



▼ Capítulo 7

A FILOSOFIA DE HEIDEGGER NA E ALÉM DA TRADIÇÃO

Jéferson Luís de Azeredo

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/filo07>

VOLTAR AO SUMÁRIO

Introdução

Remontar o pensamento de Martin Heidegger em sua totalidade é já intentar para um projeto falho, pois sua “obra filosófica” faz uma grande envergadura que dialoga com a história da filosofia, bem como coloca questões novas. O pensador alemão Rüdiger Safranski apresenta, na que talvez possa ser considerada uma das mais completas biografias intelectuais sobre Heidegger: *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, a seguinte descrição, já no início da obra:

Filosofar em última análise não é senão ser um principiante. O elogio do principiar, de Heidegger, é ambíguo. Ele quer ser um mestre do princípio. Nos princípios da filosofia na Grécia ele procurou o futuro passado, e no presente queria descobrir o ponto em que, no meio da vida, a filosofia sempre renasce. Isso acontece na disposição. Ele critica a filosofia que finge começar com pensamentos. (SAFRANSKI, 2005, p. 27).

Qualquer elucidação de determinados aspectos do pensamento de Heidegger, a meu ver, precisa ser balizada pelas circunstâncias históricas com seus diversos acenos regionais, que permitem uma compreensão de sua obra, ou seja, são tempos e espaços, épocas e lugares que apresentam uma interpretação de Heidegger refletindo uma filosofia que por tais questões se mostra muitas vezes diferente. É visto que tal afirmação pode ser constatada sobre qualquer filósofo, Kant, Platão, Nietzsche... Mesmo levando em consideração tal condição de interpretação e tratamento filosófico “regionalizados”, há uma visão paradigmática do pensamento, uma linha que pode ser minimamente traçada para se pensar o filósofo e sua filosofia, e Heidegger permite, pelo seu arcabouço conceitual, um ponto de culminação e um expoente de conciliação, a conceber uma filosofia heideggeriana. Ou seja, mesmo que notadamente sejam vistos em diferentes intérpretes e estudiosos de Heidegger modos característicos de apropriação de seu pensamento com ênfases, ora em leituras existencialistas, ora em leituras fenomenológicas, ou

em outras como desconstrutivistas, há uma aposta de um quadro nocional formado, há elementos equilibrados, amalgamando um modo de pensar heideggeriano, os quais aqui são evidentes à gênese ontológica e a uma visão de mundo, que se resumem no “[...] interpelar do indivíduo em sua liberdade e responsabilidade, e leva a morte a sério” (SAFRANSKY, 2005, p. 17).

O caminho percorrido por Heidegger subverte várias tessituras da História da Filosofia, há vários deslocamentos encadeados que subvertem os arquétipos metodológicos, por exemplo: da Fenomenologia, da própria Ontologia e, evidentemente, da Metafísica¹. Subverte ainda a ênfase na positividade científica, em uma epistemologia (INWOOD, 2004); subvertem os princípios da especulação filosófica, portanto, “[...] se opera uma revisão de conceitos” (NUNES, 2012, p. 182).

Heidegger, como filósofo de seu tempo e para outros tempos, mostra-se pluralizado, pois além das diversas pesquisas e questionamentos abertos por ele, dialoga com várias obras e autores, “[...] o pensamento de Heidegger tem no ato de reinterpretar todas as grandes filosofias da Antiguidade grega, da Idade Média e da época Moderna” (NUNES, 2000, p. 21), uma de suas grandes marcas. Por sua linha de orientação metodológica, a hermenêutica, “[...] enquanto ontologia da compreensão” (STEIN, 2011, p. 45), permite ver o quão se mostra produtiva a filosofia heideggeriana ante a tradição filosófica (FIGAL, 2005), esta que lhe conferiu uma identificação diferente, mas sempre a partir do prisma da questão do ser, interesse basilar de toda a sua vida.

Nessa esteira da vasta história, vejo por exemplo um dos pontos de partida para Heidegger, que foi a filosofia de Aristóteles. Na frase da *Metafísica de Aristóteles* – ζῶον λόγον ἔχον (STEIN, 2011, p. 21) –, Heidegger se interessou pela filosofia como um modo residente em si mesma, tendo

¹ Embora se considere que Heidegger com a Ontologia Fundamental não consiga superar a Metafísica Clássica, procurará, por outra base, para se pensar o ser em essência, entretanto, não estabelecendo apenas um olhar sobre os fenômenos concretos, desconsiderando tudo aquilo que é essencial. Nietzsche, para alguns pensadores, inclusive Heidegger, foi o último metafísico, pois com a Vontade de Potência ainda preserva uma base essencial do homem, que se desdobra nas experiências e mundo da vida (mesmo que para alguns ele constituiu uma cosmologia – o que podemos entender ainda como metafísica, em uma asserção mais geral do termo).

como motivante o espanto ou a admiração ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$), provocado/a com a persistência de uma pergunta diante da manifestação dos fenômenos. Ao se perceber que não se pode saber ou compreender por qual motivo as coisas são como são, o espanto começa. Quando o homem aprende a olhar o mundo e as coisas de uma maneira que ele não costumava ver, há admiração. Assim, “[...] o filósofo é aquele capaz de se surpreender com os fatos e com a ausência de explicações em torno da sua existência e das causas, para depois perguntar ‘o que é isto?’” (SIQUEIRA, 2016, p. 23-24).

Para Heidegger, pelo espanto é que se pode ter um comportamento, como “tipo fundamental” (HEIDEGGER, 2009, p. 27). O que se vê na sequência histórica é uma afirmação do ser como unívoca e dada como verdade. Pela afirmação da questão do ser, Heidegger percebe que é deixado para trás e vê isso como um caminho errado na história humana, acometendo inúmeros erros devido justamente ao “[...] seu esquecimento na história do pensamento ocidental” (LOPARIC, 2008, p. 14). Essa é a grande questão heideggeriana, transversal em sua extensa produção filosófica: Que é o ser? (INWOOD, 2004; HEIDEGGER, 2014).

Com o auge da filosofia e do filosofar, a questão do ser ocupará o platô heideggeriano. Ainda assim, paralelo à pergunta mesma sobre a filosofia e o filosofar, ocupando extensas produções sobre esses títulos e tema.

Pensar a filosofia e o filosofar de Heidegger é um remontar detalhes, fragmentos que parecem “dispersos”, mas que se encaixam e completam uma visão de homem e de mundo. No texto *Que é isso – a filosofia?*, de 1955, Heidegger demonstra o seu pensamento, advertindo que se deve acolher um pensamento que procura determinar sem ser determinante, ou vago e incipiente. Admite que o primeiro grande pensamento filosófico é já perguntar sobre a filosofia, que se dá como o maior exercício, a qual precisa ser interpretada como um tratamento dos “[...] mais diferentes pontos de vista”, e que “sempre atingiremos algo certo” (HEIDEGGER, 1971, p. 17).

