
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O papel do sonho poético na fundação histórica da verdade do ser

The role of the poetic dream in the historical foundation of the truth of being

João Evangelista Fernandes*

 <https://orcid.org/0000-0003-0906-410X>

Resumo: A partir da demonstração da verdade do ser enquanto acontecimento histórico e finito, que já se encontra seminalmente na conferência “Da essência da verdade”, bem como a noção da poesia como a linguagem originária, portanto co-originária à verdade enquanto ἀλήθεια, que aparece de modo mais explícito na parte final do ensaio sobre “A Origem da Obra de Arte” e nos cursos sobre os hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”, o artigo busca expor como essa co-originariedade entre verdade e poesia está relacionada à noção de sonho poético e seu papel na fundação histórica da verdade do ser a partir da arte, tal como aparece na interpretação que Heidegger faz do poema “Recordação”, de Hölderlin.

Palavras-chave: Verdade; ser; história; sonho poético.

Abstract: Based on the demonstration of the truth of being as a historical and finite event, which is already found in the conference “On the Essence of Truth”, as well as the notion of poetry as the original language, therefore co-originating with truth as ἀλήθεια, which appears more explicitly in the final part of the essay on “The Origin of the Work of Art” and in the courses on Hölderlin’s hymns “Germania” and “The Rhine”, the article seeks to expose how this co-originary between truth and poetry is related to the notion of poetic dream and its role in the historical foundation of the truth of being based on art, as it appears in Heidegger’s interpretation of Hölderlin’s poem “Remembrance”.

Keywords: Truth; Being; History; Poetic dream.

* Doutor em Filosofia pela UFPR. O presente trabalho foi financiado pela CAPES.

Introdução

Para a apresentação do sonho poético e de seu lugar na fundação histórica da verdade é importante acompanhar brevemente o modo pelo qual a verdade como ἀλήθεια, tal como exposta no § 44 de *Ser e tempo*¹, é radicalizada na conferência de 1930, “Da essência da verdade”, na qual vai paulatinamente se desvincilhando da suposta primazia concedida ao ser-aí e se direcionando para o que anos mais tarde viria a ser denominado por Heidegger de clareira (*Lichtung*), que é uma forma mais originária de abertura onde se dá co-originariamente a ἀλήθεια e a λήθη. Com efeito, na conferência de 1964, “O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento”, Heidegger lança mão do termo clareira (*Lichtung*) para designar “o livre aberto (*das freie Offene*)”². Entretanto, Heidegger ressalta que ainda que a *Lichtung* tenha uma raiz comum com a luz (*Licht*), refere-se a algo mais originário e mais radical que esta. “A luz pode, nomeadamente, incidir na clareira, na sua abertura e nela manter o jogo do claro com o escuro. Mas a luz jamais estabelece a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira”³. Para Heidegger, é com base no poema filosófico de Parmênides, Fragmento I, 28ss, que a ἀλήθεια pode ser nomeada de desencobrimento, onde o que é apresentado se apresenta. Porém, o coração do desencobrimento “refere-se ao lugar do silêncio (*Stille*), que reúne em si aquilo que primeiramente permite o desencobrimento. Esta é a clareira da abertura”⁴. Sendo a ἀλήθεια o desencobrimento mediante o qual o ente vem à presença, a clareira enquanto sua radicalização é mais originária na medida em que é condição de possibilidade para o fenômeno da verdade como do desencobrimento. É o que Heidegger dá a entender quando afirma que “[e]xperimentado e pensado é apenas aquilo que a ἀλήθεια

¹ Segundo Ernildo Stein, o § 44 de *Ser e tempo* ocupa um lugar estratégico na obra, de forma que conclui a primeira seção e precede à segunda (STEIN, E. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2006, p. 18), o que revela a importância da questão da verdade não só para o pensamento inicial de Heidegger, no qual é feita uma exploração da proposição na tradição grega desde Aristóteles, bem como da questão da verdade e da falsidade em filósofos modernos como Kant, Hegel, Leibniz entre outros, de modo que o § 44 nada mais é do que uma síntese desse diálogo (*Ibidem*, p. 26). De acordo com Benedito Nunes, o deslocamento da verdade de seu lugar proposicional à estrutura do ser-aí, em *Ser e tempo*, precede a três deslocamentos que assinalam o radicalismo ontológico de Heidegger: o dos princípios lógicos e metodológicos, da positividade das ciências e da especulação filosófica. Nesse caso, o império da verdade deve ser interpretado como existencial (NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 196).

² HEIDEGGER, M. “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1969)”. In: *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2007, p. 81. (A seguir, todas as citações dos textos de Heidegger que estão referenciados em alemão e inglês são traduções minhas).

³ *Ibidem*, p. 80-81.

⁴ *Ibidem*, p. 83-84.

como clareira concede (*gewährt*), não aquilo que ela como tal é”⁵. Embora Heidegger a nomeie “o lugar do silêncio”, em vez de ser caracterizada espacialmente a clareira deve ser compreendida como aquela que torna possível que algo tenha “lugar”⁶, portanto, sua essência é o acontecimento em que se dá o desencobrimento do ente, permanecendo em si mesma encoberta e inapreensível.

A conferência “Da essência da verdade”, primeiramente pronunciada em 1930, foi reformulada em 1940 e impressa em 1943, de modo que o texto que hoje temos em mãos com certeza sofreu algumas mudanças. Segundo Otto Pöggeler, o texto de 1930 não falava da serenidade diante do desencobrimento e simultâneo encobrimento, mas sim de uma rebelião da existência contra o encobrimento do ente em sua totalidade⁷. Em relação às alterações feitas na versão final de 1943, e mesmo à adição de dois parágrafos na seção IX em 1949⁸, William Richardson é da opinião de que essas revisões não alteraram a questão norteadora do texto original⁹. Jean Grondin, por sua vez, ressalta dois pontos importantes acerca dessa conferência: o primeiro é que ela foi primeiramente comunicada em dezembro de 1930, em Marburg, sob o título “Filosofar e fé”, vindo a público em 1943 com o título “Da essência da verdade”¹⁰; o segundo é a mudança de envergadura que a conferência anuncia no pensamento de Heidegger, que por sinal também já fora detectada por Jean Beaufret e expressa nestes termos: “pode-se dizer que essas vinte páginas constituem o filigrama de toda a obra ulterior de Heidegger”¹¹. De fato, o próprio Heidegger diz algo sobre o lugar central dessa conferência na mudança de seu pensamento: “Só uma curva. Minha conferência sobre a Essência da Verdade é disso, de certa maneira, a dobradiça. Colocando em minha obra a primeira questão, eu ignorava como se apresentaria mais tarde a segunda”¹².

⁵ *Ibidem*, p. 88.

⁶ FÉDIER, F. “Después de la técnica”. In: *La lámpara de Diógenes*, nº 26-27. Trad. Jorge Acevedo Guerra; Jaime Sologuren López. México: Puebla, 2013, p. 23.

⁷ PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 396, nota 20.

