra cada vez mais atual para que possamos compreender a natureza, a função, a essência da poesia nos tempos contemporâneos. Nesta obra Heidegger admoesta a contemporaneidade “Será que nós, hodiernos, encontraremos sobre esta via, um poeta hodierno? Será que encontraremos aquele poeta que hoje em dia, frequente e apressadamente, se vê arrastado para a proximidade do pensamento que está escondido por debaixo de muita filosofia mal pensada?” (Heidegger, 2014, p. 314).

A admoestação de Heidegger apresenta em si muito das complexidades da relação entre Poesia e a modernidade, nomeadamente a tecnologia enquanto paradigma contemporâneo. As obras do Heidegger tardio, embora bastante exploradas como guia da abordagem da Poesia ainda se encontram inesgotáveis fontes e enquanto guias para compreendermos a Poesia, daí que seu mérito seja indiscutível. Mas é justamente por ser incontornável a abordagem da Poesia através da obra tardia de Heidegger que nos desafiamos a escolher uma outra via, a de *Ser e Tempo*.

Nesta dissertação, abordámos a relação entre conceitos e temas encontrados em *Ser e Tempo* (1927) e em outros textos tardios de Martin Heidegger relacionados com o seu conceito de Poesia, à sombra das múltiplas e fecundas articulações multisseculares entre Filosofia e Poesia. Neste sentido, sem nos determos em *Ser e Tempo*, apresentamos um contexto social, político e filosófico que deu origem a tal obra, considerada como o período inicial da carreira de Heidegger. Contudo, relacionar *Ser e Tempo* com o conceito de Poesia, reconhecidamente abordado por Heidegger no período que se considera tardio e que muitos acreditam significar o abandono de *Ser e Tempo* como ultrapassado por Heidegger, foi desafiador e problemático.

Desafiador devido a ser um campo com muito potencial para investigação para os estudiosos de Heidegger; e problemático, por implicar uma “arrogância intelectual” ao relacionar obras e pensamentos de um autor, que ele próprio não fez. Não obstante, abordamos *Ser e Tempo* como um repositório de temas, de conceitos originais, como *Dasein* e de outros conceitos que são transversais à experiência humana. Em *Ser e Tempo* encontramos a forma original que Heidegger utilizou e que pensamos ter servido de preâmbulo para abordar tais temas e conceitos posteriormente, i.e., uma forma tão ontológica quanto poética.

Para Heidegger, o pensamento (*Ser e Tempo*) tem mais pontos em comum com a Poesia do que a tradição admite. Podíamos aqui usar o conceito de George Steiner (2017), ao falar da *poesia do pensamento*.

Em tal contexto, *Ser e Tempo* aborda também o paradigma tecnológico contemporâneo (abordado com mais profundidade em outros textos tardios) a partir do qual a Poesia como desvelamento (pós *Ser e Tempo*) readquire relevância e significado, entretanto perdido durante grande parte da História. Na abordagem ontológica de *Ser e Tempo*, encontramos a presença incontornável de dois aspetos da filosofia heideggeriana em todos os seus momentos ou fases: o diálogo com a tradição e a questão do Ser.

Entre *Ser e Tempo* e a abordagem do Heidegger tardio sobre Poesia, há o debate sobre uma possível *viragem (Kehre)*, i.e., uma mudança de paradigma ou de direção, que para os efeitos a que esta dissertação se propõe não se apresenta como impedimento, sendo contudo mencionada ainda que de modo superficial.

É a partir deste contexto em que abordamos os caminhos a que Heidegger nos conduz e que pode ser resumido nesta asserção: a Arte é um acontecimento histórico desvelador das possibilidades dos entes em particular e do Ser em geral. E se a Poesia é a Arte por excelência, pode retirar-se a partir desta afirmação o evento e sentido da Poesia.

Argumentamos, nesta dissertação, que a importância da Poesia radica na excelência da sua Linguagem ao abordar a questão do Ser; e que a Poesia não se pode resumir a uma atividade literária. Para tal fim, abordamos os diferentes conceitos de Poesia, realçando a importância de cada, mas afirmando, ainda que implicitamente, o conceito de Poesia como *Aletheia* ou configuração. Se a linguagem é a morada do Ser, a Poesia é, por excelência, a autêntica morada do Ser, tal a relação de proximidade entre ambas. Argumentamos e pensamos ter exposto alguns dos temas centrais de *Ser e Tempo* mais diretamente aplicáveis a uma abordagem à Poesia como verdade (*Aletheia*). Isso permitiu-nos criar um breve *diálogo* com poetas oitocentistas, com contemporâneos de Heidegger e ainda com nossos contemporâneos de língua portuguesa.