Esses “pontos de vista” não são sentimentos (ou um irracional), ou, ainda, o crivo da razão. Heidegger se mostra muito preocupado com essas duas bases, como que fossem ambas já instituídas, como um *a priori*, não

permitindo mais outra base, caindo no já denunciado por Nietzsche, de um binarismo conceitual: ou uma ou outra – sim ou não. O que há é uma tradição que se coloca de modo mais objetivo² para se ver a razão como pressuposto para se pensar a filosofia ou o próprio filosofar. “Arvorou-se a *ratio* mesma em senhora da filosofia” (HEIDEGGER, 1971, p. 19). Mas o que entra em jogo para Heidegger é uma filosofia que não se fixa nem nessa objetivante estrutura da *ratio*.

Uma maneira de iniciar essa empreitada sobre o que é a filosofia e o filosofar, esse não binarismo conceitual, ou uma pura base racional, pode ser compreendido quando se vê Heidegger no retorno à palavra grega Φιλοσοφία. Nela, ele vê em sua pronúncia que já há instituído um modo, um caminho, em que se dá como início e como escolha, “[...] simplesmente filosofia em sentido originário” (HEIDEGGER, 2009, p. 21). O que se precisa manter como foco para se pensar a filosofia é que esse caminho escolhido no início e acolhido como tradição não é uma “[...] prisão do passado irrevogável” (HEIDEGGER, 1971, p. 22), mas um caminho que convida ao diálogo, a “[...] penetrarmos na história da origem grega da filosofia” (HEIDEGGER, 1971, p. 22), história essa que oferece uma questão originária, “o quê?”, em forma de pergunta, e dela se pode apropriar para continuar com essa condição, o que é isto, o que é aquilo.

Esse caminho leva sempre a uma filosofia que se origina por compreender o ente pelo ser, mesmo com Heráclito, que possivelmente diz a palavra filosofia pela primeira vez, conduz o pensamento a essa direção, ou melhor, já conduzia por esse ponto de vista do ser, que pergunta “o que é o ente? (*ti tò ón*)” (HEIDEGGER, 1971, p. 28).

Portanto, na tentativa aqui de “remontar” o fazer filosófico de um dos maiores filósofos do século XX, pretende-se apenas apresentar algumas bases filosóficas desse pensador, que deram a ele subsídios para trilhar ques-

2 “A filosofia não é a-científica porque também não é ‘científica’ – em um sentido primário, esses não são predicados possíveis da filosofia. E a única coisa clara por enquanto é a seguinte. A tese diz: a filosofia não pertence ao ‘gênero’ ciência, se é que podemos fazer uso desse termo lógico-formal” (HEIDEGGER, 2009, p. 17-18).

tões novas, bem como se aprofundar em temas que repercutem na história da filosofia.

É nessa esteira de se reportar a uma origem que Heidegger se mostra na filosofia como um gigante do pensamento ontológico e se coloca à frente do movimento fenomenológico. Sua filosofia alcança diversas questões, a ponto de ser visto como dois Heidegger, ou, como alguns estudiosos apontam, até um terceiro. Sobre essa questão de um, dois ou três, não nos cabe aqui focar, classificar, mas, sim, estabelecer o fazer filosófico propriamente dito, e de um modo, como que em um voo panorâmico, em que avistamos a linha filosófica e seus alcances e horizontes ainda possíveis.

Heidegger como pensador do *Dasein*

A grande obra filosófica de Heidegger foi *Ser e Tempo*, publicada na primavera de 1927, no *Anuário de filosofia e de pesquisa fenomenológica*, editada por Husserl. Não é “a grande obra” porque foi a única que causou grande impacto, mas porque concentrou a questão que seria a linha guia desse filósofo até o final de sua vida: a questão do ser, a colocação da pergunta O que é o ser? (HEIDEGGER, 2014). Como afirma Otto Pöggeler, quando Heidegger publica *Ser e Tempo*, “[...] o seu pensamento, que se concretizara durante tanto tempo na tranquilidade de uma cátedra universitária, expôs-se, de súbito, à luz crua do espaço público” (PÖGgeler, 2001, p. 13).

Ser e Tempo pode até mesmo se comparar com a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, ou com a *Crítica da razão pura*, de Kant (INWOOD, 2004), pois enfatiza a discussão e a compreensão sobre o ser humano ou *Dasein*³ (ser-aí), aquele que faz a pergunta sobre si e tem condições (preconceitos) de atingir uma resposta. Sua maior condição se dá pela sua temporalidade,

3 O termo ser-aí é no Brasil traduzido do termo alemão *Dasein* pelo professor Ernildo Stein para corresponder ao que Heidegger queria como um ser existente, a partir de uma estrutura de ocasionalidade, sem se deixar dominar pela acepção do cotidiano como todo e qualquer ente e caracterizar-se como compreensão, como abertura, cuja existência significaria todo o espaço de manifestações dos entes, estabelecendo uma autêntica possibilidade, isso por causa da compreensão.

ou seja, por ser finito e a partir dessa compreensão se lançar à pergunta do ser mesmo.

Safranski sugere que Heidegger dá uma definição de sua filosofia já antes de *Ser e Tempo*, em um manuscrito sobre Aristóteles, indicando que se deve pôr a filosofia junto ao protesto de Sócrates, que queria trazer a filosofia de volta para a preocupação do ser humano consigo mesmo, “[...] o objeto da indagação filosófica é o *Dasein* humano como é interrogado por ela quanto ao seu caráter-de-ser” (*Seinscharakter*) (DJ, 238 *apud* SAFRANSKI, 2005, p. 158). É a atividade de aplicar ao *Dasein*, como um todo, o fundamento fenomenológico como solo fértil que procura deixar se mostrar. Isso se dá, é claro, devido à estrutura do texto apresentado por Heidegger. Na primeira seção de *Ser e Tempo*, reflete sobre o ser humano como essencialmente pertencente ao mundo, e que seu ser é “cuidado” (*Sorge*) (HEIDEGGER, 2014, p. 246-250), o que desemboca na segunda seção, introduzindo a temporalidade ao *Dasein*. A temporalidade confere ao *Dasein* uma concepção de antecipar a vida e a morte, ele perscruta sua vida como um todo em consciência e propósito e se constitui essencialmente histórico. A terceira seção dá mais ênfase à temporalidade como independência, mas Heidegger nunca a concluiu, sabemos disso pelo seu prefácio à sétima edição, em 1953. Assim, é pelo seu caráter histórico que vemos tanto o movimento heraclítico convergir quanto como Heidegger faz e vê a filosofia.

Entretanto, somente diante da publicação da *Gesamtausgabe*⁴ é que se tem a oportunidade de retorno a vários temas trabalhados por Heidegger, agora visitados em sua gênese e desenvolvimento, e, com isso, mais uma vez se confirma a questão central para o autor: o ser.