⁸ GRONDIN, J. *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*. Paris: PUF, 1987, p. 29-31.

⁹ RICHARDSON, W.J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. New York: Fordham University Press, 2003, p. 211-212.

¹⁰ GRONDIN, J. *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*, p. 28-29.

¹¹ BEAUFRET, *apud*, GRONDIN, J. *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*. p. 29, nota 26.

¹² HEIDEGGER, M. “O mais importante é ainda pensar”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de novembro de 1969, Caderno B, p. 1.

No § 44 de *Ser e tempo* Heidegger recusa o conceito tradicional da verdade como adequação devido à sua insuficiência para a recolocação da questão do sentido do ser, uma vez que esse conceito é derivado da verdade originária que se dá com a abertura, pois “somente com a *abertura* do ser-aí se realiza o fenômeno mais originário (*das ursprünglichste Phänomen*) da verdade”¹³. A verdade no sentido fenomenológico-existencial, portanto, deve ser relativa ao ser-aí que é ele mesmo a própria abertura. “Enquanto constituído pela abertura, o ser-aí está essencialmente na verdade. A abertura é um modo essencial do ser-aí. *A verdade somente ‘se dá’* (*‘gibt es’*) *na medida e enquanto o ser-aí é*. O ente *então* somente é enfim descoberto (*entdeckt*) e só é aberto *enquanto* o ser-aí *é*”¹⁴. No entanto, a ambivalência ôntico-ontológica da qual o ser-aí é constituído faz com que ao mesmo tempo em que está essencialmente na verdade, está também essencialmente na não-verdade. “Porque é decadente em *sua constituição de ser, em sua essência, o ser-aí está na ‘não verdade’* (*Unwahrheit*)”¹⁵. Embora na analítica existencial, enquanto primeiro estágio da ontologia fundamental, a verdade seja pensada como aquele fenômeno originário da abertura constitutiva do ser-aí, no qual se funda a verdade enquanto adequação entre o intelecto e a coisa, ali a verdade como desencobrimento e encobrimento só se dá enquanto o ser-aí existe. Isso em alguma medida será mantido na conferência de 1930, no entanto, o ser-aí perde a centralidade ali pressuposta, de forma que a verdade agora se equipara ao próprio ser, ou seja, a verdade é o próprio acontecimento histórico da verdade do ser, a essência da verdade é a verdade da essência, o fenômeno do desencobrimento e encobrimento do ser. Assim, o ser se dá e se retira co-originariamente ao ser-aí, demonstrando como se inicia a radicalização da abertura, de modo que a verdade e a não-verdade ocorrem nessa abertura mais originária que é a clareira (*Lichtung*).

Isso significa que a partir da conferência “Da essência da verdade”, que já pensa na saída para o colapso no qual o projeto de *Ser e tempo* se encontrava a essa altura, uma vez que ainda restavam alguns resquícios da metafísica da subjetividade na ontologia fundamental e na metafísica do ser-aí, inicia-se uma “torção” exigida pela própria questão do ser, que é o início da viragem (*Kehre*) da questão do sentido do ser para a questão do ser

¹³ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1977, p. 220-221.

¹⁴ *Ibidem*, p. 226.

¹⁵ *Ibidem*, p. 222.

enquanto acontecimento histórico da sua verdade. Para o propósito deste texto, é suficiente que se aponte o lugar central da referida conferência nessa viragem, de modo que a verdade ali alcançada, que consiste numa radicalização da verdade apresentada no § 44 de *Ser e tempo*, estará presente em grande parte da produção tardia de Heidegger, inclusive na sua interpretação da poesia de Hölderlin, mais especificamente no poema “Recordação” (*Andenken*)¹⁶, no qual a exposição que Heidegger faz do sonho e de seu papel na fundação da história, portanto do acontecimento do ser enquanto verdade, remete à ἀλήθεια como desencobrimento e encobrimento.

A liberdade como a essência da verdade

O início da conferência aparentemente não apresenta nada de novo em relação ao § 44 de *Ser e tempo*, uma vez que retoma a crítica da verdade como concordância entre o intelecto e a coisa como derivada da verdade enquanto fenômeno do desencobrimento do ente. Contudo, deve-se atentar para o fato de que ela busca suprir a lacuna implícita na ontologia fundamental e na metafísica do ser-aí, no tocante à finitude. Esta, além de ser uma característica fundamental do ser-aí, deve ser demonstrada como uma característica essencial do ser enquanto verdade. Nesse caso, a questão é: como pensar a finitude do ser e do ser-aí sem pressupor o seu contrário, a infinitude? A solução para esse problema está na co-originária doação/retirada do ser simultânea à abertura que constitui o ser-aí, ou seja, aqui já se encontra o ponto de partida para o pensamento do acontecimento-apropriador (*Ereignis*), no qual o ser se dá como verdade histórica.

A fim de que a verdade do ser aconteça como evento histórico, é preciso elucidar a afirmação de que a liberdade é a essência da verdade. Ora, a liberdade aqui nada pode ter a ver com a liberdade no sentido subjetivo e metafísico, o que exige a retomada da polêmica com o psicologismo, ou seja, a enunciação tem a função de apresentar a coisa como é, mas essa apresentação deve ter o caráter do deixar surgir a coisa diante de nós como objeto, não

¹⁶ Esse curso foi proferido em Freiburg no semestre de inverno de 1941/1942 (HEIDEGGER, M. *Hölderlin's hymn "Remembrance"*. Translated by William McNeil and Julia Ireland. Indiana University Press, 2018, p. xi). Em 1943, foi publicado outro texto em que Heidegger interpreta esse mesmo poema, como contribuição ao *Tübinger Gedenkschrift* e que compõe o volume 4 da *Gesamtausgabe*, traduzido para o português por Claudia Pellegrini Drucker (HEIDEGGER, M. “Recordação”. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2013).

sendo, portanto, caracterizada por preconceitos psicologistas (nos quais a verdade do enunciado se origina na consciência) ou epistemológicos (nos quais a verdade de um enunciado está no objeto apreendido de forma adequada). Desse modo, há uma co-originariedade entre o desencobrimento do ente, a abertura e o comportamento (*das Verhalten*). O ser-aí, como abertura, apreende o que se apresenta mediante um comportamento. Este, por sua vez, sustenta a abertura, com a qual é co-originário e mantém uma relação de interdependência. Da mesma forma, o desencobrimento do ente na abertura é co-originário a esta e ao comportamento, de modo que o ser-aí, enquanto abertura, é a condição de possibilidade para a relação de concordância entre enunciado e coisa. Isso nada mais é do que uma demonstração com outras palavras de como o ser-aí, em sua relação com o ente, não se caracteriza como uma consciência, mas como existência¹⁷, que é abertura, a qual é co-originária ao comportamento, mediante o qual o ente é apreendido como descoberto no seio da abertura. “O comportamento está aberto para o ente”¹⁸. A co-originariedade do comportamento com o desencobrimento do ente e com a abertura consiste na liberdade originária, caracterizada pela espontaneidade enquanto deixar-ser o ente que se descobre na abertura, superando assim a noção metafísica de liberdade e sua relação com a vontade e, por conseguinte, com a subjetividade. É nesse sentido que se deve entender a afirmação de que “a essência da verdade é a liberdade (*das Wesen der Wahrheit sei die Freiheit*)”¹⁹. Na medida em que é sustentada pelo comportamento, por ser a condição de possibilidade da enunciação, a abertura é “considerada como tendo o direito mais original de ser a essência da verdade”²⁰.