Alguns destes poetas influenciaram Heidegger, outros foram explicitamente influenciados por Heidegger, enquanto em alguns imaginamos a possibilidade de o terem sido, ainda que indiretamente, embora sem evidências que nos suportem. Desta forma, procurámos expor a conexão destes com Heidegger, através de temas tratados em seus poemas, com afinidades mais ou menos óbvias com *Ser e Tempo*, mais do que por conexões de caráter biográfico ou literário.

Esperamos que esta dissertação contribua, na modéstia do seu foco, para um maior conhecimento da Filosofia Contemporânea, ao ousar uma nova interpretação de alguns aspectos de *Ser e Tempo*, obra representante do período inicial da carreira de Heidegger, embora com temas tratados pelo filósofo no seu período considerado tardio. Esperamos ter contribuído para, explorando as porosas fronteiras entre Literatura e Filosofia, estabelecer a possibilidade de interação entre obras e temas pertencentes a períodos históricos diferentes, de forma a que não sejam vítimas da “ditadura do tempo cronológico” que Heidegger critica na tradição, mas sim envoltos pelo tempo enquanto *ekstasis* ou reflexo da temporalidade como condição de possibilidade de qualquer interpretação de tempo. Neste sentido, *Ser e Tempo* e o Heidegger tardio relacionam-se como consentâneos e contemporâneos, porque esta é uma das possibilidades do tempo, a de ser experienciado como *ekstasis* (para além de si).

No entanto, esta pesquisa possui algumas limitações como a dificuldade de encontrar traduções de comentários sobre a relação entre *Ser e Tempo* e a poesia; não esquecendo o problema em navegar no universo heideggeriano sem o conhecimento da língua original da sua obra (o alemão), para além das limitações próprias de uma dissertação desta natureza – prazos e limite de páginas. Contudo, a grande limitação é o modo tradicional de pensar conceitos e temas relacionando-os de modo linear e causal a que estamos habituados, impedindo que alcançemos de forma mais elevada a sabedoria poética que tal empreitada deveria envolver.

Neste enquadramento, futuras investigações poderão explorar a relação entre o método fenomenológico de *Ser e Tempo* enquanto aplicáveis a análise da Poesia, criando uma ferramenta hermenêutica para interpretação de textos poético-literários.

Procurámos aprofundar a relação entre *Ser e Tempo* e temas tratados pelo Heidegger tardio, considerando ambos como percursos de um caminho circular em vez de linear, a partir do qual a discussão das diferenças entre estes e uma possível hierarquização da sua importância tornar-se-iam irrelevantes.

Relacionar *Ser e Tempo* com a Poesia no sentido heideggeriano não é uma tarefa simples. Nesta dissertação tivemos o desafio de o fazer, posicionando-nos em contraste com a tradição interpretativa que considera a Poesia como uma atividade literária com construção primariamente linguístico-estilística, para considerá-la antes uma forma ímpar de linguagem e um evento de desvelamento do Ser ou um acontecimento da Verdade.

Assim, através desta dissertação, apreendemos que a abordagem da Poesia também não pode resumir-se a ser uma alternativa ou contrapartida ao paradigma tecnológico ou outro qualquer, pois seria “utilizar” a Poesia como instrumento de finalidade, o que contraria a abordagem Heideggeriana. A abordagem da Poesia, nos moldes heideggerianos, deve fundamentalmente servir para “nada”, ser “inútil” como Manoel de Barros tão bem sugeriu, a

par de outras meditações metapoéticas, no sentido em que ela não tem serventia e não acrescenta informação ou conhecimento. Deve antes ser um evento nas e através das comunidades ou nos indivíduos a partir de e através da qual possamos estabelecer uma relação conosco e com os outros de forma autêntica, significativa, reveladora – em suma, o encontro da Poesia e do leitor como um evento relacional e dinâmico, onde as mais inesperadas possibilidades emergem.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia ativa

1.1. Heidegger, Martin

- . (2018) *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, Rj. Ed. Vozes.
- . (2012) *Ser e Tempo*. Edição Bilingue: português e Alemão. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ, Vozes.
- . (2016) *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antonio Castro. Lisboa, Edições 70.
- . (1979) *Nietzsche I*, translator: David Farrell Krell. New York: Harper & Row.
- . (1979) *Nietzsche II* translator. David Farrell Krell. New York: Harper & Row.
- . (1979) *Nietzsche: The Will to Power as Art*. Translator: Krell, D. F. Harper & Row,
- . (1971) *Poetry, Language, Thought*. Translator: Albert Hoffstadter. New York. Harper & Row.
- . (1977) *The Question Concerning Technology*. Translator: William Lovitt. New York. Garland Publishers, Inc.