São diferentes problemas e caminhos percorridos por seu pensamento hermenêutico, sob diferentes fontes, giros e contornos que podemos apreender, entretanto, sempre atentando àquilo que foi posto, a questão do ser, esta como uma atividade de superação da história metafísica trabalhada pacientemente para “fora dos seus esquemas” (GRÁCIO, 2010, p. 23) e que

4 *Gesamtausgabe*, editado em 1990 por Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

se sobressai por sua abrangência e influência para outros campos, que não os da filosofia.

Se em *Ser e Tempo* Heidegger “[...] descreve fenomenologicamente a existência desse ente que nós mesmos somos [...], para descomprometer-se de toda concepção já dada acerca da ‘natureza humana’” (NUNES, 2012, p. 12), já se tem nessa primeira fase uma fenomenologia captando a vida concreta em sua finitude e estabelecendo a pergunta pelo ser, recuperando a vida concreta, bem como a liberdade⁵, um “[...] pensar da liberdade” (FIGAL, 2005, p. 50), na busca do sentido do ser e do fazer filosófico de Heidegger.

O filósofo faz filosofia pela singularização da filosofia do *Dasein*, que “[...] existe sob um céu vazio e sob a força de um tempo que tudo devora, e que é dotado do talento de esboçar a sua própria vida” (SAFRANSKY, 2005, p. 17). O *Dasein* prima por “[...] se importar com o seu próprio poder-ser (*Seinkönnen*).” (SAFRANSKY, 2005, p. 187). Isso dá o primeiro panorama de uma primeira filosofia⁶ de Heidegger. A reinterpretação radical dessa tradição ocidental operada através de seu próprio projeto hermenêutico fenomenológico resulta na afirmação que só enquanto *Dasein*, enquanto “ser-aí é”, ou seja, enquanto uma possibilidade de compreensão de ser é, dá-se ser (CASANOVA, 2009; LOPARIC, 2008), para que assim seja possível perceber a co-originariedade entre ser e verdade. O desenvolvimento da analítica existencial do *Dasein* em Heidegger não tem de modo algum um interesse antropológico ou existencialista, sua intenção é puramente ontológica. Ela diz respeito à investigação das condições para se perguntar explicitamente pelo sentido de ser, sendo o caminho percorrido a delimitação do ser do ser-aí devido à co-originariedade entre ser e ser-aí, mais precisamente entre ser e compreensão de ser.

5 Não se compreende a liberdade aqui como capacidade de estar livre, mas como uma necessidade de fundamento, ou seja, é o que falta em nós que produz a liberdade (WERLE, 2005, p. 39).

6 “Ao estar-alerta do *dasein* para si mesmo Heidegger designa como a mais alta tarefa da filosofia” (SAFRANSKI, 2005, p. 162).

Essa primeira impressão que se tem quando se lê Heidegger, como uma atividade que busca destruir⁷ a superfície da tradição, que “[...] aponta para a necessidade da desmontagem dos entulhos deixados por uma longa tradição ontológica envolta em pensar o ser a partir do ente” (RUBENICH, 2014, p. 4), pretende com a sua fenomenologia hermenêutica⁸ alcançar a experiência originária do ser, que está diluído naquilo que a tradição colocou como uma verdade, centrada no *logos* e na linguagem esclarecedora. A fenomenologia que Heidegger apresenta deve ser reformulada para garantir esse retorno às experiências originárias do ser, que convida a recolocar a partir de outro começo, um não anunciado como tal pela história ocidental. A partir desse ponto se encontram facticidade e ontologias históricas como pivôs dessa fenomenologia, agora hermenêutica, e do movimento desconstrutivo-destrutivo (CASANOVA, 2009), ou seja, Heidegger afirmou desde muito cedo o amalgamento entre fenomenologia e ontologia:

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser do ente – a ontologia. E mais adiante: Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes pertencentes, entre outras, à filosofia. Os dois termos caracterizam a filosofia ela mesma quanto ao seu objeto e à forma de o tratar. A filosofia é ontologia fenomenológica universal. (HEIDEGGER, 2014, p. 77-78)

7 Para engendrar a destruição histórica da ontologia e a hermenêutica da facticidade e ter uma direção é necessário, sobremaneira, um mergulho na “[...] relação originária e indissolúvel com o ser” (BORGES DUARTE, 2003, p. 87).

8 Em *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, capítulo IV - *Analítica Existencial*, Ernildo Stein explicita como opera a questão do ser posta por Heidegger desde *Ser e Tempo*. Stein apresenta que o método fenomenológico foi o caminho percorrido que teve como finalidade a procura do sentido do ser e como “[...] ponto de partida a interpretação da facticidade do ser-aí” (STEIN, 2011, p. 59), e a hermenêutica é assumida desde *Ser e Tempo* em “[...] um sentido mais radical e bem específico, em confronto com as preocupações hermenêuticas da época. Ela não é nem método, nem a arte de interpretação, mas é radicalmente a tentativa de fundar a interpretação no hermenêutico, isto é, buscar suas raízes no próprio homem, no ser-aí, enquanto sua situação é hermenêutica, enquanto ele se movimenta no círculo hermenêutico, enquanto é o ente que compreende o ser. O homem só interpreta porque desde sempre já compreende de algum modo. A vida já sempre se compreende de algum modo a si mesma. A fenomenologia analisa o ser-aí que compreende o ser e, assim, transforma-se em fenomenologia hermenêutica. [...] Fenomenologia hermenêutica é a analítica existencial” (STEIN, 2011, p. 59).

O método que Heidegger utiliza é necessariamente enquanto uma fenomenologia, uma interpretação que busca liberar a vida da sua trama teórico-conceitual para dar lugar ao ser e à iniciativa do jogo da sua doação. A fenomenologia se torna hermenêutica e o pensamento dispõe de espaço à condição de um leitor de sinais que, sem se realizar jamais em uma leitura que seria a leitura, é, contudo, pelo modo como se dispõe, corresponsável pelo surgimento e pela realização do sentido (GRÁCIO, 2010). Dessa interpretação fenomenológica, Heidegger, a partir de 1923, é inevitavelmente lançado pela hermenêutica da facticidade⁹, na busca pelo sentido do ser, e em uma dita segunda fase, caracterizando-se como uma hermenêutica da compreensão, como uma possibilidade mais ampla que amplia ainda mais sua questão central, abrindo-se a outras discussões não percebidas ou aprofundadas em sua primeira fase.

A tarefa de Heidegger está dada desde *Ser e Tempo*, e nesse horizonte da questão do ser surpreende com a forma como ele diz o ser e a vida, no esforço contínuo para tomar certa distância da tradição conceitual, de qualquer psicologia, antropologia ou biologia¹⁰. Essa distância privilegia a compreensão do ser em sua diferença para com o ente, fundando a diferença ontológica (*Ontologische Differenz*).

Vê-se, portanto, que a tarefa de Heidegger ainda permite continuação por se tratar, na primeira fase, ainda de um quadro nocional da questão do ser. E como se dá um segundo Heidegger? Como podemos sobrevoar esse “novo” quadro? Há outra filosofia e outro filosofar?