A liberdade, assim, é co-originária à abertura, ao comportamento e ao desencobrimento do ente. Entretanto, a afirmação de que a essência da verdade é a liberdade deve considerar tanto a “liberdade” quanto a “essência” fora do âmbito da metafísica. A “essência” (*Wesen*), segundo Heidegger, deve ser entendida como “o fundamento da

¹⁷ De acordo com Marlene Zarader, a grafia ek-sistência (*die Ek-sistenz*) denomina a essência da relação ekstática do homem com a verdade do ser. O que não significa apenas uma saída do homem para fora de si mesmo em direção ao ser como “exterior”, mas como uma permanência do homem no ser como abertura (ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 164).

¹⁸ HEIDEGGER, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Wegmarken* (GA 9). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1976, p. 184.

¹⁹ *Ibidem*, p. 187.

²⁰ *Ibidem*, p. 185.

possibilidade interna do que prévia e geralmente é admitido como conhecido”²¹. Enquanto “fundamento da possibilidade”, a essência não significa algo como uma substância estática, mas sim algo que se essencializa, que dá-se, que acontece como um evento originário, finito e histórico. Na conferência de 1953, “A pergunta pela técnica”, Heidegger diz que o termo “‘essência’ (*Wesen*) compreendido verbalmente é o mesmo que ‘durar’ (*währen*), não apenas no sentido semântico (*bedeutungsmässig*), mas também na formação fonética da palavra (*in der lautlichen Wortbildung*)”²². Contudo, é preciso diferenciar, por um lado, a essência de uma coisa como vigência no sentido de duração e, por outro, o duradouro como o que sempre perdura. Para elucidar isso o filósofo recorre a Goethe, que utiliza no lugar do termo “*fortwähren*” o termo “*fortgewähren*”, de modo que este último significa “continuar a conceder”. A essência enquanto o que vige, mas que nem por isso perdura, deve ser concebida como uma duração que concede. Isto é, “*somente o concedido dura (nur das Gewährte wärth). O que dura desde o início é concedido inicialmente*”²³. Em outros termos, a essência refere-se ao evento originário que se dá como abertura, uma simultânea duração e concessão, o acontecer do “destino de um envio (*Geschick eines Entbergens*)”²⁴. A “essência” e a “liberdade”, assim, devem ser pensadas no âmbito da existência enquanto abertura em oposição à subjetividade metafísica. De fato, para a metafísica a verdade é atemporal e paira acima do homem, enquanto a não-verdade é temporal e a ele atribuída. A proposta de Heidegger, ao contrário, é que a verdade e a não-verdade constituam um fenômeno unitário, temporal e finito não atribuído ao sujeito, mas ao desencobrimento do ente e ao encobrimento do ser na abertura enquanto pura espontaneidade.

Essa noção da liberdade como essência da verdade enquanto o deixar-ser o ente desencoberto na abertura é fundamental para chegar ao fenômeno originário, ao ponto de imbricação da essência da verdade com a verdade da essência, uma vez que essa liberdade “recebe sua própria essência da essência originária da única verdade essencial (*wesentlichen Wahrheit*)”²⁵. A liberdade, assim, é condicionada pela verdade originária que se dá como

²¹ *Ibidem*, p. 186.

²² HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2000, p. 31.

²³ *Ibidem*, p. 32.

²⁴ *Ibidem*, p. 33.

²⁵ HEIDEGGER, M. “Vom Wesen der Wahrheit”, p. 187.

abertura e, por deixar-ser o ente (*Sein-lassen von Seiendem*)²⁶, é mais originária que a verdade como concordância porque se caracteriza como “o envolver-se no ente (*Sicheinlassen auf das Seiende*)”²⁷, o que significa o mesmo que “envolver-se no aberto e em sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo”²⁸. Há, portanto, uma co-originariade e mesmo uma interdependência entre o desencobrimento do ente e a abertura, de modo que não existe ente descoberto sem abertura nem abertura sem desencobrimento do ente.

Segundo Heidegger, com o deixar-ser o ente ocorre uma transferência do nosso comportamento para o aberto na medida em que somos expostos ao ente enquanto tal. Essa relação originária entre liberdade e existência é imprescindível para a superação da subjetividade metafísica, na medida em que, enquanto existência, o ser-á se encontra na abertura e é exposto ao ente descoberto. Nesse sentido, não ocorre primeiramente uma relação cognoscitiva ou representacional entre o homem e o ente e, por conseguinte, com o ser, pois se dá por meio do comportamento que, por sua vez, ao mesmo tempo se entrega e instaura a abertura. “A essência da liberdade, vista na essência da verdade, se manifesta como exposição (*Aussetzung*) no desencobrimento do ente (*Entborgenheit des Seienden*)”²⁹. Em outras palavras, a essência da verdade enquanto desencobrimento engloba tanto a liberdade essencial quanto o ente enquanto tal. Trata-se, aqui, de uma forma de pensar a relação originária entre a φύσις (no sentido amplo como ente enquanto tal e no todo), a ἀλήθεια e λόγος, de modo a superar o subjetivismo metafísico. Isso será refinado durante o pensamento do Heidegger tardio, a ponto de este se aproximar do mito e da poesia. É importante notar como aqui já são lançadas as bases para esse modo de pensar.

A verdade e a linguagem

Em sua totalidade, a conferência “Da essência da verdade” de fato se apresenta como um esboço geral das questões sobre as quais Heidegger se debruçará nos anos seguintes. No entanto, para o que aqui é proposto, basta apontar como nela Heidegger já faz uma alusão à co-originariade da verdade enquanto desencobrimento do ente e a linguagem como mais

²⁶ *Ibidem*, p. 188.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 189.

originária que o mero discurso sobre o ente como tal. É o que ele sugere quando diz que para pensar o ser a partir da dobra, da imbricação entre a essência da verdade e da verdade da essência, é preciso traçar a diferença entre o “pensamento do ser” e a “filosofia”, de forma que esta última é sinônima da metafísica, que a essa altura Heidegger diz ter sido iniciada com Platão. “No pensamento do ser, a libertação do homem para a ek-sistência, que funda a história (*geschichtegründende*), alcança a palavra”³⁰. Por palavra Heidegger não quer dizer uma opinião expressa, mas “já a estrutura protetora (*gutverwahre Gefüge*) do ente no todo”³¹, que nada mais é que uma menção ao λόγος, tão originário quanto a φύσις e a ἀλήθεια e que por isso deve ser compreendido em seu sentido pré-teórico, isto é, anterior ao discurso lógico sobre o ente descoberto. A posição do homem na história, segundo Heidegger, é decidida pela qualidade dos poucos que entendem a articulação protetora da verdade do ente no seu todo. Há, aqui, um apelo para que se mude a forma de pensar, de uma filosofia obcecada pelo ente, para a verdade enquanto fenômeno do descobrimento do ente, o que remete ao essencializar-se do ser como verdade.