- . (2014) *Para Que Poetas? In Caminhos da Floresta*, 3^a ed. Tradução: Irene Borges Duarte. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian.

- . (2013) *Basic Problems of Phenomenology*. Winter Semester 1919/1920, translator: Scott M. Campbell London: Bloomsbury (2004).

- . (2004). *The Phenomenology of Religious Life*, translator: Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti Ferencei. Bloomington: Indiana University Press.

- . (2000) *Elucidations of Holderlin's Poetry*. Translator: Keith Hoeller. New York, Humanity Books.

. (1962) *Being and Time*. Harper & Row Publishers, Inc. Trans. German (*Sein und Zeit*) by Macquarrie & Robinson.

1.2. Poetas

Andrade, E. (1979). *Rosto Precário*. Porto: Limiar

Barros, M. (2013) *Poesia Completa*. Lisboa: Leya.

Barros, M. (2015). *Meu Quintal É Maior Do Que O Mundo*. Rio de Janeiro: Alfaguara

Barros, M. (2016). *Poesia Completa*. Lisboa: Relógio d'Água.

Celan, P. (2022). *Os Poemas*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Cícero, A. (1996). *Guardar: poemas escolhidos*. Rio de Janeiro: Record.

Correia, H. (2012). *A Terceira Miséria*. Lisboa: Relógio d'Água.

Correia, H. (2020). *Acidentes*. Lisboa: Relógio d'Água.

Hölderlin, F. (2021). *Todos os Poemas*. Porto: Assírio & Alvim.

Lopes, A. (2003). *César a César*. Lisboa: Editora & Etc.

Rilke, R.M. (2017). *Elegias de Duíno e Os Sonetos a Orfeu*. Lisboa: Quetzal.

2. Bibliografia teórico-crítica

Acensi, M. (1995). *Literatura y Filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.

Capobianco, R. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathal, Ed.). Cambridge University Press.

Coventry, Rachel. (2024). *Heidegger and Poetry in the Digital Age*. New York, NY. Bloomsbury Publishing Pic.

Dahlstrom, D. O. (2013). *The Heidegger Dictionary*. New York: Bloomsbury Publishing Pl.

- Davies, B. W. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon* (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being in the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press
- Emerson, R. W. (2010). *The Poet*. The Norton Anthology of Theory and Criticism. Norton & Company Inc.
- Escudero, J. A. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon* (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Figal, G. (ed.) (2020). *Paths in Heidegger's Later Thought*. Indiana. Indiana University Press.
- Faulconer, J. E. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Gelven, M. (1989). *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Gosetti-Ferencei, J.A. (2004). *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language*. New York, NY: Fordham University Press.
- Guignon, C. (1983). *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Hatab, L. J. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Haugeland, J. (2013). *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*. Harvard University Press.
- Inwood, M. (2002). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- Inwood, M. (1999). *Heidegger Dictionary*. Massachusetts, Blackwell Publishers, Inc.

- Kelly, D. (2022). *Beyond Nihilism; the Turn in Heidegger's thought from Nietzsche to Hölderlin*. New York, NY. Bloomsbury Publishing Pic.
- Knowles, A. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Matherne, S. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- McManus, D. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Poggeler, O. (2001). *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Rouse, J. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Sheehan, Thomas. (2010) *Martin Heidegger Key Concepts*, (ed.) Davis. W.B. Acumen Publishing Ltd.
- Sikka, S. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press
- Tanzer, M. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Thomson, I. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Thomson, Iain D. (2011). *Heidegger, Art, Postmodernity*. Cambridge University Press.
- Vandevelde, P. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.
- Vycinas, V. (1969). *Earth and Gods; an Introduction to the philosophy of Martin Heidegger*. The Hague reprint.
- Wrathall, M. (2010). *Heidegger and Unconcealment*. Cambridge University Press.
- Wrathall, M. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Ed.). Cambridge University Press.

Wrathall, M. A. (2010). *Heidegger and Unconcealment*. Cambridge University Press. Young, J. 2001. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge University Press.