9 A hermenêutica da facticidade aparece em *Ser e Tempo* (Primeira parte da primeira seção), e nos cursos desse período, associada ao questionamento do sentido do ser. Em *Ser e Tempo*, a elucidação do sentido do ser tem, como caminho necessário, uma interpretação do modo de ser daquele que empreende o questionamento, na abertura ao ser, o ente que nós mesmos somos (WU, 2006, p. 16).

10 Heidegger enfatiza essa questão de “abandono” dessas abordagens inúmeras vezes tanto em *Ser e Tempo* como em *Introdução à Metafísica*. “Indicando-se na psicologia, antropologia e biologia a falta de uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do modo de ser deste ente que nós mesmos somos. (HEIDEGGER, 2014, p. 94).

Heidegger com “mais” filosofia

Em um texto de 1953, *De uma conversa sobre a linguagem*, Heidegger dialoga com um pensador japonês¹¹, Tezuka, que o parabeniza por colocar a questão do ser e da linguagem como sendo um “dom”¹² que, em seguida, Heidegger duvida ter recebido, mas admite que a meditação sobre o ser e a linguagem vem desde cedo em seu caminho e que somente 20 anos depois é que a essência da linguagem ocuparia evidência, mesmo admitindo que falta muito o que dizer ainda¹³. Heidegger, na segunda fase, é capaz de colocar não só a pergunta pelo ser, mas, agora, pela verdade do ser, reintroduzindo a existência pela fonte mais originária, a do próprio ser.

Essa ênfase no tema ser e linguagem, ou, ainda, na afirmação de Heidegger em um contexto bem mais à frente do ano de *Ser e Tempo*, em que ele assume ter muito trabalho a ser feito¹⁴, ou na frase “A dificuldade está na linguagem”, é o que se vê que muitas pesquisas ainda são necessárias. A linguagem é o que mais ocupou Heidegger na segunda fase, sempre afirmando estar aqui a “chave” para (re)colocar a questão do ser e como ser.

Perceber esse caminho filosófico trilhado por Heidegger amplia a marca deixada por ele de um rompimento com qualquer modo de objetivação na apreensão da vida humana, que permite o lançamento da questão do ser e, por consequência, do pensamento.

Essa abertura já está dada desde *Ser e Tempo*, o ser-aí heideggeriano, traduzido como é, pensado não como *Homo est Animal Rationale*, nomeado por um dizer metafísico, ou um ente que está presente como qualquer ente, mas, sim, caracteriza-se como existência quanto à compreensão

11 O encontro de Heidegger com Tomio Tezuka (1903-1983), em 1954, na cidade de Freiburg, será transformado em um importante texto que, a partir da reflexão sobre a estética e a língua, renderá bons frutos para a explanação daquilo que está sempre a se insinuar nas reflexões heideggerianas: os limites das linguagens em suas idiosincrasias para uma conversa que se deixa conduzir pela própria questão que se encaminha ao pensamento.

12 “J – A questão da linguagem e do ser talvez seja dom do raio de luz que o atingiu” (HEIDEGGER, 2012a, p. 76).

13 “[...] vinte anos depois [...] é que pude discutir a questão da linguagem. Foi a época em que fiz as primeiras interpretações dos hinos de Hölderlin” (HEIDEGGER, 2012a, p. 77).

14 Heráclito de Éfeso, *fragmento 19*.

do ser. *Dasein*, formado por *Da* – lugar – e verbo ser – *Sein* –, é pensado como ser-aí aberto para a manifestação dos entes¹⁵, cuja possibilidade está em nós, devido à compreensão.

No Heidegger que vai até meados dos anos 30, a pergunta do sentido do ser, como já citado, é inaugurada pela Ontologia Fundamental¹⁶, em que se resume como a ideia de que o homem, como *Dasein*, é um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), um ser temporal e histórico, considerado somente à partir do seu ser e descrito fenomenologicamente no descomprometimento de toda uma concepção prévia.

Indagar para ele era mais importante do que responder, e a isso ele chamou de ser, desenvolvendo um pensamento que se propunha a devolver à vida o mistério que lhe ameaça, ante principalmente a modernidade ou, de certa forma, a toda filosofia que só acolheu o pensamento metafísico-especulativo desenvolvido, principalmente a partir da virada epistemológica já feita por Descartes e atestada por Kant, impedindo-nos de pensar o ser, que é a “questão privilegiada” (HEIDEGGER, 2014, p. 40) posta aqui nessa fase e transversal até o fim da vida de Heidegger.

Após 1935, surge outra grande obra, *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, que é indicada (entre outras) por assinalar o ponto de partida de uma confirmação dos caminhos da segunda fase do seu pensamento, iniciados no início dos anos 30 e percorridos até a sua morte em 1976, em que demarca repetidas e insistentes tentativas de apontar de maneira simplificada a “verdade do ser” (*Wahrheit des Seins*), a qual não é

15 Na apresentação à tradução brasileira, Marcos Casanova realiza uma explicação pontual dessa afirmação, com o intuito de ser fidedigno a Heidegger com a concepção do homem como *Dasein*. “Ao se valer deste termo para uma tal concepção, Heidegger tem primordialmente em vista a explicação do homem como um ente que conquista todas as suas determinações essenciais a partir das relações e somente a partir das relações que respectivamente experimenta com o espaço de realização de sua existência. [...] é somente por intermédio do descerramento do mundo que o homem encontra a si mesmo como *Da-sein*. O advérbio de lugar “*Da*”, que significa literalmente “aí” em alemão, aponta justamente para esta abertura: para o mundo como horizonte de configuração das possibilidades de ser do homem.” (HEIDEGGER, 2009, p. XVII).

16 “Heidegger chama de ontologia fundamental, portanto, uma ontologia que precede qualquer tipo de ontologia, no sentido clássico ou moderno.” (STEIN, 2006, p. 214).

entendida como correção de juízos que versam a partir da pura racionalidade sobre esses ou aqueles objetos, como exercido pela metafísica ou pelas ciências conhecidas ao longo da história, ou, ainda, por uma fenomenologia como essencialização, mas como acontecimento que desoculta ou, também, como desabrigar (*entbergen*) – ἀλήθεια. De acordo com Haar, a relação com o ser não se decide mais no ser próprio do *Dasein*, exposto no primeiro Heidegger. Não é mais

[...] segundo a vontade deste, mas determina-se a partir do próprio ser, enquanto este último se descobre e se dá ele mesmo como – verdadeiro –, quer dizer, como desvelado, manifestamente saído da sua latência. [...] O segundo Heidegger radicaliza o que em *Ser e Tempo* chamava de necessária pressuposição do – dá-se – ou da abertura. (HAAR, 1997, p. 96).

Essa “verdade do ser” é que predominantemente interessa aqui para se pensar a filosofia de Heidegger em um voo panorâmico que permite ver seus alcances e repercussões. O que exatamente há de novo nas intenções de Heidegger? O que se pode esperar da sua segunda fase?