Tendo em vista que o alcançado nessa conferência norteará boa parte da tarefa que se propôs de radicalizar a superação da metafísica, no ensaio de 1935 sobre “A Origem da Obra de Arte”³², que consiste num diálogo com a estética de Nietzsche, Heidegger vai definir a obra de arte como o pôr-se-em-obra da verdade. Mas no que diz respeito à poesia, que como obra de arte é um modo de manifestação da verdade, esse ensaio já dá sinais de como ela se tornará uma das principais vias que auxiliarão o filósofo na superação da metafísica. Depois de expor os célebres exemplos de arte pictórica e arquitetônica, respectivamente a partir do quadro de Van Gogh e do templo grego, por meio dos quais expõe a disputa entre mundo (abertura) e terra (fechamento), da qual surge a obra de arte como manifestação da verdade, nas páginas finais do ensaio o filósofo se volta para a poesia como co-originária ao fenômeno da verdade como descobrimento e encobrimento.

³⁰ *Ibidem*, p. 198.

³¹ *Ibidem*, p. 198-199.

³² Vale ressaltar a proximidade da temática desse ensaio com a da conferência de 1930, uma vez que seu primeiro esboço foi escrito em 1931/32, a partir do qual Heidegger elaborou o texto exposto na conferência de 1935 em Freiburg, sendo esse mesmo texto comunicado entre novembro e dezembro de 1936 em um ciclo de três conferências em Frankfurt e publicado em 1950, em *Holzwege* (BORGES-DUARTE, I. *Arte e técnica em Heidegger*. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, p. 40-41; HAAR, M. *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: Éditions de l'Herne, 1985, p. 214).

Antes, porém, faz uma exegese do termo grego τέχνη que, enquanto saber originário, é um “pro-duzir” que antecede qualquer manipulação do ente, pois consiste em deixar o ente vir à presença, de forma que o evento da vinda da verdade à obra de arte se dá em meio “ao próprio vigor do emergir do ente (*des eigenwüchsig aufgehenden Seienden*), a φύσις”³³. Nesse sentido, o artista e o artesão são τεχνίτης não por dominarem as técnicas de criação e fabricação, mas sim por acolherem o ente que se descobre na abertura. Com isso, Heidegger opera uma mudança radical nas noções tradicionais de artista e artesão. O artista é determinado pela essência do criar, a qual não se resume ao manuseio do ente, mas sim ocorre na pro-dução enquanto deixar o ente vir à presença como descoberto. Nesse caso, o artista e o artesão estão, de antemão, condicionados pela abertura, pelo pôr-se-em-obra da verdade na obra de arte e no utensílio, “o ser-criado (*das Geschaffensein*) assim como o criar precisam ser determinados a partir do ser-obra da obra (*Werksein des Wekes*)”³⁴.

A τέχνη no sentido grego é estreitamente relacionada à ποίησις enquanto essência da arte, que por sua vez deve ser diferenciada da poesia, que se apresenta como uma entre as demais formas de arte que são a arquitetura, a escultura e a música. Segundo Lacoue-Labarthe, será “em termos de *Dichtung*, de *Sprache* e de *Sage*, com os quais Heidegger pretendeu restituir, para além de nosso esquecimento tão ‘cultivado’, o que foi a ποίησις para os gregos da ‘grande época’”³⁵. Por isso, o termo *Dichtung* se apresenta no pensamento heideggeriano como a versão alemã do que quer dizer a ποίησις grega, que é o poema originário, o narrar inaugural (*sagen*), de forma que a poesia (*Poesie*) é o narrar no sentido estrito, que é simultaneamente fala e guarda do impulso originário, portanto originariamente relacionada à verdade como descobrimento e encobrimento. Nesse caso, a ποίησις enquanto essência da arte deve estar intimamente relacionada à ἀλήθεια, somente assim se compreende a sua originariedade e amplidão, da qual a poesia faz parte como obra de linguagem, embora esta tenha “um lugar distinto no todo das artes”³⁶. Tal privilégio da poesia face às outras formas de arte se deve ao fato de que ela se serve, ou mesmo se constitui, da linguagem originária que, antes de ser uma expressão oral e escrita do que deve ser

³³ HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In: *Holzwege* (GA 5). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1997, p. 47.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ LACOUÉ-LABARTHE, P. *La imitación de los modernos: Tipografías 2*. Trad. Cristóbal Durán R. 1.ed. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2010, p. 205.

³⁶ HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerkes”, p. 61.

anunciado, é um primeiríssimo (*allererst*) trazer “o ente como um ente para o aberto”³⁷. Na medida em que nomeia o ente no seu ser, a linguagem é o que Heidegger denomina de narrar inaugural (*das entwerfende Sagen*). Nesse caso, a essência da arte enquanto *ποίησις* (*Dichtung*) é também linguagem originária (*Sprache*) e narração originária (*Sage*), o que, segundo Lacoue-Labarthe, remete ao verbo *sagen* e, por conseguinte, à antiga *saga*, de forma que *Sage* traduz *μυθος* (fábula), o que significa que o poema é a *Sage* (o mito) do ente. Lacoue-Labarthe diz que isso revela que, ao contrário do que se convencionou aceitar ao longo da tradição, *μυθος* e *λόγος* não se opõem, pelo contrário, a essência do dizer poético é dizer o aberto, o espaço de jogo da disputa ente mundo e terra, que é o mesmo que o sagrado enquanto lugar de proximidade e distanciamento dos deuses. “Presença e retiro do divino, essa é a raiz do antagonismo da disputa. E isso é de que se ocupa a poesia, a *μυθο-ποίησις*”³⁸.

Não por acaso Heidegger deixa para a parte final do ensaio essa exegese da *ποίησις*, da qual conclui que a poesia no sentido restrito é a mais privilegiada forma de arte por meio da qual a verdade se põe em obra. Embora este ensaio seja fruto de um diálogo intenso com Nietzsche, Lacoue-Labrathe diz que o “herói” que nele está implícito é Hölderlin. A favor disso está a menção que Heidegger faz a ele no último parágrafo em que o define como o poeta em “cuja obra os alemães ainda precisam insistir”³⁹. Isso significa que nesse período do seu pensamento Heidegger apostava no poder que a arte supostamente tinha de fundar novamente a existência espiritual e histórica do povo alemão. Porém, não se trata de toda a forma de arte, mas sim da poesia, cuja proeminência em relação às demais formas de arte foi ressaltada no ensaio. Assim, a seguir será feita uma exposição de como essa tese do poder fundador da poesia pode ser encontrada na interpretação que Heidegger faz do poema hölderliniano “Recordação”, em 1942, a partir da qual se pretende demonstrar como o sonho poético, em sua diferença em relação às interpretações antropológicas e psicológicas, se mostra como um elemento fundamental na fundação histórica da verdade.

A ausência da subjetividade no poema “Recordação”

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ LACOUÉ-LABARTHE, P. *La imitación de los modernos: Tipografías 2*, p. 221-222.

³⁹ HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerkes”, p. 66.

Pode-se dizer que a interpretação que Heidegger faz do poema “Recordação” está em sintonia com as linhas gerais da sua ontologia da arte, estabelecida ao longo da década de 1930 e que, como visto acima, é norteada pela noção da verdade como ἀλήθεια. Com efeito, no semestre de inverno de 1934/1935, praticamente no mesmo ano em que foi proferida a conferência sobre “A Origem da Obra de Arte” em Freiburg, Heidegger também dá o curso sobre os hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”, de modo que, de acordo com Lacoüe-Labarthe, também em sua interpretação dos hinos tardios de Hölderlin o filósofo buscou apontar neles a emergência da verdade como desencobrimento em detrimento da verdade como adequação⁴⁰. No § 7 do capítulo introdutório ao texto sobre os hinos “Germânia” e “O Reno”, a linguagem, que na conferência “Da essência da verdade” está presente como a palavra enquanto “estrutura protetora do ente no todo”, também é definida como co-originária à verdade enquanto desencobrimento, portanto como um acontecimento no qual o homem se encontra, de forma que a poesia enquanto linguagem originária e o que nela é poetizado constituem “a estrutura fundamental do ser-aí histórico”⁴¹. Outra curiosidade dessas leituras é o fato de elas terem como epígrafe a última linha do poema “Recordação” e que diz: “Mas o que permanece, os poetas fundam”⁴². Isso é muito significativo porque cerca de sete anos depois Heidegger vai interpretar esse poema a partir do salto do seu título para essa última linha, que surge imediatamente no poema e por isso torna praticamente irrelevante a interpretação do seu conteúdo, uma vez que, mediante a compreensão da ligação entre o título e a última linha, se pode entender o que é ali poetizado. Dessa forma, as imagens das paisagens que compõem o poema se tornam secundárias, pois a reunião do poetizado nesse poema tem um papel histórico-ontológico na fundação da verdade. Heidegger, portanto, não o caracteriza como um poema lírico, pois defende que nele não são expressas as experiências pessoais do homem Hölderlin, mas sim que sua linguagem é de fundação, de instituição do que está por vir⁴³.

⁴⁰ LACOUE-LABARTHE, P. “A cesura do especulativo”. In: *Textos sobre Hölderlin*. Tradução: Joaquim Afonso. Portugal: Edições Vendaval, 2005, p. 35.

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1980, p. 67.

⁴² *Ibidem*, p. 3.

⁴³ GOSETTI-FERENCEI, J. A. *Heidegger, Hölderlin and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. New York: Fordham University Press, 2004, p. 75-76.

Com efeito, a magnífica figuração poética apresentada nesse poema, que remete às paisagens do sul França, onde o poeta esteve por alguns meses como preceptor na casa do cônsul de Homburg, D. C. Meyer⁴⁴, leva o leitor a acreditar que nele Hölderlin poetiza sobre suas recordações das paisagens daquela região, presentes em praticamente toda a sua composição. No entanto, Heidegger chama a atenção para algo que ultrapassa tais imagens, ou seja, nesse poema a recordação (*Andenken*) é diferente da mera lembrança ou rememoração (*Erinnerung*), pois se trata de um modo de recordação pensante, que pensa a origem, o próprio, cuja dificuldade de apreensão, isto é, de se fazer o “uso livre”, o poeta diz na carta a Böhlendorff de 4 dezembro de 1801, pouco antes de sua partida para Bordeaux⁴⁵. Nesse caso, além de expressar de forma lírica a “Recordação” da experiência do poeta no país estrangeiro, o verdadeiro poetizado no poema é “o ‘pensamento’ (*denken*) do poeta ‘no’ (*an*) país dos gregos”⁴⁶, de modo que a interpretação ontológica heideggeriana leva em conta o paradigma do livre uso do próprio, sugerido na referida carta a Böhlendorff e que já fora em alguma medida pensado nos escritos teóricos de Hombrurg, sobretudo em “O devir no perecer”, ao qual Heidegger recorre, depurando-o de seus traços metafísicos, pois, segundo ele, “Hölderlin ainda pensa metafisicamente, mas poetiza de outro modo”⁴⁷.

Em linhas gerais, o que o poeta pensa como o próprio para os modernos, que é a “clareza de exposição”, de algum modo é suprimido em função da busca pelo “fogo do céu”, que é o próprio para os gregos, da mesma forma que estes, em sua busca pela “clareza de exposição, negligenciaram o que lhes é próprio, “o fogo do céu”. Desse modo, tanto os gregos quanto nós modernos precisamos desse excursão pelo estrangeiro, enquanto o contrário do próprio, para que retornemos ao nosso próprio/nacional e o apreendamos de forma autêntica. Agamben chama a atenção para a equiparação que Hölderlin faz do próprio com o nacional (*Nationelle*), de modo que este último não tem o sentido político que esse adjetivo assumiu progressivamente na forma *National*⁴⁸, pois se trata daquilo que constitui a essência de um povo e de uma época e que tende a ser omitido com o progresso da formação. Para Hölderlin

⁴⁴ QUINTELA, P. *Hölderlin*. e.ed. Porto: Editorial Inova Limitada, 1971, p. 221.

⁴⁵ HÖLDERLIN, F. *Correspondência completa*. Introducción e traducción de Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello. Madrid: Ediciones Hiperión, SL, 1990, p. 545.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hölderlin*, p. 97.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Hölderlin's hymn “Remembrance”*, p. 102.

⁴⁸ AGAMBEN, G. *A loucura de Hölderlin – crônica de uma vida habitante 1806-1843*. Tradução: Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2022, p. 24.

a arte só é plenamente arte a partir do retorno ao natal (*vaterländische Umkehr*), ou seja, a partir da volta à própria essência do próprio/nacional⁴⁹.