Além de ele ter escrito muito em quantidade, também exige ser lido em relação não linear, ou seja, muitos textos que estão em sua “linha cronológica” posteriores esclarecem projetos e textos anteriores, até mesmo retomando pontos antes pouco aprofundados. Dito isso, em uma entrevista de 1966, mas publicada postumamente¹⁷, vê-se a confirmação do que se pro-

17 A entrevista em questão foi traduzida por Irene Borges Duarte em versão portuguesa. Foi concedida a *Der Spiegel* dez anos antes do falecimento de Heidegger, em 26 de maio de 1976, cujo texto foi publicado, seguindo o desejo de Heidegger postumamente. Essa condição é referida pela redação do semanário em uma breve nota introdutória em que se dá igualmente a conhecer que Heidegger pretendeu oferecer, por intermédio desse diálogo, uma contribuição para o esclarecimento “do seu caso” – isto é, da sua postura relativamente ao III Reich –, respondendo nela, pela primeira vez, a muitos dos ataques que, nesse contexto, haviam lhe sido feitos. Essa entrevista constitui, efetivamente, um documento primordial para o estudo dessa questão, tanto do ponto de vista biográfico como do da filosofia política do pensador. É de notar que ela fora traduzida e editada em seis idiomas distintos (francês, inglês, espanhol, holandês, polaco e japonês), em revistas de filosofia dos respectivos países, entre 1976 e 1977, imediatamente após a morte do filósofo. A versão que a tradutora Irene nos apresenta foi realizada com base nos dois textos conhecidos da conversação de Heidegger com

põe aqui. Nela, Heidegger responde, após a revista *Der Spiegel* questioná-lo sobre se o filósofo pode contribuir para um pensar que conduza o homem a ser livre. Heidegger responde:

Até onde chegou a minha tentativa de pensar e de que maneira ela possa vir a ser aceita no futuro e tornada frutífera, é algo acerca do que não me compete a mim pronunciar-me. Ainda em 1957, numa conferência comemorativa do jubileu da Universidade de Friburgo, que tem por título “O princípio de identidade”, procurei mostrar, em poucas passadas, em que medida uma experiência pensante daquilo que constitui a peculiaridade da técnica moderna pode abrir a possibilidade de que o homem da era técnica experimente a vinculação a um apelo, que ele está capacitado para ouvir, e ao qual, sobretudo, ele mesmo pertence. O meu pensamento está iniludivelmente vinculado à poesia de Hölderlin. Não considero Hölderlin um poeta qualquer, cuja obra foi tematizada, como muitas outras, pelos historiadores da literatura. Hölderlin, para mim, é o poeta que indica o futuro [...]. (HEIDEGGER, 2009, p. 39).

O que se abre, portanto, é a posição (central) que o filósofo Heidegger aponta ocupar com seu diálogo com Hölderlin, o qual é o mais longe com que ele chegou com a sua filosofia. Cabe aqui, como proposta deste trabalho, em que a verdade do ser se apresenta na linguagem como disposição, “[...] devido a sua capacidade de abertura” (HEIDEGGER, 2014, p. 199), ligando vida e pensamento, ser apresentada como experiência da poesia enquanto pensamento poético, e isso se dá com a dialogação entre pensamento e filosofia.

os representantes de *Der Spiegel*: o que foi publicado em 1976 e o que Hermann Heidegger editou em 1988, correspondente, segundo ele, à segunda das três versões da entrevista, na qual se tinha elaborada e organizada a mera reprodução da gravação do diálogo efetuada em casa do filósofo em 23 de setembro de 1966 (1ª versão), introduzindo algumas frases ou perguntas e alguma correção estilística ou terminológica, como é normalmente requerido em casos semelhantes. Foi essa segunda versão, resultado do trabalho de Heidegger, por um lado, e da redação do semanário, por outro, que o filósofo enviou a *Der Spiegel* com a correspondente autorização de impressão (HEIDEGGER, 2009, p. 3-4).

Essa relação no pensamento heideggeriano marca especialmente o período em que Heidegger buscou mais intensamente a superação da metafísica¹⁸ em direção ao que ele chamou de *Ereignis*¹⁹ (acontecimento apropriativo), como nova base ao pensamento filosófico. A *Ereignis*, como um deixar acontecer do ser, que abre²⁰ espaço para a apropriação do fenômeno histórico de sua verdade por um pensar que se reporte à dimensão originária a partir da diferença ontológica, é o resultado da relação da filosofia e da poesia trabalhada por Heidegger na sua segunda fase, como base de mudança de eixo do ser, agora em uma base histórica e original de si e para si, e foi assim o “como” Heidegger despontou com sua filosofia em sua segunda fase, ou seja, acessando radicalmente a experiência pelo diálogo, dando maior amplitude ao pensamento filosófico, invertendo o polo da razão calculadora a um ser em abertura.

A disposição²¹ é o endereço da experiência, é por ela que se possibilita o que de mais importante a experiência permite acessar, não experiência de um mundo mais elevado, mas de uma inesgotabilidade da própria realidade, da natureza que se pode perceber enquanto tal. É nessa experiência que o ser se descobre como uma clareira²² em que se permite não se fixar no ente, mas entre os entes o poder de mover-se. Cabe à experiência “[...] abrir espaço para o possível, em ser um esboço livre e criador de novas possibilidades para

18 Cf. HEIDEGGER, *Wegmarken*, 1976.

19 No último parágrafo da seção final de seu ensaio póstumo *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis – Contribuições à Filosofia – Do acontecimento apropriativo*, escrito em 1936, mas revisado e publicado posteriormente em 1946, Martin Heidegger trabalha os conceitos linguagem, seer e acontecimento apropriativo. Também em “Este pensar originário é interpretação porque faz referência à história e a história aqui é o acontecimento de apropriação [*Ereignis*] da verdade do ser.” (HEIDEGGER: *Über den Anfang*, p. 108, cf. também p. 109 e 2015, p. 57-60).

20 O que nos cabe é realizar a experiência desse inapreensível como tal, ou seja, apropriarmo-nos daquilo que se mantém em aberto para sua verdade mais própria: o jogo entre velamento e re-velamento. “A verdade de uma interpretação é essencial quando ela prepara possibilidades de trans-propriação [*Übereignung*] para o ser” (Tradução nossa) (HEIDEGGER, *Über den Anfang*, p. 162).

21 Pois ela é uma “possibilidade, ademais, como toda interpretação ontológica” (HEIDEGGER, 2014, p. 199).

22 *A origem da obra de arte* (HEIDEGGER, 2010, p. 133) e no *Holzwege* (HEIDEGGER, 1977 (*Gesamtausgabe*, B. 5), *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36).

o que é possível ao ser humano” (HEIDEGGER, 2012b, p. 173). Subtrai-se, portanto, a liberdade como o problema central do ser a fazer-se responder. A liberdade se pode ver na linguagem poética, como um aceno “[...] para muito mais do que qualquer ciência, aceno que conecta quem ou o que está longe de quem está acenando. Os grandes poetas, Dante, Shakespeare, Goethe, Homero, realizaram muito mais, abriram muito mais possibilidades do que todos os cientistas juntos.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 173).