A interpretação ontológica feita por Heidegger exige a contraposição entre o “conteúdo” do poema e o “poetizado”, de modo que este último não pode ser pensado a operação por imagens. Em vez de serem representados por imagens, os pensamentos poéticos se direcionam para a origem não-dita que a elas subjaz⁵⁰. Trata-se, aqui, da recusa de tudo que remeta à estética moderna e sua relação com a metafísica: subjetividade criadora, experiência, consciência, imagem, expressão, símbolo e metáfora. Deve-se, portanto, ressaltar a recordação como mais originária que a mera lembrança. Enquanto esta está estreitamente relacionada à imaginação, às lembranças das experiências pessoais de Hölderlin e, por conseguinte, à consciência subjetiva, a recordação, pelo contrário, “é a composição única”, “a palavra que nomeia o enigma, que enquanto o ‘brotado de modo puro’ permanece na origem. Poematizar é recordar”⁵¹. A partir dessa rejeição da estética e das teorias da linguagem como expressão das experiências de um sujeito, dá-se a renúncia da subjetividade em favor do destino⁵². A ida do poeta ao país estrangeiro, sua perambulação por lá e sua volta não devem ser descritas a partir do ato de vontade de um sujeito, atendo-se assim às imagens poéticas que integram o itinerário e o cenário dessa viagem, mas sim a partir da renúncia da vontade em favor do destino como aquele no qual o poeta se encontra e que o concerne, de modo que seu poetizar nada mais é que uma resposta ao destino. Mesmo nos versos do poema onde se encontram os termos “eu” e “meu”, que remetem ao sujeito e a tudo que esse conceito acarreta, esses termos se referem ao poeta como aquele que encontra sua essência no envio do ser, de forma que a recordação é o envio da essência do poeta, ultrapassando assim a vontade no sentido metafísico em direção a uma vontade co-originária ao destino. Desse modo, o que o poeta deseja já é desejado pelo desejo essencial, isto é, destinal⁵³.

⁴⁹ BEAUFRET, J. “Hölderlin e Sófocles”. In: *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Tradução: Anna Luiza Andrade Coli e Máira Nassif. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008, p. 11.

⁵⁰ GOSETTI-FERENCEI, J. A. *Heidegger, Hölderlin and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. New York: Fordham University Press, 2004, p. 73-74.

⁵¹ HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hölderlin*, p. 169.

⁵² GOSETTI-FERENCEI, J. A. *Heidegger, Hölderlin and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*, p. 72.

⁵³ *Ibidem*, p. 76-78.

É a partir dessa concepção da recordação e do pensamento poético enquanto ato histórico no qual se pensa/poetiza a fundação histórica do ser que se deve expor o papel ou o lugar que o sonho poético nela ocupa. Enquanto constituinte desse evento histórico fundante da verdade do ser, o sonho não pode ser compreendido como um fenômeno que se dá de forma inconsciente, portanto como uma mera ilusão, cujo conteúdo é “irreal”. Ora, o inconsciente remete a consciência e, por conseguinte, a uma subjetividade, a um eu que experiencia tal fenômeno; da mesma forma que irreal também remete ao real e, portanto, ao ente como tal, pelo qual se pauta a metafísica enquanto história do esquecimento do ser. Assim, o sonho poético não pode ser nem inconsciente enquanto oposição à consciência e nem irreal no sentido de mera oposição ao real.

O sonho poético

O sonho poético, tal como Heidegger interpreta no poema “Recordação”, se mostra mais originário que o sonho concebido pela psicologia e pela antropologia. Como se sabe, a interpretação ontológica relega ao segundo plano tudo que remete às experiências pessoais do homem Hölderlin, da mesma forma que confere um significado ontológico a tudo que supostamente tenha relação com a subjetividade metafísica. Nesse caso, o sonho poético deve ser concebido para além da dicotomia entre o sujeito e o objeto. Segundo Heidegger, o modo como o sonho é figurado nos últimos versos da segunda estrofe do poema: “pesadas de sonhos dourados, / passam brisas embaladoras”⁵⁴, tem uma relação estreita com o ensaio “O Devir no Perecer”, no qual o poeta também pensa a recordação quando diz: “Mas *o possível*, que entra na *realidade* quando *a realidade se dissolve*, age efetivamente e produz assim tanto a sensação da dissolução como a recordação (*Erinnerung*) do dissolvido”⁵⁵. Deve-se ressaltar, no entanto, que a recordação aparece nesse ensaio como *Erinnerung*, o que para Heidegger tem um caráter metafísico por se referir a uma sensação do eu poético em relação à dissolução e à recordação do dissolvido, ou seja, o intento de Hölderlin ali é captar, por meio da recordação enquanto atividade poética, o possível como o ponto de transição que conecta o evanescente ao que surge. Heidegger faz uma diferenciação entre *Andenken* e

⁵⁴ HÖLDERLIN, *apud*, HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hölderlin*, p. 95.

⁵⁵ HÖLDERLIN, F. *Fragmentos de Poética e Estética*. Tradução, introdução, comentários e notas: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020, p. 194.

Erinnerung, de forma que no ensaio o poeta ainda está pensando de forma metafísica e por isso ainda não pensa a recordação como *Andenken*. Não obstante, o filósofo defende que há uma ligação entre o referido ensaio e o poema “Recordação”, sendo que este último apresenta um avanço no pensamento poético de Hölderlin, que pensa/poetiza de outro modo que o metafísico.

É na busca pela apreensão da transição entre ser e não ser, ou seja, da transição enquanto estado entre o real e o ideal, que o sonho aparece nesse ensaio. “Mas, no estado intermediário entre o ser e o não ser, o possível se torna real em toda parte e o real, ideal, e isto, na livre imitação da obra de arte, é um sonho terrível, porém divino”⁵⁶. O sonho é aquele no qual, se não é completamente desfeita, pelo menos é mitigada a distinção entre o real e não-real. No entanto, enquanto o sonho é aqui vinculado a uma linguagem trágica e de alguma forma ligada à memória subjetiva, no poema “Recordação” o sonho é associado ao vento nordeste com o qual ele se inicia e que nos versos finais da segunda estrofe aparece na imagem das “brisas embaladoras”, “pesadas de sonhos dourados”⁵⁷, se tornando um elemento fundamental para a recusa da subjetividade enquanto entrelaçada à paisagem, uma vez que ele é ligado com o vento nordeste⁵⁸. Assim, em “Recordação” a transição deixa de ser entre o devir e o perecer e passa a ser entre o estrangeiro e o próprio - os gregos e os alemães, de forma que o sonho é desvinculado da imagem e toda estética da subjetividade a ela associada. A própria referência à primavera, no mês de março, quando o dia e a noite são iguais, não é vista como transição das estações, mas como transição do estrangeiro à pátria, a qual constitui o destino poetizado no poema. Quando o poeta escreve sobre o vento nordeste, que por sinal sopra em direção à casa de Hölderlin, não se refere à sua saudade ou à reflexão sobre sua jornada de volta para casa. Pelo contrário, ele é levado pelo vento nordeste como destino histórico.⁵⁹ “O vento então designa de imediato a distinção na associação entre o que nos é

⁵⁶ *Ibidem*, p. 195.

⁵⁷ Em 1795/1796, no “Hino à natureza”, Hölderlin já poetiza sobre os sonhos dourados quando diz: “Pois os sonhos dourados da juventude morreram / morreu para mim a natureza tão amiga” (HÖLDERLIN, F. *Poesia completa: Edición Bilingüe*. Trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1995, p. 47). Trata-se, aqui, de uma alusão à perda da ligação com a natureza, causada pelo envolvimento com a filosofia de Fichte. Nesse período, o poeta concebe a relação com a natureza tal como os gregos, o que endossa a interpretação heideggeriana de que os “sonhos dourados” têm uma relação com os gregos, com o próprio do estrangeiro que vem através das brisas embaladoras.

⁵⁸ GOSETTI-FERENCEI, J. A. *Heidegger, Hölderlin and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*, p. 78-80.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 80.

destinado e o que trazemos conosco e, desse modo, a natureza do que é dado para a humanidade como a tarefa de sua essência histórica e como modo de sua festividade”⁶⁰. A importância do vento está em que ele possibilita a relação com os demais elementos naturais e com as paisagens sem que estes sejam primeiro vistos ou sentidos para depois serem imaginados e lembrados pelo poeta de modo subjetivista, mas, mediante o vento, tudo de certo modo sai e retorna para o evento que é a origem, a festa, na qual se dá a união de deuses e homens, ou seja, o vento remete à fundação histórica da verdade do ser.

O próprio, tanto para os homens quanto para os deuses, consiste em deixar-ser, em habitar nas proximidades da origem, uma vez que o homem não domina seu próprio destino, mas sim é atravessado e conduzido por ele como algo mais originário, que aqui é figurado pelo vento. Heidegger pensa o próprio a partir da carta a Böhlendorff, assim como o sonho relacionado ao vento, que figura a transição dos gregos para os alemães, ou seja, a transição da fundação histórica do ser como verdade que ocorreu com os gregos para a fundação histórica do ser do povo alemão, de modo que o sonho deve ser compreendido a partir do que é próprio para os gregos. Daí a pergunta que ele faz e responde logo em seguida: “O que é o próprio para o ser humano na Grécia? Que vento sopra ali? ‘Brisas suaves, pesadas de sonhos dourados’”⁶¹, ou seja, ao poetizar sobre as brisas suaves, pesadas de sonhos dourados, é aos gregos que Hölderlin se refere, como aqueles que compartilham conosco o próprio enquanto fundação histórica da verdade do ser, a “festa”, que a recordação pensante e expectante pensa/poetiza. As brisas estão pesadas porque elas trazem consigo algo significativo, promissor, que são os sonhos dourados nos quais os homens daquela terra saudada detêm o que lhes é próprio, nos quais sua essência é embalada⁶². Os sonhos dourados portam em si o próprio dos gregos.

No entanto, para entender o sonho e seu papel na fundação histórica da verdade do ser na modernidade, é preciso ir além da compreensão de que os “sonhos dourados” fazem alusão ao próprio para os gregos, uma vez que, segundo Heidegger, embora tenhamos alguma familiaridade com o fenômeno do sonho, que é mesmo estudado em seus aspectos físicos, psicológicos e psicopatológicos, a essência do sonho só pode ser apreendida de forma poética. Esta, por sua vez, descarta as inúmeras definições dadas pela psicologia e pela

⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Hölderlin's hymn "Remembrance"*, p. 91.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 92.

psicopatologia, para as quais o sonho pode ser definido como “um estado alterado de consciência”, o que é até aceitável no âmbito da modernidade, no entanto, para a compreensão poética do sonho, deve-se fazer as seguintes questões: o que significa consciência e por que o sonho é definido a partir de estados de consciência? Até que ponto o estado de consciência é decisivo para a essência do ser humano? Ora, o sonho não pode ser reduzido a um simples mecanismo da alma humana, pois a partir dele é possível ter uma visão da essência do ser humano⁶³. Heidegger refuta, assim, as explicações científicas modernas do sonho e se direciona para a sua concepção grega, mais especificamente a de Píndaro.

De fato, apesar de todo empenho da ciência e da autoridade que ela exerce em muitos campos do saber, no que diz respeito ao sonho ela não consegue apreender o seu verdadeiro “objeto”, na medida em que busca compreendê-lo a partir do real, de modo que o onírico, enquanto conteúdo do sonho, se mostra oposto ao real, portanto, como irreal e sem subsistência. “Algo é então um ‘mero sonho’. ‘Sonhos são espumas’, algo que flutua fugazmente sobre a superfície do que é real, algo inapreensível e que desaparece rapidamente”⁶⁴. Será mesmo que é mais apropriado definir o sonho e o onírico a partir do real enquanto aquele que é efetivo e está à nossa disposição? Não seria o caso de se questionar o que de fato é o real? Heidegger faz essas provocações para mostrar a necessidade de se pensar o real e o irreal a partir da fluidez que os une enquanto extremos, de modo que o onírico enquanto irreal não seria radicalmente oposto ao real, mas quem sabe até mesmo aquele de algum modo o abriga.

Para se conhecer o onírico, segundo Heidegger, devemos apelar para o reino do ente e do não-ente e isso requer a suspensão do predomínio da visão de mundo científica que se pauta pelo real e sua radical oposição ao irreal. Do ponto de vista ontológico, o irreal é equivalente ao não-ente, o que, de acordo com Heidegger, o isenta de uma nulidade ou falta de subsistência, uma vez que o irreal enquanto o não-ente é diferente do ente, no entanto não é um nada completamente inexistente. Nesse caso, é preciso que se pense o sonho e o onírico como o “estado” intermediário entre o real e o irreal, entre o ente e o não-ente, pois, na antiguidade grega, cuja fundação histórica é saudada por Hölderlin no poema, “os entes

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 94.

eram pensados de outro modo e, portanto, os não-entes também eram pensados de forma diferente”⁶⁵. Para pensar o sonho de forma poética e ontológica, Heidegger recorre à oitava Ode Pítica de Píndaro, na qual ele diz: “Criaturas do dia. Mas o que é alguém? Mas o que alguém não é? Sonho de sombras são os homens”⁶⁶. Essa caracterização dos homens como “criaturas do dia” quer dizer que, tal como o dia que passa dando lugar à noite, eles são criaturas fugazes e passageiras, portanto, ao mesmo tempo em que são, estão deixando de ser, ou seja, aqui a essência do homem remete à transitoriedade. Para os gregos, o homem é ao mesmo tempo ente e não-ente, o que o constitui também de um não-ser. Daí o poeta definir o homem como “sonho de uma sombra”, pois assim como a sombra remete à luz como aquela com a qual, de alguma forma, se realciona, dela se afasta, sem, contudo, com ela romper definitivamente; assim, por ser um sonho, o homem é transitório, fugaz e, por ser o “sonho de uma sombra”, constitui-se de surgimento e evanescência, ser e não-ser, ou seja, constituído de ser, mas constantemente deixando de ser devido à sua transitoriedade⁶⁷.