No espaço aberto, nessa clareira alcançada pela liberdade, o jogo²³ da experiência que antes se vê anulada por toda parte pela ocupação com a realidade na esfera moral, prática e cotidiana²⁴, dá-se pelo poetar e se efetiva pelo pensar como movimento “de jogo” de “[...] estar aberto para o imensurável horizonte das relações possíveis de ser.” (SAFRANSKY, 2005, p. 359). Dessa negação de fixação de imagem de mundo é que o ser que Heidegger apresenta, escrever-se-á com ípsilon *seyn*²⁵ – ou *seer*²⁶ –, garantindo que ele

23 Heidegger utilizava o termo *Spielraum* com o significado mais estrito de “espaço de jogo”, cf. *A origem da obra de arte*, §105: “espaço de jogo” (HEIDEGGER, 2010, p. 133); (“*Doch selbst verborgen kann das Seiende nur im Spielraum des Gelichteten sein.*” (HEIDEGGER, 1977, p. 40).

24 Heidegger desenvolve a ideia de história do ser fundadora de uma sequência que forma um paradigma cultural. Podemos ver isso no texto *O tempo da imagem do mundo*, de 1938. Essa concepção é vista igualmente nas obras do filósofo Nishida Kitaro (1870-1945), convergindo essa leitura ocidental na abertura que o oriente propunha.

25 A tradução de “*Seyn*” – grafia antiga do termo “*Sein*”, encontrada em Hölderlin – por “*seer*” – grafia antiga do termo “*ser*” –, instrui-nos a observar que “*seer*” vem da palavra latina “*sedere*”, estar sentado, ficar na posição ereta, que não se apresenta estático, mas em prontidão.

26 Optei por traduzir, segundo Marco Antonio Casanova, no *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, da obra *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, o *Seyn* com a grafia *seer*. Ernildo Stein, em sua Introdução a Heidegger diz que “O ser na viravolta – *Seyn* (Heidegger, por vezes, escreve-o com *y* para distingui-lo do ser de antes da viravolta) –, também chamado acontecimento-apropriação, decisão, é o ser do qual emerge, como de uma identidade, o ser e o homem de antes da viravolta. Esse ser, que é identidade originária, é a origem, a fonte, a diferença de que emergem os polos: ser-ente. Esse ser e sua verdade em sua relação com o homem são a esfera radical em que se dá o destino e todo o destinal na história da relação ser-homem. É esse ser (*Seyn*) que acontece como velamento do velamento do ser (*Sein*) no desvelamento dos entes, no desvelamento do ser-aí. O acontecer desse ser (*Seyn*) é o acontecimento da viravolta. O pertencer do ser à clareira do ocultar-se no tempo (ocultar-se que se desvela no tempo), o produzir o tempo, o como ocultar-se desvelante, a presença (ser) são instaurados pelo ser (*Seyn*) como origem, como acontecimento-apropriação. Esse ser é o velamento do velamento que se desvela nos entes. É a partir dele que surge o esquecimento do ser, ser aqui entendido como antes da viravolta, porque o ser (*Seyn*) vela o próprio velar-se do ser (*Sein*) no desvelamento dos entes. É desse ser (*Seyn*) que emerge o destino, é dele que

não se torne uma visão restrita de mundo, mas seer aberto, que mantém a clareira de um aberto e a preserva pelo pensamento filosófico.

O poeatar assume uma característica específica em Heidegger, que em linhas gerais assume um sentido mais amplo do termo alemão *Dichtung*²⁷, pois comporta mais conteúdo que a ideia do termo *Poiesis*, já que este último perfaz o setor ôntico apenas (HEIDEGGER, 2010, §165; 1977, p. 60). Em sentido amplo, a *Dichtung* vem à frente da *Poiesis*, opera como mais fundamental, por isso que Heidegger atribuiu a Hölderlin a expressão “*Dichter des Dichters*” (o poeta dos poetas) (HEIDEGGER, 2013, p. 44).

Essa “operação” mais ampla indica que há uma dimensão histórica em Hölderlin sendo revelada pela sua poesia. Sua poesia capta o ser pela palavra (HEIDEGGER, 2013, p. 51) e a revela sob “[...] vários âmbitos fundamentais da existência humana, num horizonte histórico de busca da identidade do mundo moderno [...]” (WERLE, 2005, p. 27). Desde o primeiro curso dado por Heidegger, Hölderlin é colocado como aquele que assume a história como tempo de penúria, indicando a Grécia como gloriosa e, agora, esgotada por todo o Ocidente. Pode-se facilmente afirmar que o poeta Hölderlin é a mais importante referência a Heidegger, tanto pela sua pertinência ao seu trabalho desenvolvido em inúmeras obras publicadas, quanto ao tempo e à intensidade dedicados a ele em meados dos anos 30 em diante como base para pensar e repensar seus trabalhos anteriores.

Assim, o que Heidegger quer responder com sua filosofia é como o modo de pensar se articula com a prática do pensamento ao encontro do *Dasein* como lançado na história do ser, suportando e determinando a condição e a situação da vida.

Como antes colocado, pode-se ver que o próprio Heidegger estabelece Hölderlin ou como poeta do tempo presente ou como aquele que já está à frente e nos aguarda, “[...] é o poeta que indica o futuro [...]” (HEIDEGGER,

emerge a história do esquecimento do ser, é ele que dá ser e dá tempo. É ele que instaura a história do ser, que sempre é história do esquecimento do ser. E isso não por distração de algum homem [...], mas por decisão do ser (*Seyn*) que acontece, apropria” (STEIN, 2011, p. 84).

27

Dichtung provém de *Dichten*: aproximar, juntar, fabular.

2009, p. 39), leva “[...] o pensar da verdade do ser a cabo, porque sua obra não se enquadra na tradição metafísica” (WERLE, 2005, p. 44).

Cabe perguntar o que exatamente representou Hölderlin na filosofia de Heidegger e o que fez com que haja uma nova filosofia em complemento à sua primeira fase. Ou, como questiona Benedito Nunes, por que Heidegger vê em Hölderlin “a principal trilha”? (2012, p. 249).

Considerações finais

Dessa constituição do primeiro Heidegger, a sua filosofia segue explorando outras questões. Do seu exame dos “preconceitos” que a filosofia cria com relação a esse fundamento, cabe voltar a recolocá-la, e Hölderlin é o mais importante interlocutor de Heidegger, mostrando-se central para entendermos a mudança que ocorre com a linguagem, que caracteriza fortemente seu trabalho posterior, estabelecendo relações com meditações sobre arte e técnica, entrelaçadas com questões de política e história, interpretação e tradução, sintonia e memória. Em particular, elas oferecem recursos ricos para perseguir questões de identidade nacional, identidade linguística, e a constituição histórica das tradições, questões que hoje nos aparecem mais urgentes do que nunca.

Entretanto, reforça-se que se a afirmação sobre o ser, como retomada filosófica advinda do esquecimento do ser, substituída na história por questões ônticas particulares (MAIA; LIMA FILHO, 2012, p. 13), apenas é explícita no primeiro Heidegger, não há propriamente um abandono na segunda fase do filósofo. Como Gerd Borheim declara, “[...] o ser é como que o orientador, a bússola do pensamento” (BORHEIM, 2001, p. 198). O que muda é o acesso que se dá agora pela fenomenologia-hermenêutica, que era feito unicamente por uma analítica do *Dasein* (Analítica existencial – *existenziellen Analytik*).

Apona-se que a envergadura de Heidegger (primeira e segunda fase) modifica sua filosofia não pela negação de um projeto, mas pelos ele-

mentos que são apurados que o completam, destacando a linguagem poética como constituinte básico do pensamento do ser e do próprio pensar.

Esse encontro de Heidegger com Hölderlin marca sua conhecida virada, ou, precisamente, *Kehre*, e que não pode ser lida como oposição, como angulação de 180°. O ponto central para se ler este capítulo é pela compreensão de que tanto na primeira quanto na segunda fase, assim conhecidas, só faz sentido se concebidas como continuidade e inflexão de uma mesma questão, levando a novas radicais perspectivas de pensamento, sem abandonar a questão do ser, abordada desde *Ser e Tempo*, “[...] o ponto de viragem, do pensamento heideggeriano, não parece [...] adornado como um abandono das posições do ser e do tempo, mas – como pensa o próprio Heidegger – como continuação e radicalização do discurso iniciado nessa obra”. (Tradução minha)²⁸ (VATTIMO, 1991, p. 99).

Essa posição é assumida pelo próprio Heidegger em carta ao professor Richardson: “O pensamento da virada é uma mudança no meu pensamento. Mas essa mudança não é consequência de alterar o ponto de vista, muito menos de abandonar a questão fundamental, do ser e do tempo” (tradução minha)²⁹ (RICHARDSON, 2003 p. XVII), ou “[...] a questão básica do ser e do tempo não é de forma alguma abandonada em razão da virada” (tradução minha)³⁰ (RICHARDSON, 2003, p. XIX). A virada deve ser entendida como interligada pela questão do ser, jamais como ruptura e renúncia, pois somente a partir do que é pensado sob o I se faz possível no e para o II, “A distinção que você faz entre Heidegger I e II é justificada apenas com a condição de que isso seja mantido constantemente em mente: somente pelo que

28 “[...] *lo svolta, del pensiero heideggeriano, [...] non appare ormai pui come un abbandono delle posizioni di essere e tempo, ma - quale Heidegger stesso la pensa - come un proseguimento e una radicalizzazione del discorso iniziato in quell'opera.*” (VATTIMO, 1991, p. 99).

29 “*The thinking of the reversal is a change in my thought. But this change is not a consequence of altering the standpoint, much less of abandoning the fundamental issue, of Being and Time.*” (RICHARDSON, p. XVII, 1974).

30 “[...] *the basic question of Being and Time is not in any sense abandoned by reason of the reversal.*” (RICHARDSON, p. XIX, 1974).

se pensa no Heidegger I que deve ser pensado pelo Heidegger II” (Tradução minha)³¹ (RICHARDSON, 2003, p. XXII).

Os especialistas divergem quanto ao grau de mudança, o que realmente ela provoca abruptamente, mas não negam que ela exista. O que paira ainda com maior força de estranhamento entre eles é o sentido em si que vemos da e na mudança. É realmente um novo modo de pensar que decorre e instaura novas questões?

Pontualmente, essa guinada dada por Heidegger a partir dos anos 30 é, de modo geral, entendida como uma convenção de que o “[...] primeiro Heidegger plana em torno das questões fundamentais de *Ser e tempo*, o projeto de uma ontologia fundamental, principalmente como a destruição da ontologia em sua condição histórica e a hermenêutica da facticidade” (NUNES, 1999), ou seja, em uma contextualização hermenêutica em confrontação com outros filósofos, sem a pretensão de remodelar conceitos da história da filosofia. Enquanto no segundo Heidegger há um descerramento dessas confrontações e estruturas do ser, que concebe outro estado do mundo e de homem. É uma nova orientação filosófica, mas como retorno ao ponto originário da questão central de Heidegger, uma vez que a analítica do *Dasein*, impossibilitada do significado do ser, altera-se para uma nova condição (PÖGGELER, 1975).

Conforme afirma David Farrell Krell (1991), é na obra *Ser e Tempo*, e até antes dela, que foi repensado um “projeto”, e a hermenêutica do *Dasein* vai, por conseguinte, dar lugar a uma hermenêutica do ser, tese essa que fora anunciada já na conferência de Marburgo, logo após ser lançado *Ser e Tempo*, intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia – mundo, finitude e solidão*, que fora escrita no semestre de 1929 e 1930. Para Krell, nessa conferência, Heidegger já propõe contextos para a virada, entre eles o que envolveria a virada de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser* e da essência da verdade para a verdade da essência, e também a uma mudança da fenomenologia como “pensamento do ser.” (KRELL, 1991, p. 102-107)

31 *The distinction you make between Heidegger I and II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by way of what [Heidegger] I has thought does one gain access to what is to-be-thought by [Heidegger] II.”* (RICHARDSON, p. XXII, p. 1974).

Nessa mesma perspectiva, Ernildo Stein enfatiza no prefácio do seu livro *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger* (2015) que já nas correspondências à sua amiga Elisabeth Blochman, em 1929 e 1930, Heidegger admite “[...] chegar a um ponto de não retorno no desenvolvimento do seu projeto de analítica existencial, combinado com o projeto de desconstrução da metafísica ocidental” (STEIN, 2015, p. 14), e que nos anos 30 há um novo trabalho de Heidegger e o estabelecimento de um novo conceito de verdade, de uma verdade mais originária (STEIN, 2006 p. 27).

A *Kehre* de Heidegger, mesmo vista por diferentes perspectivas, converge-se na ideia de que o contato com o poeta Hölderlin é decisivo na determinação dos rumos e na intensidade de seu pensamento (WERLE, 2005), como veremos. São mudanças tanto em sua concepção como nos resultados, pois “Hölderlin era para Heidegger não um poeta entre outros, mas um destino para a filosofia” (tradução minha)³² (BERNASCONI, 2013, p. 146).

Cabe lembrar que Hölderlin não foi o único filósofo poeta com que Heidegger dialoga em suas obras (WERLE, 2005), mas destacadamente foi o que disparou a mudança, foi o dispositivo para a virada, pois foi com ele que Heidegger se ocupou mais com a verdade originária, capaz de desocultar a história e consequentemente o homem, questão não abrangida nas reflexões em *Ser e Tempo*.