A sombra, tal como poetizada por Píndaro e interpretada por Heidegger, é aquela que é relacionada à luz, mas que se coloca ela mesma em destaque, portanto, não é mais o que é iluminado e nem mais a própria luz, mas sim uma ausência tanto em relação ao que ilumina quanto em relação ao que aparece em si mesmo. Desse modo, no verso que diz que o homem é “um sonho de uma sombra”, Píndaro quer dizer que o ser humano “não é aquele que ilumina por si mesmo, porém também não é aquele que coloca a si mesmo em relevo, mas um sonho do que é aqui posto em relevo”⁶⁸, ou seja, por ser sonho e criatura do dia, o homem constitui-se da efemeridade do estado entre o que aparece e o que se esvai. “O sonho da sombra é a presença atenuada do que está desaparecendo, opaco; de forma alguma um nada; pelo contrário, talvez até mesmo aquilo que é real”⁶⁹. As sombras nada mais são que um modo de tornar algo presente em sua essência mesmo enquanto está ausente, de forma que o homem enquanto sonho de uma sombra é aquele que se situa no “estado” em que a essência do real permanece mesmo quando ele parece se dissolver no nada.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 95.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁶⁹ *Ibidem*.

Portanto, o onírico está no âmbito do possível, de modo que não pode ser simplesmente definido como o irreal enquanto contraposto ao real, pois se trata do estado no qual o desaparecimento da luz remete a ela enquanto a que confere luminosidade, de uma ausência que se faz presente e de uma presença que se ausenta. Não há, assim, uma separação radical entre o real e o irreal, pelo contrário, o real se estende dentro do irreal e vice-versa, de modo que o irreal “é ou o não mais real ou o não ainda real. Dessa forma, o irreal é de fato e em sentido diferente cada momento, o possível para o que é atualmente real. Assim, o possível nunca é meramente nulo ou puro não-ser, pelo contrário, ele é mais um ‘estado’ entre ser e não ser”⁷⁰.

Considerações finais

Definido o sonho poético como estado entre o ser e o não-ser, cabe agora apontar o modo como na interpretação que Heidegger faz do poema “Recordação” o sonho constitui o evento de fundação da verdade do ser. Ao retornar ao ensaio sobre “O Devir no Perecer”, sobretudo a parte, que por sinal já acima citada, em que Hölderlin diz: “Mas, no estado intermediário entre o ser e o não ser, o possível se torna real em toda parte e o real, ideal, e isto, na livre imitação da obra de arte, é um sonho terrível, porém divino”⁷¹, Heidegger diz que, segundo Hölderlin, a história dos gregos foi fundada na arte e nesse ensaio ele “pensa os modos em que, dentro da história, o mundo de todos os mundos vem a ser apresentado, ‘estabelecido’. Neste estabelecimento encontra-se uma constante correspondência à linguagem, e isso significa, à palavra adequada, ao poetizar, e à arte em geral”⁷². Devido ao fato de em sua interpretação ontológica do poema “Recordação” Heidegger propor um salto do título do poema para as suas linhas finais: “Mas o que permanece, os poetas fundam”, pode-se dizer que a poesia de Hölderlin aqui se mostra como uma fundação histórica da verdade do ser ou do ser enquanto verdade e, de acordo com o visto no início deste texto, sobre a verdade enquanto desencobrimento e encobrimento que se põe em obra na arte, em especial na poesia como linguagem originária, nesse poema de Hölderlin a poesia enquanto linguagem originária se mostra com um modo não metafísico de pensar o ser. Nesse sentido,

⁷⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁷¹ HÖLDERLIN, F. *Fragmentos de Poética e Estética*, p. 195.

⁷² HEIDEGGER, M. *Hölderlin's hymn “Remembrance”*, p. 103.

todo esse excuro pela concepção poética do sonho a partir de Píndaro tem a função de defender a ausência da estética subjetivista no poema “Recordação”, assim como demonstrar o papel do sonho na fundação da história a partir da arte. De fato, segundo Heidegger,

O onírico não pode se referir aqui ao irreal no sentido do mero desaparecer e não-ser; ao contrário: o onírico diz respeito ao tornar-se real do possível no tornar-se ideal do atual. O atual retrocede para dentro da lembrança como o possível, nomeadamente, como aquele que está por vir, vinculado à nossa expectativa. Isso é tomado como um sonho, onde quer que a arte funda a história. O sonho traz a plenitude do possível ainda não apropriada e preserva a lembrança transfigurada do atual⁷³.

Como aquele que porta a plenitude do possível, portanto enquanto estado intermediário entre ser e não-ser, o sonho exerce, na fundação da história como verdade do ser a partir da arte, a articulação das dimensões do tempo, de forma que o passado, o presente e o futuro se unifiquem no fenômeno da verdade enquanto desencobrimento e encobrimento, que por sua vez é um acontecimento originário e finito, figurado poeticamente como a festa na qual os deuses e os homens se unificam, que se deu na Grécia a partir da arte como fundação e que Hölderlin poetiza em “Recordação”.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *A loucura de Hölderlin – crônica de uma vida habitante 1806-1843*. Tradução: Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2022.

BEAUFRET, J. “Hölderlin e Sófocles”. Passos. In: *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Tradução: Anna Luiza Andrade Coli e Maíra Nassif. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

BORGES-DUARTE, I. *Arte e técnica em Heidegger*. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

FÉDIER, F. “Después de la técnica”. In: *La lámpara de Diógenes*, nº 26-27. Trad. Jorge Acevedo Guerra; Jaime Sologuren López. México: Puebla, 2013.

GOSETTI-FERENCIEI, J. A. *Heidegger, Hölderlin and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. New York: Fordham University Press, 2004.

GRONDIN, J. *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*. Paris: PUF, 1987.

⁷³ *Ibidem*.

HAAR, M. *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: Éditions de l'Herne, 1985.

HEIDEGGER, M. “O mais importante é ainda pensar”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de novembro de 1969, Caderno B, p. 1. Disponível em: <https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19691101&printsec=frontpage&hl=pt-BR>. Acessado em 07/09/2020.

HEIDEGGER, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Wegmarken* (GA 9). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1976.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1977.

HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In: *Holzwege* (GA 5). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1997.

HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2000.

HEIDEGGER, M. “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1969)”. In: *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2007.

HEIDEGGER, M. “Recordação”. In: *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, M. *Hölderlin's hymn “Remembrance”*. Translated by William McNeil and Julia Ireland. Indiana University Press, 2018.

HÖLDERLIN, F. *Correspondência completa*. Introducción e traducción de Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello. Madrid: Ediciones Hiperión, SL, 1990.

HÖLDERLIN, F. *Poesía completa: Edición Bilingüe*. Trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1995.

HÖLDERLIN, F. *Fragmentos de Poética e Estética*. Tradução, introdução, comentários e notas: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

LACOUÉ-LABARTHE, P. “A cesura do especulativo”. In: *Textos sobre Hölderlin*. Tradução: Joaquim Afonso. Portugal: Edições Vendaval, 2005.

LACOUÉ-LABARTHE, P. *La imitación de los modernos: Tipografías 2*. Trad. Cristóbal Durán R. 1.ed. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2010.

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

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes, Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 2001.

QUINTELA, P. *Hölderlin*. e.ed. Porto: Editorial Inova Limitada, 1971.

RICHARDSON, W.J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. New York: Fordham University Press, 2003.

STEIN, E. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2006.

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

Recebido em: setembro de 2024.
Aprovado em: novembro de 2024.