A afirmação da *Kehre* foi ainda lembrada mais enfaticamente pelo próprio Heidegger em *Carta sobre o Humanismo*, de 1946, em que ele faz uma divisão de trabalho tomando o ano de 1930 como divisa, pois na conferência intitulada *Sobre a essência da verdade*, pensada e pronunciada em 1930, mas apenas impressa em 1943, deu-se uma certa perspectiva sobre o pensamento da “[...] reviravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Essa reviravolta não é uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mas, nela, o pensar ousado alcança a região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* foram compreendidos e, na verdade, compreendidos a partir

32 “Hölderlin was for Heidegger not one poet among others but a destiny for philosophy” (BERNASCONI, 2013, p. 146).

a experiência fundamental do esquecimento do ser³³ (HEIDEGGER, 2005, p. 30). Bem como esclarece sua divisão da chamada filosofia da existência e reafirma a questão do ser como objetivo principal de seu trabalho filosófico (MANZALI DE SÁ, 2010).

No primeiro Heidegger, temos a questão do ser sobre o roteiro da analítica existencial, em que o *Dasein* é apto a pôr a questão do sentido do ser, mas sempre na dualidade, permanecendo no desvelamento e velamento, pois a cotidianidade existencial se mantém como inclinação à queda. Assim, Heidegger percebe que o pulo para a questão do ser se mostra ineficaz³⁴, mesmo que haja a autenticidade pelos modos de ser, o que sinalizaria no primeiro Heidegger um trabalho que estava inacabado. É em uma segunda fase que a continuidade dos trabalhos de Heidegger se enfatiza em uma mudança capaz de apontar uma saída, e só a partir das interpretações sobre Hölderlin, feitas mais intensamente até o final da década de 1940³⁵. Por isso que a análise desse encontro de Heidegger com Hölderlin é central, é uma virada que se estabelece como um novo paradigma capaz de alterar o horizonte do pensamento filosófico e de seus desdobramentos.

Termino citando Safranski, para quem perceber o tempo como chave para filosofia já nos põe a filosofar:

Filosofia no sentido heideggeriano é também co-realização [*sic*] do *dasein* preocupado e providenciante, mas também é motilidade e consciência livres na medida em que pertence à realidade do ser humano ter possibilidades. Com tudo isso pois a filosofia não é senão *dasein*

33 “Kehre von “*Sein und Zeit*” zu “*Zeit und Sein*”. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von “*Sein und Zeit*” sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der “*Sein und Zeit*” erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit.” (HEIDEGGER, 1967, p. 328).

34 Conferir parágrafo 44 de *Ser e Tempo*.

35 Alguns especialistas, como Marco Werle, admitem que haja outra ênfase nos anos 50, já com o paradigma da “clareira do ser” (*Lichtung*), em que Heidegger está mais associado à questão da essência da linguagem do que unicamente à da poesia [...] uma vez que a essência da linguagem é tão ou mais decisiva que a da poesia no questionamento do ser” (WERLE, 2005, p. 18). Mesmo que ocorra uma nova investida de Heidegger, é com Hölderlin que se abre a possibilidade de se revelar o ser por meio do pensamento poético, deixando o problema do nomear (*Nennen*) advindo dessa filosofia.

alerta e por isso mesmo tão preocupada, tão problemática e tão mortal quanto ele. O melhor que se pode dizer sobre a filosofia, também a heideggeriana, é que ela é um acontecimento que, como todo *dasein*, tem o seu tempo. (SAFRANSKI, 2005, p. 162).

Referências

BERNASCONI, Robert. Poets as Prophets and as Painters: Heidegger's Turn to Language and the Hölderlinian Turn in Context. *In*: POWELL, Jeffrey. *Heidegger and Language*. Bloomington: Indiana University Press; Chesham: Combined Academic, 2013.

BORGES DUARTE, Irene. Husserl e a Fenomenologia Heideggeriana da Fenomenologia. *In*: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, *Phainomenon*, 2003. Disponível em: <<http://www.martinheidegger.net/membros/IBD/Producao/husserleafenomenologiaheideggeriana>>. Acesso em: 8 jul. 2019.

BORHEIM, Gerd. Heidegger: a questão do ser e a dialética. *In*: BORHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Série Compreender. Petrópolis: Vozes, 2009.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GRÁCIO, Rui Alexandre Lalanda M. *Fenomenologia, Metafísica e Hermenêutica*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010.

HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da Poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Brief Über den Humanismus. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken (1919-1958)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (Gesamtausgabe, B. 9).

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36). In: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege (1914-1970)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe, B. 5).

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. 2. ed. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia?*; Identidade e Diferença. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição bilíngue alemão-português. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. 2. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004.

KRELL, David Farrell. Intimations of Mortality: Time, Truth and finitude. In: *Heidegger's thinking of Being*. 2. ed. Pennsylvania: University Park, 1991.

LOPARIC, Zeljko. A metafísica e o processo de objetificação. *Natureza Humana*, v. 10, n. 2, p. 9-44, jul./dez., 2008.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; LIMA FILHO, José Edmar. Entre Kant e Heidegger: considerações sobre o ser. *Kalagatos*, Fortaleza, v. 9, n. 17, 2012, p. 11-34.

MANZALI DE SÁ, Ione. *Da verdade como abertura existencial ao acontecimento poético da verdade*. 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

NUNES, Benedito. Heidegger e Aristóteles. *Colóquio Luso-brasileiro de Pesquisa Filosófica*. 1999. Disponível em: <<http://coloquiolusobrasileiro.blogspot.com/2008/06/heidegger-e-aristoteles.html>>. Acesso em: set. 2018.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. São Paulo: Ed. Pazulin, 2000. [Coleção Agora]

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Loyola, 2012.

PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PÖGGELER, Otto. Being as Appropriation. Tradução de Ruediger Hermann Grimm. *Philosophy Today*, College Le Mayne, N.Y., v. 19, n. 2, 1975.

RICHARDSON, Willian J. *Heidegger, Throught Phenomenology to Trought*. Preface by Martin Heidegger. 4. ed. New York: Fordham University, 2003.

RICHARDSON, Willian J. Heidegger's Fall. *Filosofia Unisinos*, v. 5, n. 8, p. 19-48, 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/6538>>. Acesso em: 10 maio 2018.

RUBENICH, Alexandre. A hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger. *Natureza Humana*, v. 16, n. 2, 2014. Disponível em: <<http://revistas.dww.com.br/index.php/NH/article/view/85>>. Acesso em: 21 jul. 2018.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. 2. ed. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SIQUEIRA, Ana Carla de Abreu. O significado de filosofia na metafísica de Aristóteles e sua influência no pensamento de Heidegger. *Kínesis*, v. VIII, n. 18, p. 18-30, dez. 2016. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/2_anasiqueira.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2018.

STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Roma: Editori Laterza, 1991.

WERLE, Marco Antonio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005.

WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. 2006. 265 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.